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

YAHUDİ-HIRİSTİYAN MÜNAZARALARINDA İSA ve MESİH TARTIŞMALARI -PARİS, BARSELONA, TORTOSA ÖRNEKLERİ-

DOKTORA TEZİ

Fatma Seda ŞENGÜL

BURSA – 2022

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

YAHUDİ-HIRİSTİYAN MÜNAZARALARINDA İSA ve MESİH TARTIŞMALARI -PARİS, BARSELONA, TORTOSA ÖRNEKLERİ-

DOKTORA TEZİ

Fatma Seda ŞENGÜL

Danışman:
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

BURSA - 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL

BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda **711421001** numaralı **Fatma Seda ŞENGÜL**'ün hazırladığı **"Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-"** konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 03/03/2022 günü 11:00-14:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ……..….. (başarılı / başarısız) olduğuna …… (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU
İstanbul Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Yasin MERAL
Ankara Üniversitesi

03/03/2022

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum **"Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

03.03.2022

Adı Soyadı **:** Fatma Seda ŞENGÜL

Öğrenci No **:** 711421001

Anabilim Dalı **:** Felsefe ve Din Bilimleri

Programı **:** Dinler Tarihi

Statüsü **:** Yüksek Lisans ☐ Doktora ☒

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

03/03/2022

Tez Başlığı / Konusu: **Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-**
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 137 sayfalık kısmına ilişkin, 02/02/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %0'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç

2- Alıntılar hariç

3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Fatma Seda ŞENGÜL
Öğrenci No:	711421001
Anabilim Dalı:	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Programı:	Dinler Tarihi
Statüsü:	☐ Y. Lisans ☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI
03.03.2022

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Fatma Seda ŞENGÜL
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Dinler Tarihi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: x+182
Mezuniyet Tarihi	: 03/03/2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-

Bu çalışmada Orta Çağ'da Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında düzenlenen üç dinî münazaranın Yahudi yazarlar tarafından tutulan kayıtları dikkate alınmıştır. Münazaralardan ilki 1240 yılında Paris'te, ikincisi 1263'te Barselona'da, üçüncüsü ise 1413-1414 yılları arasında Tortosa'da gerçekleştirilmiştir. Söz konusu münazaralar ve kayıtları, Fransa ve İspanya'da yaşayan Yahudiler ve Hıristiyanların sosyal, dinî ve siyasal hayatı bakımından ciddi ipuçları barındırmaktadır. Münazaralardaki Hıristiyan temsilcilerin üçü de Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş kimselerdir. Yahudi katılımcılar ise dönemin önde gelen Yahudi cemaat liderleri arasından seçilmiştir. Münazaraların üçü de Hıristiyan kesimin talebi üzerine düzenlenmiştir. Hıristiyan konuşmacılar, daha önce Hıristiyanlık için tehlikeli bir kitap olarak görülmesine rağmen, bu tartışmalarda iddialarını haklı çıkarmak için Talmud'u kullanmışlardır. Bilhassa içerisindeki İsa ve Hıristiyanlık/Hıristiyanlar aleyhindeki ifadeler sakıncalı bulunmuştur. Fakat sonraki süreçte Hıristiyanların Talmud'a bakışında radikal bir tavır değişikliği olmuş ve Talmud Hıristiyanlık lehinde bir kaynak olarak kullanılmaya başlanmıştır. Beklenen Mesih'in çoktan gelmiş olduğu iddiası Talmud özelinde delillendirilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde çalışma içerisinde münazaralarda yapılan Mesih ve İsa Mesih tartışmaları ağırlıklı olarak ilgili Talmud pasajları üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Reddiye, Polemik, Münazara, Paris, Barselona, Tortosa, Talmud.

ABSTRACT

Name and Surname	: Fatma Seda ŞENGÜL
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Branch	: The History of Religions
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: x+182
Degree Date	: 03/03/2022
Supervisor	: Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

Debates about Jesus and the Messiah in Jewish-Christian Disputations -The Cases of Paris, Barcelona, Tortosa-

This study deals with Hebrew records of three religious disputations between Jews and Christians in the Middle Ages. The Paris Disputation took place in 1240, Barcelona in 1263, and Tortosa in 1413-1414. Debate records and documents provide insight into the social, religious, and political lives of Jews and Christians living in France and Spain at that time. All three of the Christian speakers at the debates were converts from Judaism. Jewish representatives were famous community leaders of the time. All three discussions took place at the request of the Christian community. Christian speakers used the Talmud to justify their claims in these debates although it had previously been seen as a dangerous book for Christianity. Especially passages against Jesus and Christians had been considered hazardous. Later, there was a radical change in the attitude of Christians towards the Talmud, and they began to use the Talmud as a source in favor of Christianity. Christian speakers claimed that the expected Messiah had already come, giving passages from the Talmud as proof.

Keywords: The History of Religions, Refutation, Polemic, Disputation, Paris, Barcelona, Tortosa, Talmud.

ÖNSÖZ

İnsanlığın başlangıcından itibaren ‘ben’ ile ‘öteki’nin mücadelesi devam etmektedir. Kendi benliğini mutlak gerçeklik/hakikat olarak konumlandıran her birey ya da toplum, kendine benzemeyeni/kendinden olmayanı çoğunlukla tahammülsüzlükle karşılamaktadır. Bu konuda yapılan araştırmalar, insanları ötekileştirmeye iten faktörlerin çok çeşitli olduğunu bildirmektedir. Söz konusu faktörler arasında en etkili olanı ise şüphesiz din olgusudur. İnsanlık tarihi, mensup oldukları dinî gelenek nedeniyle tehdit olarak görülen insanların ya da grupların hikâyeleriyle doludur. Bir toplumdaki baskın figürler veyahut hâkim yönetimler kendi dinlerinden olmayanı kendi din dünyasına dâhil etmeye çalışmakta, gönüllü olarak razı olmayanı ise sahip olduğu bütün gücü ve mevkiyi kullanarak ‘yola getirmeye’ çalışmaktadır. Hemen her dinî gelenekte düşük ya da yüksek düzeyde bu tavrın izlerine rastlamak mümkündür.

Yahudiler ve Hıristiyanlar her ne kadar Hıristiyanlığın doğuşu itibarıyla ortak bir geleneğe sahip olsa da zaman içerisinde bünyesine katılan farklı kültürlerin tesiriyle ayrışmış ve bu iki grup geçmişten günümüze oldukça çalkantılı bir ilişki sarmalının oluşmasına neden olmuştur. Ağırlıklı olarak, güç elde eden Hıristiyan kimliğin ‘ben’i, Yahudileri ‘öteki’leştirmiştir. Söz konusu ötekileştirmenin düzeyinin değişkenlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Bazı dönemlerde karşısındakini eksik/kusurlu görmekle birlikte, onun varlığı kabul edilmiş ve belli ölçülerde farklılığını sürdürmesine müsaade edilmiştir. Bazen de bir tehdit olarak algılanmış ve bu tehdit ortadan kaldırılıncaya kadar onunla mücadele edilmiştir. Öteki ile olan ilişki zamana ve şartlara bağlı olarak sürekli güncellenmiş ve yeni zeminler üzerinde yeniden inşa edilmiştir.

Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin yaklaşık iki asırlık bir zaman dilimine ışık tutmak ve meseleyi Yahudi reddiyeleri üzerinden ortaya koymak amacıyla yola çıkılan bu çalışmanın birinci bölümünde, münazaraların yaşandığı sürecin sınırları dikkate alınarak Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihine değinilmiştir. Bu ilişkilerin doğal sonuçları ve reaksiyonlarından biri olan reddiye kültürü ve çalışmada bahsi geçen münazaralar hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Söz konusu münazaralar, kendi yaşandıkları zaman ve mekânı aşıp geniş kitlelere ulaşarak reddiye literatüründe kendilerine yer bulmuşlardır. Münazaraların en önemli ortak noktalarından biri tartışmaların büyük çoğunlukla Talmud pasajları üzerinden yürütülmesidir. Bu çerçevede, ikinci bölümde hemen her dönemde cazibesini koruyan ve koruyacak olan İsa Mesih hakkındaki Yahudi-Hıristiyan tartışmalarına yine Talmud zemininde yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise münazaralarda Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yaşanan Mesih’e yönelik tartışmalar Talmud ekseninde incelenmiştir.

Bu çalışmada pek çok kıymetli insanın emeği ve desteği bulunmaktadır ve kendilerine olan şükran duygularımı layığıyla sunmak benim için oldukça zor olacaktır. Öncelikle 2013 yılı Aralık ayında kendisiyle tanıştığım andan itibaren sorularımı cevapsız ve sorunlarımı çözümsüz bırakmayan kıymetli danışmanım Prof. Dr.

Muhammet Tarakçı hocama teşekkür etmeliyim. Karşıma çıkan her engelde, sakin tavrıyla bana yol göstermiştir. Tezim özelinde ise sınırsız kaynak erişim imkânı sağlamış, akademik bir çalışma hazırlama noktasında eski-yeni bütün birikim ve tecrübelerini sabırla benimle paylaşmış ve yazdığım her bir satırı itinayla okuyup değerlendirmiştir. Kendisine müteşekkirim. İkinci teşekkürüm lisans hayatımda elimizden tutan, binbir meşakketle öğrendiği İbrani dilini sabırla öğreten, öğrendiği her bilgiyi tereddütsüz paylaşan, tezim için gerekli olan klâsik ve ikincil kaynakları edinmem hususunda bana her türlü desteği veren Doç. Dr. Yasin Meral hocamadır. Üçüncü olarak Yüksek Lisanstaki ilk danışman hocama, hocalarımın da hocası olan Prof. Dr. Mehmet Katar'a manevi desteğini hiçbir zaman esirgemediği için teşekkür etmek isterim. Tez izleme komitemizde yer alan değerli Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Sayar ve Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz hocalarıma hem tez sürecindeki anlayışları hem de tezime yaptıkları değerli katkı ve önerileri için müteşekkirim. Tez savunma jürimize katılarak çalışmamın zenginleşmesi için farklı bakış açıları sunan ve tezi desteklemek adına konuya ilişkin değerlendirmelerini paylaşarak metni iyileştirmemi sağlayan kıymetli hocalarım Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu ve Doç. Dr. Yasin Meral hocama çok teşekkür ediyorum. Dinler Tarihi kürsüsündeki değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Güç ve Prof. Dr. Bülent Şenay'a doktora dönemim süresince kendilerinden aldığım ders ve rehberlik için teşekkürlerimi sunuyorum. Tez çalışmamı okuyarak önerilerde bulunan ve bu süreçte her daim varlıklarını ve desteklerini hissetiren Arş. Gör. Nursema Kocakaplan, Arş. Gör. Merve Yavuz ve Arş. Gör. Sema Çevirici nezdinde fakültedeki çalışma arkadaşlarıma içtenlikle teşekkür ediyorum. Tezimi itinayla okuyarak katkı sağlayan ve çalışmalarından ziyadesiyle istifade ettiğim Büşra Şahin'e müteşekkirim. Pek kıymetli anne ve babama hayat yolculuğumdaki her türlü özverileri ve katkıları için çok teşekkür ediyorum. Son olarak bir eş ve aynı yola revan olmuş bir yolcu olarak hem benim hem de yaptığım çalışma için beklenenin ötesinde bir çaba sarf edip desteğini hiçbir zaman esirgemeyen eşim Mahmud Sami Şengül'e çok teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **i**
YEMİN METNİ ..... **ii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
ÖNSÖZ ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
KISALTMALAR ..... **x**

GİRİŞ

KONU, KAPSAM VE KAYNAK

A) Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi 1
B) Araştırmanın Metodolojisi, Kapsamı ve Sınırları 2
C) Araştırmanın Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi 4

BİRİNCİ BÖLÜM:

YAHUDİ-HIRİSTİYAN İLİŞKİLERİ VE REDDİYE GELENEĞİNDE MÜNAZARALAR

A) Yahudi-Hıristiyan İlişkileri 10
1) İspanya 12
2) Fransa 15
B) Hıristiyanlık Karşıtı Yahudi Reddiye Geleneği ve Münazaralar (Vikuah) 17
1) Yahudi Reddiye Literatürü 18
2) Yahudi-Hıristiyan Münazaraları 24
a) Paris Münazarası (Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris) 26
b) Barselona Münazarası (Vikuah ha-Ramban) 31
c) Tortosa Münazarası (Vikuah Tortosa) 37
C) Yahudilerin Talmud'a Yaklaşımı 43
D) Hıristiyanların Talmud'a Yaklaşımı 46

İKİNCİ BÖLÜM:

İSA TARTIŞMALARI

A) Talmud'da İsa için Kullanılan Unvanlar ve İsa'nın Ebeveyni 55
B) İsa'nın Büyücülüğü Meselesi 73
C) İsa'nın Yargılanması ve İnfazı 82
D) Ölüm Sonrası İsa: İsa Göklerde mi yoksa Cehennemde mi? 90
E) İsa'nın Havarileri ve Takipçileri 96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

MESİH TARTIŞMALARI

A) Mesih Kime, Neden Gönderilecek? 106
B) Mesih'in Doğası: İnsan mı Tanrı mı? 109
C) Mesih'in Geliş Vakti 119
1) Mesih'in Geliş Vaktinin Hesaplanması 121
2) Mesih'in Geliş Vaktine İlişkin Peygamber Eliyahu'nun Verdiği Haberler 126
a) "Dünyanın Ömrü Altı Bin Yıldır. Mesih Son İki Bin Yılda Gelecektir". 128
b) "Dünyanın Ömrü 85 Jübileden Az Değildir. Mesih Son Jübilede Gelecektir" 131
3) Daniel Kitabında Mesih'in Geliş Vakti 133
a) Yetmiş Haftalık Süre 134
b) Daniel'e Verilen Müjde (Daniel 12:11-12) 138
D) Mabed'in Yıkılışı 139
E) Mesih'in Doğmuş Olduğu İddiası 146
F) Şilo Pasajı 153
G) Mesih'in Gelişiyle Gerçekleşen ve Gerçekleşmeyen Vaatler 157
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME 163
KAYNAKÇA 171

KISALTMALAR

ben/ibn	: Oğlu
Bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum tarihi
ed.	: Editör
İLTED	: İlahiyat Tetkikleri Dergisi
İSTEM	: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi
JETS	: Journal of the Evangelical Theological Society
ö.	: Ölüm tarihi
TİDSAD	: Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Vol.	: Volume
y.y.	: Yüzyıl

GİRİŞ

KONU, KAPSAM VE KAYNAK

A) Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Orta Çağ'da Yahudi ve Hıristiyanlar arasında düzenlenen dinî münazaralardan İbranice kaydı günümüze kadar ulaşabilen yalnızca üç tartışma vardır. Bu münazaralardan ilki 1240 yılında Paris'te, ikincisi 1263'te Barselona'da, üçüncüsü ise 1413-1414 yıllarında Tortosa'da yapılan münazaralardır.[1] Bu münazaralar farklı yerlerde (Fransa, İspanya) ve farklı zamanlarda (1200-1500) yapılmış olmakla birlikte, Yahudi-Hıristiyan ilişkileri açısından yansımaları günümüze kadar devam etmiştir.

1096 yılındaki ilk Haçlı Seferi ile birlikte Hıristiyanların Yahudilere karşı tutumu giderek olumsuz yönde değişmiş ve daha sonrasında yaşananların da tesiriyle 1400'lerin sonuna doğru Yahudiler Avrupa'nın pek çok yerinden sürülmüşlerdir. Bu hareketliliğin en yoğun noktalarından olan Fransa ve İspanya'da düzenlenen münazaralar bu süreçte yaşananların anlaşılabilmesi için önemli kodlar içermekte ve Yahudi-Hıristiyan münazara ve reddiye geleneğinde önem arz etmektedir. Zira bu iki bölgede Avrupa'nın diğer ülkelerinden daha değişken, inişli-çıkışlı bir ilişki sarmalıyla karşılaşılmış ve bu ilişkilerin dinî dönüşüm, zorunlu vaftiz ve toplu sürgün gibi birtakım tesirleri diğer bölgelerdeki bazı yerel baskılara göre daha ciddi boyutlara ulaşmıştır.[2]

Bu çalışma; Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneğinde önemli bir yeri olan münazara kayıtlarındaki (Yahudi yazarların kayıtları) Mesih ve İsa hakkındaki tartışmaları, tartışmaların içerdiği literatüre ya da dinî geleneğe ilişkin argümanları bilhassa Yahudilere ait metinler (Talmud ve Midraşlar) üzerinden/birincil kaynaklardan ele almayı amaçlamaktadır.

---

1 Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 1993), 11.

2 Edward Kessler, *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*, çev. Nevfel Akyar - Talha Fortacı (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020), 166, 167; Lütfi Şeyban, *Mudejares & Sefarades* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 127-156; Hanne Trautner-Kromann, *Shield and Sword: Jewish Polemics Against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 4.

B) Araştırmanın Metodolojisi, Kapsamı ve Sınırları

Sosyal Bilimler alanında yapılan araştırmalarda incelenen olay ve olgular kendi bağlamları içinde anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu çaba içerisinde Fen Bilimleri'ndeki gibi genelleme yapma, açıklama ve katı kurallar tesis etme gayeleri bulunmamaktadır. Olay ve olguların derinlemesine ve detaylı bir incelemesi yapılırken çoklu gerçekliklere ve çeşitli bakış açılarına izin veren nitel araştırma yöntemlerine müracaat edilmektedir.[3] Çalışmamızda da bu araştırma yöntemlerinden faydalanılmıştır.

Birinci bölümde kuramsal bir çerçevenin oluşturulması için gerekli olan ön bilgiler konu sınırları dâhilinde belirlenmiş; tarihsel ve karşılaştırmalı metodlar kullanılarak betimleyici bir usûlle sunulmuştur. Bu doğrultuda, ele alınacak konuların arka planının anlaşılması amacıyla, bilhassa münazaraların yapıldığı coğrafya ve tarihler esas alınarak Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair tasvirî bir tablo oluşturulmuştur. Böylece tartışmaların zeminine, tarafların ayrışma nedenlerine ve münazara esnasında sunulan argümanlara ve sonrasında karşılaşılan tutumlara ışık tutulmuştur. Münazaraların yaşandığı ortamlardaki hâkim hava genellikle gerilimli olduğu ve ilişkilerin bozulduğu süreçlerden beslendiği için, daha ziyade yaşanan çatışmalara odaklı bir çerçeve çizilmiş ve Yahudi-Hıristiyan ilişkilerindeki durağan dönemler kapsam dışı bırakılmıştır. Akabinde Yahudi-Hıristiyan geleneğinde köklü bir geçmişe sahip olan reddiye literatürü hakkında bilgiler verilmiştir. Bu kısımda, çalışmanın aslî unsuru Yahudi kayıtları ve münazaraları olduğu için, ağırlıklı olarak Yahudi reddiye geleneğinden bahsedilmiştir. Hıristiyanların reddiye geleneği ise konunun sınırları dışında bırakılmış; ancak gerekli görülen durumlarda genel hatlarıyla incelenmiş ve yer yer karşılaştırmalar yapılmıştır. Bir sonraki adımda, tezi sınırlandırdığımız Paris, Barselona ve Tortosa Münazaraları ve bu münazaraların kayıtları hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Münazara dönemlerini ve kayıtların içeriklerini analiz ettiğimizde, münazaralardaki ortak referans kaynağının ağırlıklı olarak Talmud olduğunu ve Talmud'a yönelik yaklaşımların münazaranın tertibinde ve içerikte belirleyici olduğunu tespit ettik. Bundan hareketle hem Yahudi hem de Hıristiyan gelenekte Talmud'un konumu hususunda bazı bilgilerin verilmesi gereği ortaya çıktı. Bilhassa Hıristiyanların

[3] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016), 31.

Talmud'a yaklaşımında radikal değişimler yaşanmış ve bu kırılmalar doğrudan münazaralara yansımış, hatta münazara sonrasındaki ilişkilere de birtakım tesirleri olmuştur. Bundan dolayı ilgili kısımda Hıristiyanların Talmud'a bakışı üzerinde detaylı olarak durulmuştur.

Çalışmamızın ana gövdesini oluşturan ikinci ve üçüncü bölümde ise nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ve içerik analizi yöntemleri kullanılmıştır. Doküman analizi, araştırılmak istenen olgu ve olaylara ilişkin yazılı belge/kayıtları ayrıntılı ve sistematik olarak incelemeyi hedeflemektedir.[4] Bu yöntem uygulanırken öncelikle hangi dokümanların inceleneceğini belirleyen bir kriter ihdas edilmekte ve kritere uygun dokümanlara ulaşılmaktadır. Elde edilen dokümanların orjinalliği kontrol edildikten sonra, dokümanlar okunup analiz edilmekte ve analiz aşamasından elde edilen bulgularla temel analiz alanları belirlenmektedir.[5] Bu metodun işleyişi gereği çalışmamızda öncelikle araştırmaya konu edilecek dokümanlar için bir ölçüt belirlenmiş ve Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında Orta Çağ'da gerçekleşen münazaralar arasında yalnızca İbranice orijinal kayıtları günümüze ulaşanlar tespit edilmiştir. Bunlar Paris, Barselona ve Tortosa Münazaralarıdır. İkinci aşamada münazaraların İbranice edisyonlarına ulaşılmış ve içlerinden orijinal ve muteber kabul edilen nüshalar tespit edilmiştir. Kayıtlar okunarak temel analiz kategorileri oluşturulmuştur. Bu aşamada, Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki temel ayrışma noktalarından olan Mesih anlayışı ve İsa hakkındaki tartışmaların münazaralarda ortak ve ağırlıklı olarak işlendiği görüldüğü için bu iki mesele çalışmamızın ana temaları olarak belirlenmiştir. Ayrıca mezkûr tartışmaların çoğunlukla Talmud ekseninde yapıldığı gözlenmiştir. Dolayısıyla araştırmamızdaki bölümleme tercihi bu kategoriler üzerine inşa edilmiştir. Sonraki aşamada çalışmamızda kullanılacak ikinci araştırma yöntemi olan içerik analizinden yararlanılmıştır. İçerik analizinde daha önce yapılmış olan analiz işlemi derinleştirilir ve olay ve olgular arasında tematik analiz kategorileri oluşturulur. Belirlenen temalar içerisinde ilgili veriler kodlanarak anlamlı bir bütüne ulaşılır. Bu aşamada ortaya çıkan

4 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189; Bilgen Kıral, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 173.

5 Kıral, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", 181.

bulgular yorumlanır ve sonuçlar çıkarılır.[6] Bu minvalde, çalışmamızın gövdesini oluşturan İsa ve Mesih Tartışmaları kategorilerinde münazaralarda konuya ilişkin yapılan tartışmalar işlenip tematik kategoriler geliştirilmiş ve eldeki veriler kodlanarak kendi içerisinde bir bütünlüğe sahip bölümler oluşturulmuştur. Her bir tematik kategoriye ait bulgular tahlil ve tenkit edilmiş ve ulaşılan sonuçlar açıklanmıştır.

Zikredilen metodlar çerçevesinde ikinci bölümde, Talmud'da İsa ile ilişkilendirilen pasajlar özelinde münazaralardaki tartışmalar ele alınmıştır. Bu tartışmalar sınırlı miktarda Tanah; buna mukabil ağırlıklı olarak Talmud ve Midraşlar üzerinden yürütülmüştür. İşlenen konular, münazaralardaki hâkim tavır nedeniyle, Talmud'daki İsa ile Hıristiyanların İsa'sının kastedilip kastedilmediği çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Bu tartışmalara girilmeden önce, her iki geleneğin konuya ilişkin referansları ve meseleye yaklaşımı öncelikli olarak verilmiştir. Akabinde çoğunlukla Hıristiyan temsilcinin argümanı/iddiası ve Yahudi kesimin bu iddiaya karşı yaptığı savunması ele alınmış; iddia ve cevapların doğruluk (referans kaynağı vs.) ve tutarlılık durumları yardımcı kaynaklara yapılan müracaatla irdelenmeye çalışılmıştır. Ele alınan konulara ilişkin önceki araştırmacıların tespitleri aktarılmış ve varsa yeni açıklama ve önerilerde bulunulmuştur. Bu bölümde Talmud'da İsa adıyla geçen pasajların tamamı değil, yalnızca münazaralarda gündeme getirilen pasajlar ve ilgili tartışma konuları işlenmiştir. Fakat ihtiyaç hissedilen yerlerde, argümanı desteklemek/çürütmek için, münazaraların dışında kalan Talmud'daki İsa pasajlarına da kısaca değinilmiştir. Üçüncü bölümde aynı metod sürdürülmüş ve münazaralarda geçen Mesih hakkındaki tartışmalar ele alınmıştır. Bu bölümde Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinde sıklıkla gündeme getirilen Mesih'in beşerî ya da ilâhî doğası tartışması, Mesih'in gelip gelmemiş olması meselesi, geliş vaktine ilişkin Tanah ya da Talmud'a dayandırılan tahminlerle münazaralarda geçen iddia ve tartışmalar ayrıntılı olarak işlenmiştir.

C) Araştırmanın Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi

Araştırmada münazaraların Yahudi yazarlar tarafından tutulan İbranice kayıtları birincil kaynak hükmündedir. Buna ek olarak İbranice kayıtların esas alındığı İngilizce ve Türkçe çevirilerden de yararlanılmıştır.

---

[6] Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt (ed.), *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 242-252.

Paris'te yapılan dinî münazaraya ilişkin 1873 tarihli Grunbaum'un İbranice kaydı aslî kaynak olarak kullanılmıştır.[7] Yardımcı kaynak mahiyetinde ikinci bir İbranice edisyon[8] ve tartışma metninin İngilizce çevirisi olarak John Friedman'ın eserinden yararlanılmıştır.[9] Friedman'ın çevirisi İbranice metindeki anlaşılması zor kısımlarda yardımcı olmanın yanı sıra, münazara içerisinde Tevrat'tan ve Talmud'dan yapılan alıntılara ve onların açık künyelerine dipnotlarda yer vermesi sebebiyle, araştırmamızı kolaylaştırmıştır. Çünkü Grunbaum'un İbranice nüshasında ilgili yerlerde hem söz konusu atfın tamamı bulunmamakta hem de atıfların künyeleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir.

İbranice metinde sıklıkla Talmud'un orijinal Aramice ifadelerine yer verildiğinden, bu pasajların tespitinde ve anlaşılmasında da İngilizce metin faydalı olmuştur. Bundan başka, metinde verilen ve sözlüklerde karşılığı bulunamayan bazı kısaltmalarda öncelikle diğer İbranice edisyondan ve akabinde İngilizce metinden istifade edilmiştir. Buna örnek sadedinde Grunbaum nüshasında metinde daha önce kullanılmış olan bazı ifadeler, ikinci ve sonraki geçtiği yerlerde ilk harfleri kullanılarak kısaltılmıştır. Örneğin sekizinci sayfada geçen על שפיכת דמים (kan dökme) ifadesi dokuzuncu sayfada yalnızca kelimelerin ilk harflerini kullanmak suretiyle (עש"ד) kısaltılarak verilmiştir. Diğer İbranice edisyonda ise kısaltmalar nadiren tercih edilmiş ve ifadeler çoğunlukla açıkça yazılmıştır. Tercih edilen bu tarz sayesinde metin daha rahat anlaşılır hâle gelmiştir.

Barselona Münazarası için öncelikli olarak, Moşe ben Nahman'a ait İbranice kayıt esas alınarak, Büşra Şahin tarafından titizlikle hazırlanan Türkçe çeviriye[10] müracaat edilmiş ve akabinde Chavel'in münazaraya ilişkin İbranice edisyonu[11] ve İngilizce çevirisinden[12] faydalanılmıştır. Bunlara ilave olarak bu konudaki uzmanlıkları alanın araştırmacıları tarafından teyit edilmiş olan bazı akademisyenlerin çalışmalarından da faydalanılmıştır. Hyam Maccoby ve Cecil Roth'un çalışmaları

---

7 Samuel Grunbaum (ed.), *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris* (Thorn: C. Dombrowski, 1873).

8 Yehiel ben Yosef, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris* (Lvov, 1928).

9 John Friedman vd., *The Trial of the Talmud: Paris, 1240* (Toronto: PIMS, 2012).

10 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", çev. Büşra Şahin, *Oksident* 1/2 (2019), 237-272.

11 Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, thk. Charles B. Chavel (Kudüs: Mosad Rav Kok, 1963), 302-320.

12 Nachmanides, *Writings of The Ramban*, çev. Rabbi Charles B. Chavel (New York: Shilo Publishing House, 2009).

öncelikli olarak istifade edilen kaynaklardandır. Bilhassa her üç münazaranın İngilizce çevirisini ve belli ölçülerde analizini içerdiği için, Hyam Maccoby'nin eserine sıklıkla müracaat edilmiştir.

Tortosa Münazarası için Şlomo ibn Virga'nın eserindeki İbranice kayıt birincil kaynak olarak tercih edilmiştir.[13] Yardımcı kaynak olarak ise İbranice münazara kaydının Maccoby'nin eserindeki İngilizce çevirisinden faydalanılmıştır.[14] Çalışmada belirlenen usûl gereği Paris ve Tortosa Münazaraları referans gösterilirken aynı dipnot içerisinde hem İbranice asıl metne hem de ilgili yerin İngilizce çevirideki karşılığına; Barselona Münazarası için ise öncelikle Türkçe çeviriye ve akabinde İbranice kayıttaki sayfa bilgisine gönderme yapılmıştır.

Çalışma içerisinde Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihine Yahudi perspektifi açısından yaklaşılacağı için münazaraların Hıristiyanlar tarafından tutulmuş olan Latince kayıtları ikinci planda bırakılmıştır. İhtiyaç hissedilen bahislerde, bilhassa Yahudi temsilcilerin kayıtlarının yanlılığı ya da güvenilir olup olmadığı veyahut ilgili tartışmanın yapılıp yapılmadığı noktasında şüpheye düşülen kısımlarda, Latince kayıtların İngilizce çevirilerine müracaat edilmiş ve elde edilen veriler ilgili yerde okuyucuyla paylaşılarak karşılaştırmalar yapılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ikincil kaynak niteliğinde büyük ölçüde Peter Schäfer'in çalışmasından istifade edilmiştir. Schäfer eserinde İsa ile ilişkilendirilen Talmud pasajlarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu hususta geçmişten günümüze gelen iddialar, onların tutarlılık dereceleri bilimsel olarak masaya yatırılmaktadır. Ayrıca pasajlar arasında Kudüs ve Babil Talmudu üzerinden karşılaştırmalar yapılmakta ve bilhassa Talmud edisyonlarındaki (sansür gibi sebeplere bağlı) farklılıklara değinilmektedir. İkinci bölümde ayrıca, pek çok Apokrif İncili Türkçeye çevirerek Dinler Tarihi alanına katkıda bulunan Ekrem Sarıkçıoğlu'nun eserinden ziyadesiyle istifade edilmiştir.[15]

Üçüncü bölümde ilmî bir titizlik ve disiplinle çok sayıda klâsik kaynağa doğrudan müracaat edilerek hazırlanmış olan Yasin Meral'in iki çalışmasına sıklıkla

---

13 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda* (Kudüs: Bne Issakhar Institute, 1991).
14 Maccoby, *Judaism on Trial*.
15 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016).

başvurulmuş ve eserlerinden istifade edilmiştir.[16] Münazaralarda kullanılan bazı Talmud pasajlarının anlaşılması ve çeviri metinlerin teyit edilmesi ve desteklenmesinde bu eserlerin katkısı fazladır. Araştırmamız esnasında sıklıkla Talmud pasajlarına değinilmiştir. Bu konuda erişim kolaylığı ve muhteva kalitesi dolayısıyla Sefaria[17] sitesindeki çevrimiçi Talmud külliyatından ve Midraşlardan yararlanılmıştır. Bu site Talmud'un İbranice ve İngilizce çevirilerini, sözlük ve yorum desteğiyle ilgililere sunmaktadır. Dipnotlarda künyesi verilen bütün Talmud ve Midraş referansları bu sitedeki düzene göre yazılmıştır.

Çalışmamıza başlarken araştırma konumuza yönelik Türkçe çalışmaların kısıtlı olduğu tespit edilmişti. Fakat doktora çalışmalarının tamamlanma süreçleri düşünüldüğünde, geçen zaman zarfında konu ile doğrudan/dolaylı ilgili olan bazı eserler yayınlanmıştır. Kendilerinden istifade ettiğimiz bu çalışmaları zikretmenin yerinde olacağını düşündük.

Seda Özmen'in hazırlamış olduğu "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması"[18] başlıklı çalışma, Paris Münazarası özelinde Talmud'un yargılanma ve yakılma sürecini işlemektedir. Bu makalede ele alınan Paris Münazarası, Talmud'a yönelik Hıristiyan yaklaşımı ve yaşanan sürece ilişkin meseleler çalışmamızın birinci bölümünde yer verilen başlık (B) 2) a) Paris Münazarası [Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris]) ile pek çok açıdan benzeşmektedir. Çalışmamız içerisinde ikinci bölümde ayrıntılı olarak işlenen Talmud'daki İsa'ya dair tartışmalar ise makalede 452-455 sayfaları arasında oldukça kısa bir şekilde yer almaktadır. Tartışmalar, münazaranın Yahudi kaydının İngilizce çevirisi ve münazaraya dair diğer Latince belgelerin İngilizce çevirileri esas alınarak okuyucuya sunulmaktadır. Makale birkaç tespit dışında tartışmadaki iddia ve itirazların (İsa aleyhine) mahiyetine ilişkin izahlar/çıkarımlar barındırmamaktadır. Çünkü konusu ve sınırları gereği makalede böyle bir ihtiyaç hissedilmemiştir. Yazarın asıl gayesi öünazarada Talmud'a sunulan itirazları (yalnızca İsa ile ilgili olanları değil, tamamını), Yahudi temsilcilerin

---

16 Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019); Yasin Meral, *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

17 https://www.sefaria.org/texts (Erişim tarihi: 17.08.2021). Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz'a ait 42 ciltlik Talmud metninin tamamı bu siteyle birlikte dijital ortama aktarılmıştır.

18 Seda Özmen, "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması", *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2021), 432-461.

cevaplarını aktarmak ve Talmud'un yakılmasına sürükleyen süreci gözler önüne sermektir.

Kenan Has ve Arzu Cebe'nin hazırlamış olduğu "Talmud Geleneğinde İsa'nın İz Düşümleri"[19] başlıklı çalışmada, Talmud'da İsa ile ilişkilendirilen pasajların Türkçe çevirilerine ve bir kısmının analizine yer verilmektedir. Bu çalışma, İsa hakkındaki Talmud pasajlarının İbranice metni ve birebir Türkçe karşılıklarının bir arada sunulması açısından alana önemli bir katkı sağlamaktadır. Söz konusu çalışmanın tarzı ve içeriğini, ikinci bölümümüzden ayıran bazı hususlar vardır. Öncelikle Has ve Cebe, çalışmalarında Talmud'da yer alan İsa pasajlarını ele almıştır. Bununla birlikte, bizim çalışmamız münazara özelinde Talmud'da İsa'yı (Hıristiyan iddiaları ve Yahudi karşılıkları açısından) işlediğinden, çalışmamızda Talmud'da yer alan bütün pasajlara değinilmemiştir. Bu bakımdan Talmud'da İsa portresinin tamamını görebilmek açısından Has ve Cebe'nin çalışmasından istifade edilebilir. Diğer bir husus, çalışmamız içerisinde Talmud'daki İsa'ya ilişkin bilgilerin İnciller ve Apokriflere müracaat edilerek irdelenmiş olmasıdır. Has ve Cebe ise özet bölümünde belirttikleri şekilde daha çok Talmud pasajlarına ve Talmud'un İsa konusunda kaynaklık teşkil edip etmeyeceğine odaklanmıştır.

Zafer Duygu'nun "*İsa, Pavlus, İnciller*"[20] adlı çalışmasında İsa'nın Hıristiyan kaynakları dışındaki varlığını göstermek amacıyla Talmud mercek altına alınmış ve Has ile Cebe'nin çalışmasında olduğu gibi Talmud'daki İsa pasajlarına (kısa özet hâlinde) eserin bir bölümünde yer verilmiştir. Bu çalışma da, İsa için çizilen tablo ve başvurulan kaynakların zenginliği ve çeşitliliği açısından İsa araştırmalarına katkı sağlamaktadır. Talmud'daki İsa'ya ilişkin bu eserde görülen tek eksiklik doğrudan Talmud künyelerine yer verilmeyişidir. Talmud pasajlarının kısa özetleri, ikincil kaynaklar üzerinden ya da yanlarına parantez içinde yalnızca (Talmud) yazılarak bırakılmıştır. Bununla birlikte geniş hacimli (735 sayfa) olan bu eserde söz konusu kısmın oldukça sınırlı (104-114 arası/10 sayfa) olduğu dikkate alınırsa yazarın doğrudan Talmud'a müracaat etmeyiş nedeni anlaşılabilirdir. Buna ilave olarak eserde Has ve Cebe'nin çalışmasında olduğu gibi Talmud'daki İsa'nın Apokrif külliyattaki İsa ile ilişkisi aynı bahiste kurulmamış,

---

19 Kenan Has - Arzu Cebe, "Talmud Geleneğinde İsa'nın İz Düşümleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 239-259.

20 Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018).

Apokrif İncillere başka bir bölümde ‘Apokrif İncillerde İsa’ başlığı ile yer verilerek okuyucuya sunulmuştur. Dolayısıyla Talmud’daki İsa ile Kanonik ve Apokrif İncillerdeki İsa karşılaştırması bakımından çalışmamızın tarzı ve iddiası Duygu’nun eserinden farklıdır.

Araştırma esnasında birtakım zorluklarla karşılaşılmıştır. Talmud’a olan başvurunun sıklığı bu zorluklardan en önemlisi olarak zikredilebilir. Talmud’un derleniş ve nihai haline getiriliş süreci çok uzun yılları kapsamaktadır. Bazı tartışma konularında Talmud’daki ilgili pasajın yazıldığı tarihlerin bilinmesi önem arz etmektedir. Metne sonradan eklendiği/çıkarıldığı düşünülen ifadeler tarafların haklılık durumunu belirlemede oldukça önemlidir. Fakat bazı durumlarda bu imkândan mahrum kalınmıştır. Zira bütün Talmud edisyonlarının tespiti ve satır satır kontrolü bir doktora çalışmasının süresi ve sınırları açısından mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce bu tarz bir çalışmayı, geçmişten günümüze bütün Talmud edisyonlarının dijital ortamlara aktarılabildiği bir dönem ve ortamda yapmak mümkün olacaktır. Talmud’a müracaat konusunda karşılaşılan diğer bir zorluk, ağır dili ve İbranice-Aramice karışımı bir metin olmasından kaynaklanmıştır. İngilizce çeviri desteğiyle dahi anlamakta zorlanılan bazı ifadelerle karşılaşılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM:
YAHUDİ-HIRİSTİYAN İLİŞKİLERİ VE REDDİYE GELENEĞİNDE MÜNAZARALAR

A) Yahudi-Hıristiyan İlişkileri

Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki temel teolojik farklılıklardan biri Mesih hususunda ortaya çıkmaktadır. Yahudilere göre asırlardır gelmesi beklenen Mesih, Hıristiyanlara göre çoktan gelmiştir. Bununla birlikte söz konusu ayrımın İsa sonrası erken dönemde Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinde beklendiği kadar büyük yankı uyandırmadığı müşahede edilmektedir. Her iki taraf üzerinden mesele irdelendiğinde bu tabloda üç önemli hususun etkili olduğu anlaşılmaktadır. İlki erken dönemlerde Hıristiyanların/İsa ve takipçilerinin kendilerini Yahudilerden bağımsız olarak düşünmemeleridir. Haddi zatında İsa da ilk takipçileri de birer Yahudidir ve Yahudi gibi hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu açıdan başlangıçta Yahudi Kutsal Kitabına bağlılık ve ibadetlerine riayet son derece önemliydi. Dolayısıyla ayrışmayı keskinleştirecek bazı unsurlar zamanla ortaya çıkmış olsa da iki tarafın doğrudan çarpışmasını gerektirecek ortam ve nedenler henüz oluşmamıştır. İkinci unsur ise Yahudi cenah ile ilgilidir. İsa onların nezdinde, bilhassa o yüzyılda sıklıkla ortaya çıkan ancak İsrailoğulları'nın beklentilerini karşılayamayan sahte Mesih figürlerinden herhangi biri olarak düşünülmüştür. Diğer iki unsurdan daha etkili fakat daha dolaylı görülen üçüncü husus olarak, İsa sonrası erken dönemde Yahudilerin ya da Hıristiyanların siyasî erke sahip olmayışları öne sürülebilir. Zira Roma'nın Hıristiyanlığı kabulünden sonra siyasî bir güç elde eden Hıristiyanlar, Yahudilerle ilişkilerinde daha önce yeterince gündem/sorun olmayan meseleleri birer gerilim unsuru haline getirmiş olabilir.

İsa'nın öğretisinin Pavlus'un tesiriyle *gentile*lere açılması ve Yahudi ibadet ve hayat tarzından kısmî kopuşların başlamasıyla birlikte taraflar arasında ilk gerilimler yaşanmaya başlamıştır. Bu kopuşlar zamanla tarafların sınırlarını keskinleştirmiş ve İsa'nın çarmıha gerilme hadisesindeki Yahudi tesiri iddiası bile ikinci yüzyılda hatırlanarak yeniden gün yüzüne çıkartılmıştır. Bu süreçte Yahudiler, Sardis piskoposu Melito (ö.180) tarafından ilk kez Tanrı katili olmakla suçlanmaya başlamışlardır. Yahudilerin sayıca üstünlüğü ve Roma İmparatorluğu'ndaki konumu sebebiyle

Hıristiyanların seslerini çıkartmalarına yeterince izin verilmemiş, hatta Yahudilerin bazı Hıristiyanlara şiddet uyguladığı kayıtlara geçmiştir. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda resmî din hüviyeti kazanmasından sonra ise ilişkilerin dengesi ve boyutları daha karmaşık bir hâl almıştır. Bu kez de güç elde ettikçe yükselişe geçen Hıristiyanların Yahudiler üzerinde bazı sosyal ve dinî yaptırımlar uygulamaya başladıkları görülmektedir.[21] İnişli-çıkışlı bir görünüm sergileyen Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinde Yahudiler bazı küçük çaplı zayiatların yanı sıra, 1095 yılında Papa II. Urban'ın düzenlemiş olduğu I. Haçlı Seferi'nde[22] olduğu gibi çok sayıda Yahudi kayıpların verildiği aşırı tavırlarla da karşı karşıya kalmışlardır. Bu ve bunun gibi, asırlar boyunca maruz kaldıkları çeşitli suçlamalar[23] neticesinde Yahudiler, XIII. yüzyıldan itibaren zaten azınlık konumunda oldukları pek çok Batı Avrupa ülkesinde sıkıntılar yaşamışlar ve başka yerlere göç etmek zorunda kalmışlardır.[24]

Yahudi ve Hıristiyanlar arasında gerilimlerin arttığı dönemlerde, Hıristiyan devlet yöneticileri ya da ruhanî liderler, çareyi Yahudileri Hıristiyanlaştırmakta bulmuşlardır. Bu hususta çeşitli misyon politikaları izledikleri malumdur. Bu yöntemler arasında Hıristiyan inançlarına ilişkin vaazları dinlemeye zorlama gibi basit sayılabilecek yöntemlerin yanı sıra, zorunlu olarak vaftiz etme veya sürgün ya da ölüm arasında tercih yapma gibi bazı aşırı tavırların yer aldığı da bilinmektedir.[25]

---

21 Tablonun bu şekilde olması tarihçiler açısından şaşırtıcı bir durum değildir. Güç elde eden pek çok dinî mekanizma ve onların savunucuları, diğer din mensuplarını bir şekilde tehdit unsuru olarak algılamakta ve müdahale hakkı ve yetkisini kendisinde görebilmektedir. Dolayısıyla çalışma içerisinde sıklıkla vurgulanacak olan Hıristiyanların Yahudilere olan tutumları -her ne kadar tasvip edilmiyor olsa da- bu tarihsel gerçeklik üzerinden okunmalıdır. Bu minvalde Yahudilerin Haşmonayim Devleti süresince pagan Edomlulara olan baskıcı tutumları ve kendi dinlerine döndürme çabaları da aynı gerçeklik üzerinden değerlendirilmelidir. Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Köprü Kitaplar, 2013), 17.

22 I. Haçlı seferinin düzenleniş amacında Yahudileri katletmek yoktur, fakat netice itibarıyla çok sayıda Yahudi öldürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, çev. Cumhur Atay (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011), 24-36.

23 Kan iftirası, kara hummaya sebep olma, evharistiyadaki kutsal ekmeğe ve dolayısıyla Tanrı'nın bedenine zarar verme, Hıristiyanların su kaynaklarını zehirleme vb.

24 Kessler, *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 33-36; Rabi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, çev. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004), 178-183; Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, 43-50; Mehmet Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", *Bütün Yönleriyle Yahudilik*, ed. Asife Ünal vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 250, 251, 253.

25 Kessler, *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 36; Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages* (Littman Library Of Jewish Civilization, 2007), 1; Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 246-254.

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihinde, Yahudileri dönüştürmek ve yeni Hıristiyanlığa geçmiş olanların bu dinde kalıcı olmalarını sağlamak amacıyla iki grup arasında münazaralar düzenlendiği görülmektedir. Teklifin ya da katılım emrinin her daim Hıristiyan cenahtan geldiği bu tartışmalara çalışmanın ilerleyen kısımlarında yer verilecektir. Ancak öncesinde tartışmaların arka planının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı mülahazasıyla münazaraların gerçekleştirildiği bölgeler (Fransa ve İspanya) ve tarihsel süreci (1240-1414) hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

1) İspanya

Yahudilerin M.S. 1. yüzyıl gibi erken tarihlerden itibaren İspanya'ya gelmiş olabileceklerine ilişkin güçlü iddiaların olmasına karşın, İspanya'daki Yahudi varlığına dair en erken resmî kayıt 308 yılına aittir.[26] İspanya, 2. yüzyılda Hıristiyanlıkla tanışmış ve bu din Roma Devleti bünyesinde resmiyet kazandıktan sonra Hıristiyan müntesiplerinin sayısı giderek artmıştır. Bu aşamadan itibaren Yahudilere bazı baskılar yapıldığı bilinmektedir. Daha sonra bölgenin Vizigotların hâkimiyetine girmesiyle Yahudiler kısa bir süreliğine özgürlüklerine kavuşmuş olsalar da tablo yeniden eskiye dönmüş ve Vizigot krallar da onlardan ya bölgeyi terk etmelerini ya da Hıristiyanlığa geçmelerini talep etmeye başlamışlardır.[27] Bu durum 700'lü yıllara kadar devam etmiştir. Fakat Tarık b. Ziyad'ın bölgeyi fethetmesi ile dengeler değişmiştir. Çünkü baskılara bir çıkış yolu arayan Yahudiler ile bölgede kalıcı düzeyde hâkimiyet kurmak isteyen İslâm birlikleri arasındaki karşılıklı ihtiyaç, her iki grubu da birbiriyle uzlaşmaya sevk etmiştir. Tarık b. Ziyad ve birliklerinin bu fetihte Yahudilerin desteğini gördüğü yadsınamaz bir gerçek olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde Yahudilerin de İslâm yönetimi süresince bu desteğin karşılığını aldıkları, kendi ilmî ve kültürel yaşam standartlarını yükselttikleri bilinmektedir.[28]

---

[26] Yahudi gelenekte Babil Sürgünü'nden itibaren Yahudilerin bölgeye gelmiş olduğuna dair rivayetler mevcuttur. Geniş bilgi için bk. Sinan İlhan, "İspanya'da Yahudi Varlığının Menşei", *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi (İSTEM)* 8/15 (2010), 9-17; Ulaş Töre Sivrioğlu, "Vizigot İspanya'sında Yahudiler: Anti-Semitizm'in Erken Bir Örneği", *İsrailiyat* 4 (2019), 9.

[27] Vizigotlardaki bu tavır değişikliğinin, mensubu oldukları mezhebi (Aryanizm) terk ederek ana kitle Hıristiyanlığa dahil olduktan sonraya (589) denk gelmesi oldukça önemlidir. Bu durumla ilgili bazı iddialar için bk. Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 241, 242; Sivrioğlu, "Vizigot İspanya'sında Yahudiler", 12-16.

[28] Cihat Şeker, "İspanya'da Yahudiler'in ve Marranolar'ın Tarihi (XIII.-XIV. yy)", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/64 (2015), 145-155; Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 239, 240, 242, 243.

13. yüzyıldan itibaren ise Hıristiyanlar yeniden bölgeyi ele geçirmeye başlamışlardır. Başlangıçta Yahudi-Hıristiyan ilişkileri daha önce İslâm birliklerinin bölgeye gelişinde olduğu gibi belli çıkarlar ekseninde oldukça dengeli seyretmiştir. Yahudiler dinî vecibelerini yerine getirme hususunda herhangi bir sorunla karşılaşmamış ve hemen her çeşit meslek grubunda çalışabilmişlerdir. Bu durum, 14. yüzyılın ilk yarısına kadar bu şekilde devam etmiştir. Daha sonraki süreçte ise hızla yükselen bir Yahudi karşıtlığı görülmüştür. Öncelikle Yahudiler, sürekli artan ekonomik düzeyleri ve siyasî mevkilerdeki görünürlüğü, dinî bakımdan ikincil konumda ve tebaa olma gereklilikleri gibi çeşitli gerekçelerle bazı kısıtlamalara tabi tutulmuşlardır. Yetki alanları azaltılmış ve kamu görevlerindeki birtakım işlerinden azledilmişlerdir.

1390 yılı ve akabinde İspanya'da Yahudi karşıtı hareketler iyice artmış, kralların ya da Hıristiyan din adamlarının bireysel tavırlarına (bazen lehte bazen aleyhte) ilave olarak Yahudiler, hem kilise ve devletin hem de halkın kitlesel reaksiyonlarına (sinagogları kiliseye dönüştürme/yakma, yağmalama gibi) maruz kalmaya başlamıştır. Yahudilikten Hıristiyanlığa geçme konusunda ısrarın ve baskının bu dönemde doruğa ulaştığı görülmektedir.[29] Daha önce de işaret edildiği üzere, bu tarihlerde yaşanan kara veba gibi insanlığı tehdit eden salgınlar dahi Yahudilerle ilişkilendirilmiş ve Yahudiler içme sularına zehir kattıkları gerekçesiyle de sık sık suçlanmışlardır. Artan baskılar nedeniyle Yahudilerin bir kısmı çeşitli bölgelere kaçma girişimlerinde bulunmuşlardır. Bir kısmı ise gönüllü olarak ya da zorla vaftiz edilerek Hıristiyanlığa geçmiştir. Yaşanan din değiştirme, can güvenliği endişesinin yanı sıra, sosyal-maddî olanakların kaybına dair korkulardan, yeni dinin getireceği imkânlardan faydalanmaya kadar pek çok gerekçeye dayandırılmaktadır. Bu süreç, daha sonra çeşitli isimlerle anılacak olan farklı bir zümrenin oluşmasına da neden olmuştur. Çünkü kendi istekleri ile değil de baskıyla Yahudilikten Hıristiyanlığa geçenlerin bir kısmı, görünürde Hıristiyan (Katolik) kimliği taşırken, gizliden gizliye eski dininin gereklerini yerine getirmeye devam etmiştir. Bu kimseler bölgede yaşayan Hıristiyanlar tarafından İspanyolca bir tabirle *marrano* olarak isimlendirilmiştir. Kelimenin esas karşılığının *domuz* olduğu

[29] 1391 yılında Sevilla'da yaşanan süreç ilk örneklerden biri olması bakımından oldukça önemlidir. Bu bölgedeki Yahudi cemaati yaralama ve öldürme girişimlerine maruz kalmış ve kurtulanların bir kısmı çareyi Hıristiyanlığa geçmekte bulmuştur. Mahmut Salihoğlu, "Marranolar ve Dini İnançları", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 108; 1391 yılında yaşanan diğer saldırı girişimleri için bk. Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 253-254.

bilinmekte ve Yahudiler için sevimsiz olan bu ismin kasıtlı olarak ve onların sahteliğini vurgulamak amacıyla tercih edildiği düşünülmektedir.[30] Başlangıç itibarıyla bu kavram yalnızca gizli Yahudilere işaret etmek için kullanılmışken, zamanla Hıristiyanlığa geçen bütün Yahudileri kapsayan bir anlam genişlemesine uğramıştır. Hıristiyanlığa geçen kişiler için yaygın olarak kullanılan diğer bir kavram da *konverso*dur. Yahudi geleneğinde ise bu kavramlar yerine İbranice *anusim*[31] ifadesi tercih edilmektedir.[32]

İspanya'da sayıları gittikçe artan Marranolar Hıristiyan nüfusuna hizmet ediyor gibi görünse de hakikatte gizli Yahudilerin sayısının da artıyor olması tehlikeli görülmeye başlanmış ve bu kesim Yahudilerden daha fazla takibata uğramıştır. Daha önce zikredilen nedenler (Tanrı katili suçlamaları, kan iftirası gibi), diğer birtakım gerekçelerle (Talmud'un Yahudi dünyasındaki konumu ve içeriğindeki Hıristiyanlık aleyhine tutumları gibi) birlikte düşünülerek 1263 yılında Barselona'da, 1413-1414 yılları arasında Tortosa'da olmak üzere iki münazara düzenlenmiştir.[33] Her iki münazarada da Hıristiyan cenah çeşitli avantajlar elde etmiş olsa da Yahudilerin tamamı dönüştürülemediğinden/dönüştürülemeyeceğinden gerilimli tablo canlılığını muhafaza etmeye devam etmiştir.

Netice itibarıyla yaşanan dinî dönüşümlerin göstermelik oluşu, bu kimselerin Yahudilerle olan irtibatına bağlanmış ve bu kripto Yahudilere yönelik engizisyon takibatı başlatılmıştır. Şüpheli şahıslar şahitlerle belirlenmiş ve cezalandırılmıştır.[34] Bunun da yeterli olmadığı görüldüğünde ise 1492 yılında Kral Ferdinand ve Kraliçe

---

30 Salihoğlu, "Marranolar ve Dini İnançları", 106.

31 Kelime anlamı itibarıyla bir şey yapmaya zorlanan anlamında kulanılmaktadır. Terim anlamıyla başka bir dine geçmek zorunda kalan, fakat gizlice Yahudi geleneklerini muhafaza etmeye ve çocuklarına öğretmeye çalışan Yahudiler ifade edilmektedir. Bu kavramla çoğunlukla İspanya'daki Engizisyon sürecinde Hıristiyanlığa geçen İspanyol ve Portekiz Yahudileri kastedilmektedir. Joyce Eisenberg - Ellen Scolnic, "Anusim", *The JPS Dictionary of Jewish Words* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2001), 7.

32 William D. Phillips - Carla Rahn Phillips, *İspanya'nın Kısa Tarihi*, çev. Tuna Erkmen (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016), 112; Salihoğlu, "Marranolar ve Dini İnançları", 106, 107; Şeker, "İspanya'da Yahudiler'in ve Marranolar'ın Tarihi", 143-145, 155; Kessler, *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 183; Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 244-246, 252-254.

33 Çalışmanın ilerleyen kısımlarında münazaralara ilişkin ayrıntılı bilgi verilecektir.

34 Başlangıçta Engizisyonların hedefinde Yahudiler olmasa da bilhassa konversoların samimi olup olmadıklarını anlamak isteyen Kilise'nin müdahalesiyle onlar da hedef kitleye dahil edilmiştir. Çünkü Kilise nezdinde ne gerekçeyle olursa olsun vaftiz edilmiş kişi, eski dinine geri dönemezdi. Bu tavır en büyük günahlardan biri olarak görülmekteydi. Kessler, *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 183-184.

İsabella tarafından bir ferman yayınlanmış ve Yahudilerin tamamının İspanya'dan çıkarılmasına karar verilmiştir. Bu sürgünün, sonraki asırları etkileyecek pek çok sosyal, siyasî, dinî ve ekonomik sonuçları olacaktır. Söz konusu fermanın içeriğinde Yahudileri sürgün etmenin esas sebebi olarak, Yahudilerin Hıristiyanlara ve Hıristiyanlığa yeni geçmiş olanlara verdiği zarar açık bir şekilde vurgulanmıştır. Sürgün talimatlarına göre Hıristiyanlığı seçen Yahudiler bölgede kalacaklar, Yahudilikte ısrarcı olanlar ülkeden çıkarılacaklardır. Talimatın doğal bir sonucu olarak bu süreçte çok sayıda Yahudi, Hıristiyan olmuştur.[35]

2) Fransa

XI. yüzyıldan itibaren dinî, siyasî, ekonomik ve toplumsal gerekçelerle Yahudilerin millî ve dinî kimlikleri hususunda Hıristiyanlar nezdinde bir farkındalık oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu duruma, göreve gelen kralların aşırı dindar tavırları da eklendiğinde mevcut tablo Yahudiler açısından giderek zorlaşmıştır. Bu tablonun bir sonucu olarak XI. ve XII. yüzyıllarda düzenlenen Haçlı Seferleri'nde Müslümanların yanı sıra Tanrı katili olarak görülen Yahudilerin de hedef kitle hâline geldiğini söylemek mümkündür.[36]

Fransa Kralı II. Philip (ö. 1223) döneminde Yahudiler toplu olarak sürgüne zorlanmış (1182) ve bölge içerisindeki tüm mallarına el konulmuştur. 1198'de geri dönmelerine izin verilmiş, fakat bu kez de ağır vergilere maruz kalmışlardır. Farklı krallıklar döneminde de benzer uygulamalarla karşılaşılmıştır. Bilhassa Yahudilerin Hıristiyanlaştırılması veya sürülmesi hususunda oldukça katı bir tutum sergileyen IX. Louis (ö. 1270), aşırı Hıristiyan dindarlığıyla Yahudileri zor durumda bırakmıştır. Dinî baskının yanı sıra Yahudilere yönelik bazı ekonomik olumsuzluklar da yaşanmıştır. İspanya'daki tabloya benzer şekilde, Yahudilerin artan ekonomik düzeyleri ve tefecilik uygulamaları da Hıristiyan yönetimleri rahatsız etmiştir. Aynı şekilde yönetim kademelerinde ve toplumda fazlaca görünür olmaları da sakıncalı bulunmuştur. Üstelik bu hususta Kutsal Kitap referansları olduğu iddia edilmiştir. Yaratılış kitabında geçen

---

35 Salihoğlu, "Marranolar ve Dini İnançları", 108, 109; Phillips - Phillips, *İspanya'nın Kısa Tarihi*, 113, 114; Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 254, 255; Şeker, "İspanya'da Yahudiler'in ve Marranolar'ın Tarihi", 171.

36 Daha önce ifade edildiği üzere I. Haçlı Seferi'nin asıl gayesi İspanya'daki Müslümanlara saldırı iken, Güney Fransa'da bulunan Yahudiler de bu seferden payını almış ve zarar görmüştür. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 41.

iki ulus düşüncesi ve bu uluslardan büyük olanın/eski olanın (Yahudilerin) küçüğüne (Hıristiyanlara) hizmet edeceği ifadesi[37], Yahudilerin Hıristiyanlar üzerinde kontrol sahibi olmamaları gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.[38]

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri hususunda üzerinde durulması gereken diğer bir husus, Kilise'nin Yahudilere karşı genel yaklaşımının ne olduğudur. Genel olarak Kilise'nin kralların takındığı bu aşırılıklara müdahale ettiği ve onları engelleme girişiminde bulunduğu görülmektedir. Papa ve Papalık uygulamalarının bu sürece doğrudan katkıda bulunduğu durumlardan bahsedilebilir. Yönetimde olan Papa'nın karakteri ve Yahudiliğe olan yaklaşımında değişkenlikler olmakla birlikte bilhassa Orta Çağ Papaları genellikle, Augustine'in teolojisindeki Yahudilerin, Tanrı'nın kurtuluş planındaki özel konumu olduğu ve dolayısıyla korunmaları gerektiği düşüncesine bağlı kalmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan 5. yüzyıldaki Theodosian Yasası'na[39] önem atfedilmiştir. Bununla birlikte, Yahudilerin Hıristiyanlardan daha aşağı konumda olmaları hususunda ısrarcı oldukları unutulmamalıdır. Daha önce bahsi geçen dinî referanslara (Yaratılış 25:23 gibi) işaretle bu hususun gereğinin yerine getirilmesi için yönetimlere müdahale ettikleri bilinmektedir.[40]

Paris Münazarası'nın yapıldığı tarihler (1240) Kilise'nin Yahudileri (aynı zamanda Müslümanları) yakın takibe aldığı yıllardır. Bilhassa Hıristiyanlığa geçmiş Yahudilerin getirmiş olduğu Yahudi geleneğine ilişkin ilk elden bilgiler Hıristiyanların, Yahudilerin dinî literatürü ve yaşam tarzı hakkında kısa zamanda ve detaylı bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Bu minvalde Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yüzyıllardır devam eden ihtilaf bağlamında Hıristiyanların eline yeni bir koz geçmiş ve misyon

---

37 Rab onu şöyle yanıtladı: "Rahminde iki ulus var, senden iki ayrı halk doğacak, biri öbüründen güçlü olacak, büyüğü küçüğüne hizmet edecek" (Yaratılış 25:23).

38 David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979), 17-19; Jacob Rader Marcus - Marc Saperstein, *The Jews in Christian Europe* (New York: Hebrew Union College Press, 2015), 136; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 41-44.

39 Theodosian Code (438). Bu yasaya göre bazı kısıtlamalara tabi tutulmuş olsalar da Yahudilerin kendi dinlerini yaşamaları konusunda bir serbestiyet söz konusudur. Bir nevi Yahudilik resmî dinlerden biri olarak görülmeye devam etmiştir. Kessler, *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 90.

40 Rebecca Rist, "Through Jewish Eyes: Polemical Literature and the Medieval Papacy", *History* 98/5 (333) (2013), 643. Yahudi Reddiyelerinde Papalık uygulamalarına ve mevcut Papalara dair bilgilerin analizi için bk. 644-662. Orta Çağ'daki Papaların uygulamalarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Robert Chazan, *Church, State, and Jew in the Middle Ages* (New Jersey: Behrman House, 1980).

çalışmaları bu yeni bilgi birikimi üzerinden şekillenmeye başlamıştır.[41] Yahudilikten dönme Hıristiyanların bu katkısına ek olarak misyonerlik faaliyetleri açısından, 13. yüzyılda kurulmuş olan Dominiken ve Fransisken tarikatlarının sürece katkısına da işaret edilmelidir.[42] Bilhassa Dominikenlerin sürekli artan nüfuzunun, kurdukları akademilerin ve geliştirdikleri yeni misyon yöntemlerinin Yahudilerle olan ilişkiler ve düzenlenen münazaralardaki etkisi hakkında çalışmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı bilgi verilecektir.

B) Hıristiyanlık Karşıtı Yahudi Reddiye Geleneği ve Münazaralar (*Vikuah*)

Geçmişten günümüze Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin sağlıklı bir tespitini yapabilmek adına bilhassa son yarım asırda reddiye literatürüne karşı yoğun bir ilginin olduğu görülmektedir. Bu metinlerde taraflar kendi dinî yapılarını 'öteki'nin dinî geleneği ya da uygulamaları üzerinden sağlamlaştırmaya çalıştığından içerikte her iki (ya da üç) din hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Zira söz konusu dinlere ait literatür; yazıldığı tarih ve coğrafya, dönemin dinî/siyasî ve sosyal dinamiklerinden oldukça etkilenmiştir.

Hıristiyanlık, Yahudilik ile olan organik bağı nedeniyle, varlığını kanıtlama ve istikrar sağlama noktasında kendinden öncekini reddetmeye ihtiyaç duymaktadır. Bunun bir izdüşümü olarak, Hıristiyanların, Yahudi inancına yönelik itirazlarını erken dönemlerden itibaren dile getirdikleri bilinmektedir. Fakat Yahudiler (en azından erken dönemlerde), bu tarz bir iç motivasyona sahip olmadıkları için onların itiraz ve eleştirilerinin sayıca daha az ve şiddetinin daha düşük olduğu görülmektedir. 12. yüzyıla kadar bazı müstakil reddiyelerden (*Toledot Yeşu* gibi[43]) bahsedilmekle birlikte,

---

41 Chazan, *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, 221, 222.

42 İtalya ve İspanya menşeli olan her iki tarikat da gezici vaizlik gibi çeşitli misyonerlik yöntemlerinde aktif olmakla birlikte, Dominikenlerin Katolik Kilisesi içerisindeki rolü diğerine göre daha baskın görünmektedir. Öyle ki Hıristiyanlık tarihi açısından oldukça önemli olan Engizisyon sürecinde idare büyük ölçüde kendilerine aittir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında Kilise'nin ve hatta zaman zaman kralların kararlarında dahi etkili oldukları görülecektir. Geniş bilgi için bk. Muhammet Tarakçı, "Fransisken ve Dominiken Tarikatları", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2009), 6/829-833; Ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Ocak, *Dominiken Tarikatının Katolik Kilise Eklesiastik Yapılanmasındaki Yeri ve Önemi* (İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

43 *Toledot Yeşu*, İsa'ya dair halk söylencelerinin bir araya getirildiği metinlerden oluşan bir literatür olarak düşünülebilir. Bu literatüre dair klâsik metinler ve İngilizce çevirilerin bir arada sunulduğu derli toplu bir çalışma için bk. Michael Meerson - Peter Schäfer, *Toledot Yeshu: The Life Story of*

reddiyelerin çoğunluğu dağınık hâlde olan eleştirilerden müteşekkildir. Fakat söz konusu literatür, hem içeriğin yetersizliği hem de dağınıklığı yüzünden, Yahudi-Hıristiyan münasabetlerine ilişkin bir tablo çıkarmaya çalışmak açısından oldukça sınırlıdır ve hâlâ yeterince keşfedilememiştir. Dolayısıyla araştırmacılar Yahudi reddiye geleneği tarihini içerik, kaynak, argümantasyon yöntemi gibi koşulları göz önünde bulundurarak 12. yüzyılla başlatmakta ve bu dönem ve sonrasına ait çalışmalara daha çok odaklanmaktadırlar.[44]

Hıristiyanlar açısından ise her ne kadar erken dönemlerden itibaren başlamış olsa da reddiye yazımı yönünden en zengin dönemin 12. ve 13. yüzyıllara denk geldiği görülmektedir. Bu dönemlerde Petrus Alfonsi[45] (ö. 1140) ve Peter the Venerable[46] (ö. 1156) gibi isimler Yahudiliğin reddine ilişkin eserler kaleme almışlardır. Öte yandan 13. yüzyılla birlikte, Hıristiyanlık karşıtı Yahudi reddiye geleneği de iyice zenginleşmiştir.[47] Bu tabloya bakıldığında her iki geleneğin de hem karşılıklı etkileşim nedeniyle hem de coğrafyanın ve yaşanılan tarihî dönemin entelektüel seviyesiyle doğrudan ilişkili olarak hemen hemen aynı dönemlerde/dönemlerden itibaren bu yolu daha sistemli ve aktif bir şekilde tercih ettiği veya mecbur kaldığı anlaşılmaktadır.

1) Yahudi Reddiye Literatürü

Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneği, tarihsel süreç ve coğrafya açısından oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir ve çalışılmaya muhtaçtır. Bu geleneğin kapalı kalan pek çok yönü bulunmaktadır. Bununla birlikte şimdiye kadar keşfedilmiş ve incelenmiş reddiyeler ve çalışmalar üzerinden belli başlı çıkarımlar yapmak elbette mümkündür. Yahudilerin Hıristiyanlara yazdığı reddiyeler kronolojik olarak incelendiğinde başlangıçta eleştirilerin çok yönlü olmadığı ve çeşitlilik arz etmediği söylenebilir. Genellikle belli başlı konular üzerinde suçlama ve (aslında daha çok) savunma yapılmaktadır. Ele alınan konularda çoğunlukla Hıristiyanların Yahudilere yöneltmiş

Jesus-Introduction and Translation (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014); Michael Meerson - Peter Schäfer, *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus-Critical Edition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

44 Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, 4; Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 1, 2; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 1.

45 Petrus Alfonsi, *Dialogue Against the Jews*, çev. Irven Michael Resnick (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006).

46 Peter the Venerable, *Peter the Venerable Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, çev. Irven M. Resnick (Washington: The Catholic University of America Press, 2013).

47 Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, 16.

olduğu iddia ve suçlamaların belirleyici olduğu görülmektedir. Bilhassa İsa'nın gelişiyle Musa şeriatının geçerliliğini kaybetmesi, İsa'nın Mesihliğinin kabulü, Tanrı'nın Yahudilerden vazgeçip Hıristiyanları yeni biricik halkı olarak seçmesi gibi iddialara Yahudiler cevap vermeye çalışmışlardır.[48] Genel bir bakış açısıyla bu metinlerin Yahudilerin Hıristiyanları/Hıristiyan inançlarını suçlamasından ziyade kendilerini savunmak durumunda kaldıkları bir literatürle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.

Hıristiyanlık karşıtı Yahudi reddiye literatüründe daha sonraları (bilhassa 12. yüzyıl ve sonrası) Yahudilik savunusuna ilave olarak, Teslis, Enkarnasyon, bakireden doğum, İncillerle mevcut Kilise uygulamaları arasındaki çelişkiler, İsa'nın Mesihlik iddiası, Tanah'ın Hıristiyan yorumu gibi çeşitli konulara yoğunlaşıldığı görülmektedir. Pek çok reddiyede bu konulara ilişkin Yahudi eleştirileri çeşitli yöntemlerle dile getirilmiştir.

Yahudiler Hıristiyan iddialarına cevap vermek durumunda kaldıkları reddiyelerde çoğunlukla savunma yapmaya odaklandıklarından, Hıristiyan argümanlarını ve yöntemlerini öğrenmek ve bu konuda kendilerini geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu bakımdan pek çok reddiyede her iki dinî geleneğin de benzer argümantasyon yöntemlerini tercih ettikleri görülmektedir. Bilhassa Kutsal Metinlerden argüman sunma yöntemi hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tarafından sıklıkla tercih edilmektedir. Bu noktada her iki dinin mensupları da öncelikli olarak Tanah'tan istifade etmiştir; zira Tanah hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık açısından muteber kabul edilmektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. İlki, Yahudilerin İbranice Tanah'ı otorite olarak kabul ederken Hıristiyanların ise Jerome'un Latince Tanah çevirisi olan Vulgate'ı kanonik saydıkları gerçeğidir. Dolayısıyla dile ve çeviriye ait bazı farklılıklar din müntesiplerinin bakış açısıyla birleştiğinde her iki cenah farklı çıkarımlar yapmış ve taraflar birbirlerini kusurlu/yanlış yorum yapmakla suçlamıştır.[49] Kanaatimizce bu noktada sonradan olanın (bu durumda Vulgate) öncekine yönelttiği suçlama diğerine göre daha asılsız görünmektedir. Bununla birlikte Yahudiler karşı tarafı metin üzerinde yanlış yorum yapmakla suçlarken, Hıristiyan cenah ise Yahudileri

---

48 Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, 224.

49 Bu hususta Jerome'u cahilliği dolayısıyla yanlış çeviri yapmakla suçlayıp, *Kelimmat ha-Goyim* (Goyların Utancı) adlı reddiyesinde buna yer veren Profiat Duran (ö. 1414) ilk akla gelen isimlerden biridir. Anne Deborah Berlin, *Shame of the Gentiles of Profiat Duran: A Fourteenth-Century Jewish Polemic Against Christianity* (Harvard University, Yüksek Lisans Tezi, 1987), 13.

mana bakımından tahrifat yapmakla suçlamaktadır. Dolayısıyla metin ortak olsa da yorumlama noktasında bir ihtilaf söz konusudur. Yahudiler kendi tarihsel süreçleri içerisinde Kutsal Kitaplarını anlamada zaman zaman alegori, mecaz gibi yöntemlere başvurmuş olsa da Hıristiyanların bu yöntemlere müracaatının daha fazla olduğu düşünülmektedir.[50] Özü itibarıyla ilkine bağlı olan ikinci husus ise, Tanah'ı yorumlamadaki bu farklılığın nedenini anlama gerekliliğidir. Tanah her ne kadar ortak metin olsa da aynı anda iki İsrail'in varlığına ilişkin bir işaret barındırmamaktadır. Kendilerini yeni İsrail olarak gören Hıristiyanların, öncekinin Tanrı tarafından reddedildiğine dair Tanah'tan çıkarımlar yapmaya çalışması (lafzı zorlamak suretiyle olsa da) bu tavrın bir sonucudur. Bundan dolayı, Tanah'ı Hıristiyanlığa ait bir belgeye dönüştürme ihtiyacı içerisindedirler. Zira bu dinin meşruiyeti öncekinin geçersizliğine dayandırılmaktadır. Bu husus sıklıkla Yahudilerin itirazlarına konu olmakta ve Tanah'taki olumlu ifadelerin Hıristiyanlarla, olumsuz ifadelerin ise Yahudilerle ilişkilendirilmesine dair ikili yaklaşımın (eski İsrail-yeni İsrail) adil olmadığı vurgulanmaktadır.[51]

Kutsal yazıları referans alma hususunda Yeni Ahit ve Talmud, Tanah'a kıyasla ikinci sıradadır. Bu noktada her iki dinî geleneğin söz konusu literatürlere yaklaşımında bazı benzerlikler olduğu tespit edilmiştir. Öncelikle bu hususta muhalif tarafın yaklaşımı belirleyici görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Yeni Ahit'in Yahudiler nezdinde bir otoritesi olmadığı için Hıristiyanlar tarafından Yahudilere karşı nadiren kullanıldığı görülmektedir.[52] Bununla birlikte Yahudiler Hıristiyanlara karşı Yeni Ahit literatürünü kullanmakta bir beis görmemişlerdir. Bunu iki amaç uğruna yapmışlardır. İlki Yeni Ahit'teki anlatıları karalamak, ikincisi ise içerikteki bilgilere Hıristiyanların

---

50 Özellikle Kutsal Kitabı anlama girişiminde Hıristiyanların tercih etmiş olduğu alegorik yorum tekniği oldukça dikkat çekicidir. Hıristiyan gelenekte Pavlus ile başlayan alegorik yoruma müracaat, daha sonra Justin Martyr, Clement, Origen gibi pek çok Hıristiyan teolog tarafından genişletilmiş ve çeşitlendirilmiştir. Bu yöntemin Tanah üzerinden Mesih'e dair kehanetlerin İsa'da gerçekleştiğini kanıtlama noktasındaki tesiri oldukça büyük ve Hıristiyanlar açısından kıymetlidir. Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 19/1 (2010), 184, 190, 192; Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, 45.

51 Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, 6, 7; Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 3, 4.

52 Benzer şekilde erken dönemlerde Hıristiyan reddiyelerinde daha yaygın olarak görülen, Yahudi geleneğinde apokrif sayılan metinlere başvuru yöntemi de daha sonrasında terk edilmiş görünmektedir. Çünkü karşı tarafın ilk itirazı bu metinlerin otoritesini yok saymak olacağından, içerik ve iddia önemini yitirmektedir. Bk. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, 9.

dahi bağlı kalmadığını kanıtlayarak bu literatürün geçersizliğini/hükümsüzlüğünü ortaya koymaktır. İlk amacın izlerini Talmud'daki İsa hikâyelerinde ve daha sonra detaylı olarak bahsedilecek olan *Toledot Yeşu* literatüründe bulmak mümkündür. Hıristiyanların Yeni Ahit'e olan yaklaşımına benzer şekilde Yahudiler de Hıristiyanların otorite olarak görmedikleri Talmud literatünü tartışmalarda/reddiyelerde başvuru kaynağı olarak kullanmamışlardır. Bununla birlikte Hıristiyanların Talmud'u suçladıkları durumlarda ise savunmasını yapmaktan geri durmamışlardır. Buna mukabil Hıristiyanlar da eleştirilerini sunarken Talmud literatürüne başvurmuşlardır. Bu durumun iki temel nedeni vardır. İlki, içerisindeki İsa ve Hıristiyanlık karşıtı pasajlar dolayısıyla onu suçlamak için, ikincisi ise ilkiyle taban tabana zıt bir tavırla Hıristiyanlığı kanıtlamak için ondan faydalanma ihtiyacıdır. Çalışmamızda ele alınan münazaralarda her iki tavrın izlerini[53] açık bir şekilde görmek ve değerlendirmek mümkündür.[54]

Kutsal yazıların yanı sıra taraflar reddiyelerinde, tarihsel ve rasyonel argümanlardan da yararlanmışlardır. Hıristiyanların Yahudilere karşı en sık kullandığı tarihsel argüman, Yahudilerin tarihte yaşamış olduğu sıkıntılı durumlardır. Bu durum Tanrı'nın biricik halkı olmaktan men edildiklerinin ve günahkâr olduklarının bir göstergesidir. İsa'ya yaşattıkları ve Hıristiyanlığa karşı dirençleri yüzünden Tanrı onları emsali görülmemiş şekillerde cezalandırmıştır. Yahudiler ise geçmişte karşılaşılan zorlukların nedeninin günahlar olduğu hususunda Hıristiyanlarla aynı fikirde olmakla birlikte, onlara göre bu günahların İsa ya da Hıristiyanlığı reddetme ile bir ilgisi yoktur. Tam aksine onlar, bilhassa Hıristiyanlık sonrası dönemde, kendi içlerinden Hıristiyanlığa geçenler yüzünden ödedikleri bedelin arttığını düşünmektedirler. Ayrıca dünyevî refahın, müntesibi olunan dinin hakikatliği açısından bir ölçü olup olamayacağı sorusunu da Hıristiyanlara yöneltmişlerdir. Tartışma ve reddiyelerde kullanılan diğer bir yöntem ise felsefe ve mantık gibi ilimlerden yardım alınarak oluşturulan rasyonel argümanlara dayalıdır. Bilhassa Orta Çağ Yahudi reddiye geleneği Hıristiyan doktrinlerine karşı sunulan felsefî argümanlarla doludur.[55]

---

53 Paris Münazarası'nda Talmud'a dair birinci yaklaşımın, Barselona ve Tortosa münazaralarında ise ikinci tavrın izlerini görmek mümkündür.

54 Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 4-7.

55 Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 7-11; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 5.

Hıristiyanlık karşıtı Yahudi reddiye literatürü çok çeşitli ve tasnifi zor bir görünüm sergilemektedir. En yaygın olarak bilinen tasniflerden biri Yosef ben Şem Tov'a (ö. 1480) aittir. Onun listesinde altı kategori yer almaktadır. İlk kategori daha önce bahsi geçtiği üzere İbranice Tanah'a dayalı eserlerdir. Bu tarz reddiyelerin asıl yazılış amacı, Hıristiyanların Tanah'ı yorumlarken yaptıkları hataları ortaya koymaktır. Bu kategoriye çok fazla sayıda reddiye girmektedir. İkinci kategori Rabbani literatürü (Talmud, Midraşlar ve Yahudiler nezdinde -Tanah dışında- otorite kabul edilen diğer metinler) yorumlayarak yapılan reddiye çalışmalarını içermektedir. Çalışmamızda ele alınacak olan münazara/reddiyeler bu kategoriye girmektedir. Üçüncü kategori Yahudiliği savunmanın yanı sıra doğrudan Hıristiyanlığa karşı yapılan itiraz ve suçlamaları içermektedir. Yahudiliğin üstünlüğü bu yola başvurularak kanıtlanmaya çalışılmıştır. Dördüncü kategori mevcut Hıristiyan öğretilerinin Yeni Ahit ile uyuşmayan yönlerine odaklanan çalışmalardan oluşmaktadır. Bu bakış açısıyla, Hıristiyanlığın yalnızca Yahudiler nezdinde değil Hıristiyanlar açısından da sağlam bir zemine sahip olmadığı, geçersiz olduğu vurgulanmaktadır. Beşinci kategori Hıristiyan akidelerinin kendi iç tutarsızlığını ortaya koyan çalışmalardan müteşekkildir. Son kategori ise Hıristiyan inançlarını felsefe, mantık, metafizik alanına ait kurallar üzerinden eleştiren reddiyelerdir.[56]

Yosef ben Şem Tov'un listesinden farklı olarak Hıristiyan reddiyelerini/yaklaşım tarzını kategorileştiren isim ise Amos Funkenstein'dır. Literatüre başvuru açısından meseleyi ele alan Funkenstein'ın eski ve yeni polemik olarak iki temel ayrımı bulunmaktadır. Bu iki ayrım üzerinden, Hıristiyanların yaklaşımını dört madde ile açıklamaktadır. İlki Kutsal Kitap pasajları üzerinden argüman geliştirme şeklindedir. İkincisi, felsefî delil ve yöntemleri kullanarak Hıristiyan dogmalarının hakikat oluşunu kanıtlama girişimidir. Üçüncü grup Talmud ve diğer Rabbanî kaynakları eleştirme üzerine kuruludur.[57] Dördüncüsü ise Rabbanî literatür (daha çok Talmud) üzerinden Hıristiyanlığın doğruluğunu kanıtlama[58] girişimidir. Bu minvalde,

---

56 Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 13-18.
57 Yöntem bakımından *Paris Münazarası* bu kategoriye girmektedir.
58 *Barselona* ve *Tortosa Münazaraları* bu kategoriye girmektedir.

Funkenstein'a göre Tanah üzerinden yapılan polemik eski türe, Talmud'dan hareketle yapılan eleştiri ise yeni polemik türüne aittir.[59]

Yahudi reddiyeleri nesir, şiir, münazara/tartışma, mektup gibi farklı formlarda kaleme alınmıştır. Dönemin edebî türlerinin bu noktada belirleyici olduğu söylenebilir. Diyalog ya da tartışma/münazara tarzı metinlerin bir kısmında şahıslar ve söyledikleri kurgusaldır, böylelikle yazarların hakikat çağrıları ya da muhalif dine karşı itirazları bu kurgusal karakterlere söyletilmektedir. Diğer bir kısmı ise gerçek kişilerin diyaloglarının/tartışmalarının kaydıdır. Çalışmamızda esas alınan münazaralar bu kategoriye girmektedir.[60]

Yahudi reddiyelerinde ağırlıklı olarak İbrani dilinin tercih edildiği görülmektedir. Çünkü çeşitli bölgelerde yaşayan Yahudiler, o bölgeye ait yerel dilleri günlük yaşamlarında kullansalar da dinî meselelerde İbranicenin tercih edilmesi hususunda oldukça titiz davranmışlardır.[61] Bu tavırda İbranicenin dinî ve millî değerinin yanı sıra ve belki daha önemlisi Yahudiler dışındakilerin bu dili anlayamaması etkili olmuştur.[62]

Yahudi reddiyelerindeki diğer bir önemli husus ise metinlerin isimlendirilmesi meselesidir. Bu isimler Yahudi bakış açısını anlamlandırmak açısından oldukça kıymetli bulunmuştur. Reddiyelerin isimlendirilmesinde bazı yazarların Tanah'taki pasajlarda geçen ifade ve cümleleri tercih ettiği görülmektedir. Söz gelimi Duran'a ait olan iki reddiye bu şekilde isimlendirilmiştir.[63] Reddiyelerin isimlendirilmesinde bazı ortak kavramların kullanıldığı görülmektedir. Çalışmamız içerisinde sıklıkla geçecek olan *Vikuah* ifadesi bunlardan biridir. Özel anlamıyla münazaralara işaret eden bu ad[64],

---

59 Amos Funkenstein, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages", *Viator* 2 (1971), 373, 374; Ora Limor, "Polemical Varieties: Religious Disputations in 13th Century Spain", *Iberia Judaica* 2 (2010), 55, 56.

60 Kanatimizce münazaraların gerçekliği tarihî belgelerle kanıtlanmış olsa da münazara kayıtlarının (İbranice ya da Latince) tamamının gerçeği doğrudan yansıttığı fikrine ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Bk. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 5; Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 13-20.

61 Bu tavrın istisnaları bulunmaktadır. Barselona doğumlu meşhur Yahudi bilgin Hasday Crescas'ın (ö. 1410) '*Bitul İkkarey ha-Notsrim*' (Hıristiyan Esaslarının Geçersizliği) adlı reddiyesi yaşadığı bölgenin yerel dili olan Katalanca ile yazılmıştır.

62 Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 7.

63 *İggeret al-Tehi Ke-Avoteyha* (Atalarına Benzeme Risalesi) 2.Tarihler 30:7; *Kelimmat ha-Goyim* (Goyların Utancı) Hezekiel 36:6, 15.

64 *Vikuah Rambam, Vikuah Rabbi Yehiel mi-Paris, Vikuah Tortosa, Vikuah of Elijah Hayyim ben Benjamin of Genazzano against Fra Francisco di Aqapendente, Vikuah of Azriel Petahia ben Moshe Alatino against Alphonso Caraciolla*.

münazara tarzı dışındaki reddiyeler için de kullanılmaktadır.[65] Bunun dışında *Milhama* (Savaş)[66], *Nitsahon* (Zafer)[67], *Magen* (Kalkan)[68] ve *Teşuvot (*Tekil hâliyle *Teşuva*-Cevap, karşılık*)*[69] kelimeleri reddiyelerde sıklıkla tercih edilen ifadeler arasındadır.[70]

2) Yahudi-Hıristiyan Münazaraları

Vikuah ifadesi, halk münazarası/tartışması anlamına gelmektedir. Fakat bu kavram polemik/reddiye literatürüne verilen genel bir isim olarak da kullanılmaktadır. Çalışma içerisinde ilk anlamı kastedilerek kullanılacaktır. Halka açık olarak düzenlenen dinî münazara/tartışmaların teorideki temel amacı, muhatabın iddiasının geçersizliğini kanıtlamak, kendi inancının mutlak gerçekliğini ve üstünlüğünü vurgulamaktır. Farklı din müntesiplerinin bir arada yaşamak zorunda olduğu toplumlarda bu tarz tartışmaların yapılması ve düzenlenmesinde dinî unsurların etkisi olmakla birlikte sosyal ve siyasî düzene hizmet etmek gibi gayeleri de bünyesinde barındırmaktadır.[71]

Çalışmada zikredilecek olanların (Paris, Barselona, Tortosa) dışında başka münazaraların olduğu da bilinmektedir.[72] Bunlar arasında 1286 yılında Mayorka'da gerçekleştirildiği iddia edilen münazaranın diğerlerine göre tanınırlığı daha yüksektir. Münazaranın Yahudiler tarafından tutulan kaydı yoktur, yalnızca anonim bir yazarın Cenova'da yazmış olduğu Latince bir kaydı günümüze kadar ulaşmıştır.[73] Paris,

---

65 *Vikuah Radak* örnek olarak gösterilebilir. Bu eser bir münazara/tartışma kaydı değildir. Fakat yine de *Vikuah* adıyla isimlendirilmiştir.

66 *Sefer Milhamot ha-Şem, Milhemet Mitsva*.

67 *Sefer Nitsahon Yaşan, Sefer Nitsahon, Ziheron Sefer Nitsahon*.

68 *Magen Avraham, Keşet u-Magen, Magen va-Herev*.

69 *Teşuvot Radak la-Notsrim, Teşuvot ha-Notsrim*. Yukarıda ismi zikredilen reddiyelere dair kısa açıklamalar için bk. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 13-20.

70 Philippe Bobichon, "A Bird's Eye View on the Jewish Anti-Christian Literature in the Western Countries (10th to 17th c.)" (Can Polemics Innovate? Change and Continuity in Jewish–Christian Polemics from Late Antiquity to the Modernity, University of Vienna, 2017), 5.

71 Haim Hillel Ben-Sasson, "Disputations and Polemics", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 5/686; Michael A. Signer, "Disputation", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005), 127.

72 *Vikuah of Elijah Hayyim ben Benjamin of Genazzano Against Fra Francisco di Aqapendente, Vikuah of Azriel Petahia ben Moshe Alatino Against Alphonso Caraciolla*.

73 Yazarın, 1179 yılında Ceuta'da gerçekleştirilen münazaranın kaydından da yararlandığı iddia edilmektedir. Çünkü konuşmacıların mesleği ve bazı temalar bakımından benzerlikler söz konusudur. Limor, "Polemical Varieties: Religious Disputations", 60; Ceuta Münazarası'na ilişkin kayıt 1980 gibi geç bir tarihte Ora Limor tarafından keşfedilmiştir. Münazaraya dair ayrıntılı bilgi için bk. Maya Soifer, "'You Say That the Messiah Has Come': The Ceuta Disputation (1179) and Its

Barselona ve Tortosa münazaralarının aksine tartışmaya yüksek mertebeli din adamları, Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş kimseler, krallar yerine halktan kişiler katılmıştır. Eserde Cenova'lı Hıristiyan bir tüccar[74] ile birkaç Yahudinin pazaryeri-liman gibi halka açık bir ortamda gerçekleştirdikleri bir münazara tasvir edilmektedir. Bununla birlikte içerik olarak Barselona Münazarası'yla ortak temalara sahip olduğu görülmektedir. Temaların ve büyük ölçüde argümantasyon tarzlarının benzerliği, ortak coğrafyaları ve her iki münazaranın birbirlerine olan tarihsel yakınlıkları dolayısıyla Barselona Münazarası ile Mayorka Münazarası arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılmıştır.[75]

Çalışmada ele alınan üç münazara özelinde, hâkim konumda olan Hıristiyan kesim ve yöneticilerin dinî ve siyasî otoritelerini kullanarak Yahudileri bu münazaralarda savunma yapmaya zorladığı anlaşılmaktadır. Zira Papa ya da Hıristiyan kralların isteğiyle düzenlendiği bilinen bu münazaraların hiçbirinde ilk talep Yahudi kesimden gelmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Yahudilerin münazaralara olan genel yaklaşımı, ne kadar güçlü savunma yaparlarsa yapsınlar adil bir kazananın olamayacağı, hatta her koşulda Kilise'nin ve Hıristiyanların galip geleceği şeklindedir. Bunun bir sonucu olarak Yahudilerin tartışmalara katılma konusunda hiçbir zaman istekli olmadıkları görülmektedir.[76] Hıristiyan kesimin münazara talebinim altında yatan en temel etmen ise Hıristiyanlığı yayma yolunda alışılagelmiş yöntemlerin dışına çıkarak, daha çok kişiyi daha kısa sürede bu dinin mensubu yapma arzusudur. Bununla birlikte münazaraların salt dine dayalı bir kaygının ürünü olmadığı, bazı siyasî çıkarlar ya da otorite sağlamlaştırmaya dayalı girişimlere hizmet ettiği de unutulmamalıdır. Bu minvalde her üç münazaranın ortak özelliğinin, münazara şartlarının adaletsizliği olduğu söylenebilir. Zira münazara esnasında Hıristiyan polemikçilerin bir tartışmada başarısız olmaları, orada bulunan Yahudilerin bir ölçüye kadar alay etmelerine ya da Hıristiyanların zihninde sadece bazı dalgalanmalara sebebiyet verebilirdi. Fakat Yahudi

---

Place in the Christian Anti-Jewish Polemics of the High Middle Ages", *Journal of Medieval History* 31 (2005), 287-307.

74 Inghetto Contardo.

75 Ora Limor eserinde, bu iki münazara arasındaki benzerlik ve farklılıkları detaylı bir şekilde işlemiştir. Limor, "Polemical Varieties: Religious Disputations", 59-61.

76 Signer, "Disputation", 128; Blech, *Yahudi Tarihi ve Kültürü,* 182.

polemikçilerin savunmalarındaki başarısızlığı, bireysel/kitlesel dinden dönmelere (hakikatte döndürülmek), baskılara, kutsallarına zarar verilmesine yol açmıştır.[77]

a) Paris Münazarası (Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris)

1240 yılında (25-26 Haziran) Paris'te halka açık olarak düzenlenen münazarada Yahudi kesimi (baş sözcü olarak) Paris'li Rabbi Yehiel, Hıristiyan grubu ise Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olan Nicholas Donin temsil etmiştir. Rabbi Yehiel, Fransa-Meaux doğumlu, dönemin saygın bir Talmud âlimidir. Dönemin Paris yeşivasının başkanı olan Rabbi Yehuda ben Yitshak'ın[78] (ö. 1224) öğrencisi ve halefi olduğu bilinmektedir. Paris Münazarası dışında Tudelalı Benjamin olarak bilinen Yahudi seyyahın yazılarında Rabbi Yehiel'den bahsedildiği görülmektedir. Rabbi Yehiel akıllı, zeki, dönemin imtiyaz sahibi ilim adamlarından biri olarak zikredilmiştir.[79] Münazaraya katılan Yahudi temsilciler grubunda kendisinden yaşça daha büyük meslektaşları olduğu hâlde, cemaat önderliği ve güçlü hatipliği sayesinde münazarada baş konuşmacı olarak seçildiği düşünülmektedir.[80] Rabbi Yehiel dışında münazaraya etki ve katkısı oldukça az olmasına rağmen üç Yahudi temsilci daha vardır. Onlar Melun'lu Yehuda ben David, Château Thierry'li Samuel ben Solomon ve Coucy'li Moses ben Jacob[81] adlı kişilerdir.

Hıristiyan grubun temsilcisi olan Nicholas Donin Yahudiyken, Talmud'a koşulsuz iman hususunda şüphelerini dile getirdiği için Yahudi otoritelerle ters düşmüş ve bazı cezalara maruz kalmıştır. İddialara göre Donin'in Talmud'a karşı olan bu tavrında Yahudi mezheplerinden biri olan ve sözlü geleneğe reddeden Karâî mezhebi etkili olmuştur.[82] Aldığı cezalardan sonra yaklaşık on yıl boyunca Yahudi dininde

---

77 Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, 3.

78 Sir Leon adıyla da anılmaktadır.

79 Nuh Arslantaş (çev.), *Orta Çağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri-Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2009), 23.

80 Morris Braude, *Conscience On Trial: Three Public Religious Disputations Between Christians and Jews in the Thirteenth and Fifteenth Centuries* (New York: Exposition Press, 1952), 18, 22, 23.

81 Yahudi dinî hukukuna dair önemli bir eser olan *Sefer Mitsvot Gadol*'un yazarıdır.

82 Maccoby, *Judaism on Trial*, 20, 59; İbn Hazm'ın eserinde İspanya'daki Karâîlere ve onların inanışlarına ilişkin ifadeler bulunmaktadır. Burada verilen bilgilerin, İspanya'daki Karâîlerin varlığına işaret eden en erken/eski veriler olduğu tespit edilmiştir. Bk. Camilla Adang, "The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources", *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources: 73*, ed. Meira Polliack (Leiden ; Boston: Brill, 2003), 188. *El-Fasl*'da ilgili yer için bk. İbn

kalmaya devam etmiş, fakat neticede Yahudi imanını topyekûn reddettiği suçlamasıyla 1225 yılında halkın huzurunda Yahudi cemaatinden atılmıştır. Bu süreçten sonra Fransiskenlerin tesiriyle Hıristiyanlığa geçtiği bilinmektedir. Bu dinî dönüşümde etkili sebebin gerçek bir Hıristiyanlık ilgisi mi yoksa Yahudilere olan husumetinden mi kaynaklandığı bilinmemektedir. Yeni hayatında Fransiskenlerle birlikte faaliyetlerde bulunma hususunda oldukça hevesli ve çalışkan olduğu, hatta Paris Münazarası öncesinde Haçlı grupları Yahudiler aleyhine kışkırttığı iddia edilmiştir. Buna ilave olarak, Yahudilerin ayin yaparken Hıristiyan kanı kullandıkları iddiasını[83] ilk defa ortaya atan kişi olarak bilinmektedir.[84] Münazara esnasında Hıristiyan kesimde Donin dışında, tartışmaya müdahale yetkisi olan iki kişi daha vardı. Bu kişiler, Papa IX. Gregory ve Kastilyalı Kraliçe Blanche'tı. Krallığın resmî papazının yanı sıra, müzakereci olarak Sens Başpiskoposu Walter ve Paris Piskoposu Auvergne'li William da münazaraya katılmıştır.[85]

1236 yılında Donin ve Dominik bir rahip, Papa IX. Gregory'ye Yahudiler aleyhine 35 maddelik bir mektup/bildiri ulaştırır. Donin özelde Talmud'u hedef göstermektedir; bununla birlikte tehlikeli olarak gördüğü bazı Midraş metinlerini de içeriğe dâhil eder.[86] Donin'in bildirisinde iki temel suçlama yer almaktadır. İlki Yahudi geleneğinde Tanah'ın otoritesinin hahamlar tarafından zayıflatılmaya çalışılması ve daha da önemlisi Tanah'ın yerine Talmud literatürünün merkeze alındığı iddiasıdır. Bu iddia Yahudilerin Hıristiyan hâkimiyetindeki emniyetlerine darbe vuracak niteliktedir. Çünkü Augustine'in de etkisiyle, Yahudilerin, kendi kutsal kitaplarına (Hıristiyanlara göre Eski Ahit'e) sahip çıkıp onları layığıyla korudukları için Hıristiyanlık gerçeğine tanık olarak bir anlamda Hıristiyan dinine hizmet ettikleri ve dolayısıyla korunmayı hakettikleri düşünülmüştür. Fakat Donin'in iddiası ile bu tanıklık durumu zarar

---

Hazm, *El-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/424 (553:3).

83 Ayrıntılı bilgi için bk. Seda Özmen, "Batıda Yahudilere Yönelik Kan İftiraları", *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi (TİDSAD)* 4/13 (2017), 154-163.

84 Braude, *Conscience on Trial*, 25; Kaufmann Kohler - Isaac Broydé, "Donin, Nicholas, of La Rochelle", *Jewish Encyclopedia* (19 Temmuz 2020).

85 Maccoby, *Judaism on Trial*, 20-22.

86 Saadia Eisenberg, *Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 "Debate" Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin* (The University of Michigan, Doktora Tezi, 2008), 12; Yvonne Glikson, "Talmud, Burning of", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson Gale, 2007), 19/482; Özmen, "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması", 443, 444.

görmekte ve korunmayı gerektiren husus neredeyse ortadan kaldırılmaktadır. İkinci iddia ise Talmud'un Hıristiyanlığa karşı küfür sayılabilecek ifadeler içermesidir. Dolayısıyla sakıncalı ve tehlikeli bir literatürdür ve imha edilmelidir. İlk suçlama için Papalığın ya da Hıristiyan yönetimin hukukî anlamda yapabilecekleri sınırlıdır. Fakat ikinci suçlamada Hıristiyan dinine yapılan her türlü hakaret küfür sayılacağından engizisyon kapsamına dâhil edilip işlem yapılması mümkündür.[87]

Papalığa ulaştırılan bildiri neticesinde 1239 yılında bir tahkikat başlatılmıştır. Papalık eliyle, Avrupa'daki Hıristiyan krallıklara ve başpiskoposlara kendi tebaası altında olan Yahudilerin ellerinde bulunan kitaplara el koymaları için mektuplar yazılmıştır. Mektuplarda, Yahudilerin Musa'nın Torası'ndan memnun olmadıkları, onun yerine Sina'da Musa'ya verildiğine inanılan (hakikatte yalnızca bilge gördükleri şahsiyetlerin yazılarını içeren) Talmud literatürüne sarıldıkları bildirilmiştir. Fakat Talmud da Hıristiyanlık açısından sorunlu pasajlar içerdiği için gereğinin yapılması istenmiştir. Papa, mevcut yönetimlerden bu kitaplara el koymalarını ve kendi oluşturduğu heyet yardımıyla bu kitapları denetlemelerini talep etmiştir. Kitaplarından vazgeçmek istemeyen ya da yetkililere teslim etmeyenlerin cezalandırılması gerektiği önemle vurgulanmıştır. Bu minvalde Papa, Paris Piskoposu Auvergneli William ve bazı Dominiken ve Fransisken rahiplerin önderliğinde bir heyet oluşturmuştur. Bu heyet Yahudilerin ellerinde bulunan bütün kitapları inceleyecek ve Hıristiyan doktrinleriyle uyuşmayan metinleri yok edecektir. Bu talebe olumlu karşılık veren tek kral, kendi döneminde Yahudi düşmanı olarak bilinen Fransa kralı IX. Louis olmuştur. Bu süreçte diğer Fransız kralların Yahudilere kimliklerini ve kitaplarını muhafaza etme konusunda ayrıcalıklar sağlamaya devam ettiği iddia edilmektedir.[88]

Donin'in bildirisinin önemli bir sonucu olarak 1240 yılı haziran ayında Paris'te bir münazara düzenlenmesine karar verilir. Kuzey Fransa'daki cemaatin önderliğini üstlenmiş olan Rabbi Yehiel çağrılır ve Donin ile 25-26 Haziran tarihlerinde halkın

---

87 Anna Sapir Abulafia, "Talmud Trials", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations,* ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005), 417; Maccoby, *Judaism on Trial*, 24, 25.

88 Ursula Ragacs, "Paris 1240: Further Pieces of the Puzzle", *The Talmud in Dispute During the High Middle Ages,* ed. Alexander Fidora - George Hasselhoff (Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019), 9; Eisenberg, *The 1240 "Debate"*, 12, 13; Maccoby, *Judaism on Trial*, 21, 22; Glikson, "Talmud, Burning of", 19/482.

önünde karşı karşıya getirilir. Donin'in iddiaları genel hatlarıyla şu şekildedir: Talmud'da Hıristiyanlara karşı düşmanlık içeren ifadeler; Tanrı'ya (Baba), İsa'ya, Meryem'e ve Hıristiyanlık dinine küfür niteliğinde cümleler bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Talmud anlamsız ve saçma hikâyelerin anlatıldığı boş bir kitaptır. Dolayısıyla Talmud tehlikelidir ve yasaklanmalıdır. İki gün süren tartışma nihayete erdiğinde, Rabbi Yehiel ve diğer Rabbilerin bütün gayretine rağmen, rahipler Talmud'u suçlu bulur ve Talmud nüshalarının yakılmasına karar verilir. Yahudiler kararı engelleme adına birtakım girişimlerde bulunurlar, fakat geciktirmek dışında bir sonuç elde edemezler. Tartışmadan iki yıl sonra, 1242 yılında binlerce[89] el yazması Talmud Paris'teki meşhur infaz alanında bir ya da bir buçuk gün içerisinde yakılır ve Yahudi tarihinde nesiller boyu sürecek olan duygusal bir kırılmaya neden olur.[90]

Münazaranın işleyiş tarzının nasıl olduğu konusunda araştırmacılar arasında tam bir görüş birliği yoktur. Her ne kadar İbranice kayıtta[91] Rabbi Yehiel ve Donin'in yüz yüze tartıştığı bildirilse de buna itiraz eden araştırmacılar da vardır. Yahudi tarihçi Yitshak Baer ve Mark Cohen'e göre münazara gibi bir ortamın aksine Engizisyon mahkemeleri tarzında bir uygulama yapılmıştır. Dönemin Engizisyon kuralları gereğince suçlamada bulunan kişi ile tanık yüzleştirilemeyeceği için, yüz yüze bir tartışma söz konusu olamaz. Buna karşın, tartışmaya iştirak eden Yahudi temsilcilerin İbranice kayıtta geçen tedirginlikleri ve yapılan suçlamalara cevap verirken birbirlerine danışamadıkları bilgisinden hareketle Engizisyon şartları kadar gerilimli bir ortam olduğu düşünülebilir. Ayrıca münazaranın sonucunda Talmud'un kusurlu görülüp, yok edilmesi kararı dikkate alındığında mevcut tablo daha anlaşılır hâle gelmektedir.[92]

Paris Münazarası ve yansımaları Yahudilerin zihin dünyalarında oldukça canlıdır. Daha sonra detaylı işleneceği üzere, Talmud, Mabed'den sonra en sık müracaat edilen metindir ve onun yakılıp yok edilmeye çalışılması onlarda nesiller boyu sürecek bir travmaya yol açmıştır. Kendi dindaşlarını yeni dine kaptırma endişesinden daha

---

89 10/12 bin civarında oldukları iddia edilmektedir.

90 Robert Chazan, "The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239-1248)", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 55/ (1988), 16; Glikson, "Talmud, Burning of"; Eisenberg, *The 1240 "Debate"*, 13; Marcus - Saperstein, *The Jews in Christian Europe*, 131-132.

91 Münazaraya ilişkin İbranice kayıt, Rabbi Yehiel'in kendisi tarafından değil, yaklaşık yirmi yıl kadar sonra Yosef Natan tarafından yazılmıştır. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 46; Maccoby, *Judaism on Trial*, 20.

92 Maccoby, *Judaism on Trial*, 23; Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, 225.

baskın bir şekilde, kutsal rehberlerini/Talmud'u kaybetme korkusu yaşamış olmalıdırlar. Günümüzdeki bilgiye erişim imkânları ile o dönemin sözlü ve yazılı kaynaklara erişim düzeyi karşılaştırıldığında kaygı ve endişeleri daha da anlaşılır olmaktadır. Kutsal yazıların yakılmak suretiyle yok edilmesi ise durumu daha derin bir sancıya dönüştürmüştür.

Paris Münazarası ve izdüşümleri sadece Yahudi dünyası üzerinde etkili olmamıştır. Hıristiyan dünya açısından da oldukça önemlidir. Zira Paris Münazarası'ndan iki asır kadar sonra Hıristiyanların Talmud ve otoritesi aleyhine kullanmış olduğu birtakım argümanlar, Protestan reformcular tarafından Kilise'nin otoritesine karşı kullanılacaktır. Yahudi geleneğindeki Talmud ve Rabbilerin yazıları Kilise Babaları'nın öğretileri ve hagiografik yazılara benzetilecek ve özden uzaklaşıldığı, asıl otoritenin terk edildiği gündeme getirilecektir.[93]

Paris Münazarası'na ilişkin İbranice metin 1260'lı yıllarda Yosef ben Natan tarafından hazırlanmıştır. Münazaranın Yahudi bakış açısını dikkate almak isteyen araştırmacılar çoğunlukla bu kaydı esas almışlardır. Bu kayıt dışında da birtakım İbranice kayıtlar bulunmaktadır.[94] Tartışmadan iki yıl sonra (1242) Hıristiyan kesim tarafından münazaraya dair Latince kısa bir metin hazırlanmıştır. Metnin yazılış amacı doğrudan içeriği yansıtmak değil Talmud'un tehlikeli yanlarını ve imha edilişindeki haklı gerekçeleri sıralamaktır. Metnin ana hatlarıyla üç bölümden oluştuğunu söylemek mümkündür. Talmud'dan çok sayıda alıntı, Donin'in 35 maddelik Talmud suçlamaları ve oldukça kısa bir ek içerisinde Rabbi Yehiel[95] ve Melun'lu Rabbi Yehuda ben David'in[96] münazaradaki ifadeleri yer almaktadır. Dolayısıyla Latince kayıt, İbranice kayıtla doğrudan karşılaştırma imkânı vermemekle birlikte, münazaradaki tartışmaların gerçekliği ve güvenilirliğini teyit etme açısından önemlidir. Metinde Rabbi Yehiel ve Rabbi Yehuda ben David'in ifadeleri "itiraflar" olarak kaydedilmiştir. Bu ifadenin bilinçli bir tercih olduğu düşünülmektedir. Böylelikle Paris Münazarası'ndaki Yahudi

93 Maccoby, *Judaism on Trial,* 19, 20.

94 Çalışmada esas alınan Grunbaum'un İbranice edisyonu ve diğer İbranice kayıtlara ilişkin geniş bilgi ve tartışma için bk. Judah Gelinsky, "The Different Hebrew Versions of the 'Talmud Trial' of 1240 in Paris", *New Perspectives on Jewish-Christian Relations,* ed. Elisheva Carlebach - Jacob J. Schacter (Leiden & Boston: Brill, 2012), 109-140; Özmen, "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması", 436, 437.

95 Latince kayıtta *Master Vivo* olarak isimlendirilmiştir.

96 Latince kayıtta *Master Judas* olarak isimlendirilmiştir.

temsilcilerin münazaradaki suçlamaları kabul ettiği ve dolayısıyla Talmud'un kusurlu, sorunlu ve tehlikeli olduğunu kabul ettiklerine işaret edilmek istenmiştir.[97]

b) Barselona Münazarası (Vikuah ha-Ramban)

Barselona Münazarası hem Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihi hem de dinî münazaralar bakımından en kayda değer tartışma olarak kabul edilmektedir. Paris Münazarası'na nazaran yargılama/Engizisyon tarzından ziyade münazara/tartışma havasında seyretmiştir. Bunun temel nedenlerinden biri olarak İspanya'daki siyasî, dinî ve kültürel ortamın Fransa'daki ortamdan daha dengeli ve refah seviyesinin yüksek oluşu öne sürülebilir. Öncelikle, İspanya'da Hıristiyan devletlerin Yahudilerden ziyade yükselen İslâm'a karşı mücadele ediyor olması, Yahudilere kendi literatürlerini ve entelektüel birikimlerini geliştirmeleri açısından daha rahat bir ortam sağlamıştır. İkinci olarak ise İspanya'daki Hıristiyan yönetimlerin ele geçirdikleri Müslüman topraklara belli seviyelerde eğitim görmüş Yahudileri yerleştirme isteği ve ihtiyacının, görece daha ılımlı ilişkiler kurulmasına neden olduğu söylenebilir. Hatta bu süreçte bazı kralların Yahudileri yönetim ve maliye gibi toplum nezdinde yüksek sayılabilecek mevkilerde istihdam ettiği de bilinmektedir. Bu iki nedenin bir araya gelmesiyle, münazara öncesindeki üç asrın Yahudiler açısından altın bir çağ olarak düşünüldüğü unutulmamalıdır. Dolayısıyla münazaraya da bu hâl yansımış olmalıdır.[98]

Münazaranın düzenlenmesi hususunda ilk talep, önceden Yahudi olup daha sonra Hıristiyanlığa geçmiş olan Fray Paul'den (Pablo Christiani)[99] gelmiştir. Kendisi Aragon Kralı I. James'e başvurarak halkın önünde bir tartışma düzenlemesini talep etmiştir. İddialara göre entelektüellik arayışı ve dinî meseleleri konuşmaya ve

---

97 Maccoby, *Judaism on Trial*, 163, 164; Özmen, "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması", 436, 437.

98 12. ve 14. yüzyıl arasında İspanya'daki Yahudilerin diğer Avrupa ülkelerindeki Yahudilerin hayatlarına kıyasla daha müreffeh bir hayat sürdüklerine ilişkin bilgi bkz. Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 243-245; Dan Cohn-Sherbok - Lavinia Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 82.

99 Bu şahıs, özellikle İspanya kaynaklı literatürün etkisiyle konuya ilişkin kaynakların çoğunda Pablo Christiani olarak isimlendirilmektedir. Fakat bu isimlendirme şeklinin gerçeği yansıtmadığı ve kusurlu bir yakıştırma olduğuna dair bazı tartışmalar vardır. Cecil Roth, "The Disputation of Barcelona (1263)", *The Harvard Theological Review* 43/2 (1950), 118 (1. Dipnot); David Abulafia, "Paul the Christian", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005).

konuşturmaya hevesli olduğu bilinen Kral da bu isteği kabul etmiştir.[100] 1263 yılında düzenlenen münazarada Yahudileri Moşe ben Nahman[101] (1194-1270) tek başına temsil etmiştir. Hıristiyan muhalif grup ise Kral, Pablo Christiani, Dominiken ve Fransisken bazı şahıslardan oluşmuştur ve bunlar arasında en meşhurları Dominiken Raymond Martini (ö.1284) ve Raymond de Penyaforte'tur.[102] Bu kişilerin yanı sıra pek çok üst düzey papaz ve keşiş de dinî tartışmaya iştirak etmiştir.[103]

Rabbi Moşe ben Nahman, Gerona'da doğmuştur. Çok iyi bir hekim olduğu bilinmekle birlikte, kendisinden daha çok Kabalist, felsefeci, hatip ve Talmud âlimi olarak bahsedilmektedir. Vaaz ve dua kitaplarının yanı sıra günümüze kadar gelmiş olan Tevrat tefsirleri vardır.[104] İlmî yeterlik ve kullandığı yöntemler açısından Kuzey Fransa ve İspanya'da yaygın ilmî çalışma metotlarına hâkim olduğu düşünülmektedir. Eserlerinde Orta Çağ Yahudiliğinin üç temel eğilimini (rasyonalizm, gelenekselcilik ve mistisizm) aynı zeminde buluşturma çabasında olduğu anlaşılmaktadır.[105] Eylemleri ve eserleriyle Moşe ben Nahman kendi döneminde Katalonya'daki Yahudi cemaatinin lideri konumuna yükselmiş ve bu ünü sayesinde Kral I. James onu, Katalonya bölgesindeki Yahudilerle ilgili danışmanı tayin etmiştir.[106]

Hıristiyan grubu temsil eden Pablo Christiani ise Montpellier[107] doğumludur. Hıristiyanlığa geçmeden önceki hayatı hakkında doğum yeri ve Tarasconlu Rabbi Eliezer'in talebesi olması dışında başka bir malumat yoktur. Yahudi iken adının Saul olduğu yönünde zayıf bir iddia vardır. Yahudilikten Hıristiyanlığa geçtikten sonraki

---

100 Roth, "The Disputation of Barcelona (1263)", 121.

101 Nahmanides adıyla bilinmektedir. Yahudi geleneğinde daha çok ismindeki ilk harflerin (Rabbi Moşe ben Nahman) kısatılmış versiyonuyla yani Ramban adıyla bilinmektedir.

102 Raymond de Penyafort ve Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihi açısından önemli kabul edilen eylemleri hakkında çalışmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı bilgi verilecektir.

103 Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1: From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century*, çev. Louis Schoffman (Varda Books, 2001), 152; Kevin Madigan, *Medieval Christianity: A New History* (New Haven: Yale University Press, 2015), 361; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 123.

104 Tevrat tefsiri için bk. Nachmanides, *Commentary on the Torah* (Brooklyn, New York: Judaica Press, 2010); Büşra Şahin, *Tevrat Tefsir Geleneği: Ramban (Nahmanides) Örneği* (Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

105 Ayrıntılı bilgi için bk. Aaron W. Hughes, "Concepts of Scripture in Nahmanides", *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, ed. Benjamin D. Sommer (New York, Londra: New York University Press, 2012), 139-156.

106 Roth, "The Disputation of Barcelona (1263)", 118; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 118.

107 Fransa'nın güneybatısında bir şehir.

süreçte Raymond de Penyaforte'un öncülüğünde kurulan Dominiken bir akademi ve çevresinde hayatını sürdürmüştür.[108]

Münazaranın toplanma gerekçesi ve içeriği, Paris Münazarası'ndan farklıdır. Orada Talmud'un yükselen otoritesine duyulan rahatsızlık ve içerisinde Hıristiyan inancına karşı sakıncalı pasajlar bulunması nedeniyle bir tartışma yapılmış ve yaygın tabirle Talmud yargılanmıştır. Fakat Barselona'da Talmud karşıtı bir tavır yerine, Talmud'da ve hatta diğer Rabbani metinlerde Hıristiyan inançlarını destekleyecek/kanıtlayacak türden ifadeler bulunduğu iddiası üzerinden bir tartışma ortamı tesis edilmiştir.[109] Dolayısıyla Hıristiyanlar daha önce otorite olarak kabul etmedikleri, hatta 23 yıl önce Paris Münazarası'nda heretik bir literatür olarak gördükleri Talmud ve Midraşları bu münazarada Hırıstiyan inancını doğrulamak ve sağlamlaştırmak amacıyla Yahudilere karşı referans olarak kullanmışlardır.[110]

Moşe ben Nahman, Kral'ın çağrısıyla birlikte münazaraya iştirak etmiş, fakat başlamadan önce bir şart öne sürmüştür. Buna göre münazara esnasında hem Kral'dan hem de tartışmanın asıl takipçilerinden olan Dominiken Raymond de Penyaforte'tan tam manasıyla bir ifade özgürlüğü talep etmiştir. Kral da kendisine bu hakkı tanıdığını bildirmiştir. Bununla birlikte yine Moşe ben Nahman'ın önerisiyle ve Kral'ın da onayıyla yalnızca her iki din arasındaki temel anlaşmazlıklar üzerinde konuşulacağı hususunda mutabakata varılmıştır. Bunlar Mesih'in gelip gelmediği, Mesih'in tabiatı meselesi (ilâh mı, beşer mi yoksa ikisi birden mi) ve kimin hakiki inanca sahip olduğuna ilişkin konulardır. Çizilen sınırlar çerçevesinde münazara 20 Temmuz 1263 tarihinde başlatılmış, dört celsede/günde tamamlanmış ve sonunda sinagog içerisinde yapılan Hıristiyanlara özgü bir vaazla bitirilmiştir. Baer'e göre bu tartışma resmî olarak kapatılmamış, bazı fanatiklerin aşırı tavırları sebebiyle yarıda bırakılmıştır. [111]

Münazara dört (kapanış günü ile birlikte beş) gün sürmüştür: 20 Temmuz Cuma, 23 Temmuz Pazartesi, 26 Temmuz Perşembe, 27 Temmuz Cuma günlerinde tartışmalar sürdürülmüş, 4 Ağustos Cumartesi günü ise nihayete erdirilmiştir. Tartışmanın bütün celseleri Barselona'da yapılmıştır. Bir, üç ve dördüncü celse Kral'ın sarayında, ikincisi

---

108 Abulafia, "Paul the Christian"; Roth, "The Disputation of Barcelona (1263)", 120.
109 Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, 225; Maccoby, *Judaism on Trial*, 41.
110 Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 124.
111 Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1*, 152, 153.

ise bir manastırda yapılmıştır. Tartışmanın kapanışı daha önce belirtildiği üzere bir sinagogta gerçekleştirilmiştir.[112]

Münazara bittikten sonra Kral'ın, Pablo Christiani'nin iddialarına karşılık yaptığı savunmasında Moşe ben Nahman'ı başarılı bulduğu ve tartışmanın kazanan tarafı olarak ilan ettiğini iddia edenler vardır. Buna delil olabilecek nitelikte Kral'ın yüksek değerde bir ücret verip onu güvenli bir şekilde Gerona'ya geri gönderdiği bilinmektedir (9-12 Ağustos tarihleri arasında).[113] Hatta kaynaklarda bu durumun Dominikenleri oldukça öfkelendirdiği iddia edilmektedir. Bununla birlikte Hıristiyanlık lehine bir kazanç bekleyen Kral'ın bir Yahudi'nin zaferini ilan etmiş olmasının makul olmadığını düşünenler de vardır. Moşe ben Nahman, Gerona'ya döndükten sonra münazarayı yazıya dökmüştür. 1265 yılında Dominikenler, Moşe ben Nahman'a ait olan bu kayıtları inceleyip onu İsa'ya ve Hıristiyanlığa küfür etmekle suçlamışlardır.[114]

Kanaatimizce Dominikenler yalnızca bir kayıt yüzünden Moşe ben Nahman'a karşı harekete geçmemişlerdir. Muhtemelen Barselona Münazarası'na ilişkin kayıtlar hızla kopyalanarak çoğaltılmıştır. Çünkü Barselona Münazarası'ndan kısa bir süre sonra gerçekleşen Mayorka Münazarası'nda Yahudi kesim, Cenevizli Hıristiyan tüccara geçmişte yapılan Barselona karşılaşmasından bahsetmekte ve pek çok kopyasının İspanya dışındaki Yahudilere gönderildiğini ifade etmektedirler.[115] Ayrıca içerik olarak Barselona'daki argümanlardan fazlasıyla haberdar oluşları, münazara kaydının hızla yayıldığına (çeyrek asır içerisinde) delil mahiyetinde düşünülebilir. Dolayısıyla Dominikenlerin yalnızca Moşe ben Nahman'a ve onun tek kaydına yönelik hasmane bir tutum yerine, ileriye dönük bir endişeyle bu tavrı aldıklarını düşünmek makuldür.

Dominikenlerin suçlamaları neticesinde Moşe ben Nahman özel bir heyetin karşısına çıkarılıp savunma yapmak durumunda bırakılmıştır.[116] Kendisi Hıristiyanlık karşıtı ifadelere metninde yer verdiğini kabul etmekle birlikte, münazarada konuşulmamış hiçbir şey yazmadığını belirtmiştir. Münazaradaki cüretkâr ifadelerini ise

---

112 Roth, "The Disputation of Barcelona (1263)", 117, 121; Trautner-Kromann, *Shield and Sword,* 123.
113 Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1*, 153, 154.
114 Maccoby, *Judaism on Trial,* 59; Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1*, 157.
115 Limor, "Polemical Varieties: Religious Disputations", 62.
116 Kral I. James'in günümüze kadar ulaşmış olan 12 Nisan 1265 (Barselona) tarihli bir mektubunda, Dominikenlerin Moşe ben Nahman'a dair suçlamaları, Moşe ben Nahman'ın cevapları ve Kral'ın izlediği metod kendi ağzından anlatılmaktadır. Maccoby, *Judaism on Trial,* 59.

tartışma başlangıcında doğrudan Kral'dan aldığı özgürce konuşma yetkisi ile izah etmiştir. Metni yazma gerekçesi olarak da Gerona piskoposunun kendisinden bunu talep ettiğini öne sürmüştür. Bu noktada Kral'ın daha hafif bir ceza öngörerek onu sürgüne göndermek istediği, fakat Dominikenlerin başlangıçta bu cezayı yetersiz gördükleri iddia edilmektedir. Ertelemeler ve çeşitli duruşmalardan sonra, Moşe ben Nahman 1267 yılında Filistin'e göç etmek zorunda kalmış, ömrünün son günlerini orada geçirmiş ve 1270 yılında da vefat etmiştir.[117]

Münazaranın biri Latince ve diğeri İbranice dillerinde yazılmış iki kaydı vardır. Latince kaydı münazaradan bir süre sonra Dominikenlerin hazırladığı ve bu metni Aragon Kralı'nın onayladığı bilinmektedir. Oldukça kısa bir kayıttır ve araştırmacılara göre daha uzun bir metnin biraz aceleye getirilmiş kısa ve karmaşık bir özeti gibi görünmektedir.[118] Bu kaydın iki kopyası günümüze kadar ulaşmıştır. Kopyalardan biri Aragon kraliyet arşivlerinde diğeri ise Gerona Katedrali'nde muhafaza edilmektedir. Diğer kayıt ise Moşe ben Nahman'ın kendisinin tartışmadan kısa bir süre sonra hazırladığı metindir.[119] Bu noktada İbranice nüshanın doğrudan Moşe ben Nahman'a ait olup olmadığı da uzun süre tartışılmıştır. Fakat 1980 yılından itibaren metnin içeriği, tarihsel süreci ve arka planı üzerinden yapılan detaylı araştırmalar neticesinde İbranice kaydın yazarının Moşe ben Nahman olduğu büyük ölçüde doğrulanmış gibi görünmektedir. Bununla birlikte birkaç pasajda metnin bütüncül yapısına uymayan unsurlar fark edilmiş ve bu kısımların sonraki müntensihler tarafından metne eklendiğine kanaat getirilmiştir.[120]

Hıristiyanların Latince kaydının mı yoksa Yahudilerin İbranice kaydının mı münazaranın gerçek içeriğini yansıttığı tartışmaları da yıllarca devam etmiştir. Latince kayıt bazı araştırmacılara göre kronolojik hatalar ve bazı kasıtlı gerçek dışı bilgiler barındırmaktadır. Meselâ, münazarada Teslis hakkında bir tartışma yapılmadığı hâlde Latince kayıtta bu konunun münazara esnasında gündeme getirildiği bilgisi

---

117 Madigan, *Medieval Christianity*, 361, 362; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 123; Maccoby, *Judaism on Trial*, 59, 79, 80; Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1*, 157, 158.

118 Münazaranın Latince kaydı için bk. Chazan, *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, 266-269.

119 Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1*, 152.

120 Roth, "The Disputation of Barcelona (1263)", 119; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 128; Maccoby, *Judaism on Trial*, 56, 57; Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 240, 241.

verilmektedir.[121] Hâlbuki Teslis ile ilgili bu kısa tartışma, münazara bittikten sekiz gün sonra (4 Ağustos) sinagogta gerçekleştirilmiştir.[122] Bunun yanı sıra, Moşe ben Nahman'ın savunmasında belli yerlerde kasıtlı olarak sessiz bırakıldığı ya da tutarsız cevaplar verdirildiği yönünde iddialar da vardır. Bu ve buna benzer durumlar bazı araştırmacılar nezdinde kaydın güvenilirliğini zedelemektedir. [123]

İbranice ve Latince kayıtlar arasında en dikkat çekici ihtilaf, tartışmanın kazananının ve kaybedeninin kim olduğu hakkındadır. Latince kayıtta tartışmanın sonunda Moşe ben Nahman'ın mağlup edildiği bildirilmektedir. Hatta bu yenilgiyi öngörüp, tartışmanın sona ermesini beklemeden orayı terk ederek Filistin bölgesine kaçtığı iddia edilmektedir.[124] Fakat bu iddia iki yönüyle tutarsızdır. Öncelikle, tartışmanın bitiminden yaklaşık bir hafta kadar sonra sinagogta Moşe ben Nahman'ın da bulunduğu başka bir görüşme gerçekleşmiştir. Dolayısıyla tartışmanın dördüncü gününde ortadan kaybolması mümkün değildir. İkinci olarak, tarihi kayıtlar Moşe ben Nahman'ın Filistin'e gidişinin daha sonraki bir tarihte (1267) gerçekleştiğini açık bir şekilde göstermektedir. İbranice kayda göre ise, Latince kaydın aksine, Hıristiyan temsilci grup mağlup olma korkusuyla tartışmayı terk etmiştir.[125] Kanaatimizce tarafların terk etmesi ya da konuların tüketilmiş olması gibi gerekçeler yüzünden tartışma nihayete erdirilmiş olamaz. Bununla birlikte aniden bitirildiği de kayıtlardan rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu hususta tartışmanın bazı fanatiklerin tehlike arz edecek tavırlarından çekinildiği gerekçesiyle sona erdirildiği şeklindeki Baer'in iddiası dikkate alınabilir.

---

121 Latince belgede münazaranın yaşandığı günlere göre kayıt alınmamış, yalnızca ilk günün tarihi verilmiştir. Bununla birlikte münazaranın içeriğine ilişkin verilen ilk bilgi Teslis hakkındadır ve bu tartışma münazara içerisinde yapılmış gibi gösterilmiştir. Latince kaydın İngilizce çevirisi için bk. Maccoby, *Judaism on Trial,* 148.

122 Münazara kaydının sinagogla ilgili kısmı için bk. Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 270, 271; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 319-320.

123 Maccoby, *Judaism on Trial,* 56.

124 Latince kayda göre Moşe ben Nahman, tartışma boyunca mağlup konumdadır. Soruların bazıları karşısında sessiz kalmış, bazılarına ise önce cevap vermiş sonra verdiği cevapları inkâr etmiştir. Tartışma beklenilen şekilde gerçekleşemediği için taraflar daha sonra bir araya gelmek üzere sözleşmişler ve Moşe ben Nahman o görüşmede kendi inancına dair tüm sorulara cevap vereceğine söz vermiştir. Fakat Kral'ın bölgeden ayrıldığı bir vakitte orayı terk ederek görüşmeye katılmamıştır. Maccoby, *Judaism on Trial,* 150.

125 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 238, 271; Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1*, 153.

Maccoby eserinde, her iki kayıt hakkındaki iddiaları ve tartışmanın galibi ya da kaybedeni hususundaki görüşleri derli toplu olarak okuyucuya sunmaktadır. Ona göre, Barselona Münazarası'na ilişkin kaydadeğer çalışmaları ve görüşleri olan üç akademisyen vardır. Bunlar Yitshak Baer, Cecil Roth ve Martin A. Cohen'dir. Üçünün de Latince kayda ilişkin eleştirileri olmakla birlikte, İbranice kayıt konusunda da temkinli bir tavır içinde oldukları görülmektedir. Baer'e göre, İbranice kayıt gerçekleri anlatma niyetinden daha çok propaganda yapma gayesiyle kaleme alınmıştır ve dolayısıyla içerisinde bazı sorunlu ifade ve geçişler söz konusudur. Roth'a göre her iki nüsha üzerinden bir değerlendirme yapıldığında tartışmanın bir galibi olmadığı görülecektir. Hâlbuki Cohen'e göre Moşe ben Nahman tartışmanın kaybeden tarafıdır. Çünkü içeriğe Dominikenler karar vermişler ve her ne kadar özgürce konuşma noktasında bir imtiyaz tanınsa da Moşe ben Nahman'ın saldırıya geçmesine izin verilmemiştir. Dolayısıyla sadece savunma yapmak durumunda bırakılan Moşe ben Nahman'ın cevapları da yeterince tatmin edici bulunmamıştır.[126]

c) Tortosa Münazarası (Vikuah Tortosa)

1413-1414 yıllarında yapılan Tortosa Münazarası birçok yönüyle diğer münazaralardan ayrılır. Öncelikle, toplamda 21 ay (6/7 Şubat 1413-12/13 Kasım 1414) sürdüğü ve 69 oturumda tamamlandığı için en uzun soluklu münazara olarak bilinmektedir. Tortosa'daki ilk 45 oturumda, Mesih ile ilgili konular tartışılmıştır. Kalan 24 oturumda ise Talmud'un içeriğindeki kusurlu bulunan kısımlar gündeme getirilmiştir. İkinci olarak önceki münazaralarda tartışmanın asıl idarecisi krallar ya da kraliçe iken Tortosa'da oturum başkanlığını Papa XIII. Benedict yürütmüştür. Diğer münazaraların halkın önünde ya da yüz yüze yapılıp yapılmadığı hususunda itirazlar söz konusu olduğu hâlde, Tortosa Münazarası hakkında verilen bilgiler, tartışmanın yapıldığı fizikî mekâna ait anlatılar, katılımcıların sayısının bini aştığı şeklindeki ifadeler, bu hususta şüpheye mahal bırakmamaktadır.[127]

Tartışma esnasında Hıristiyan kesimi, diğer münazaralarda olduğu gibi yine Yahudilikten dönmüş biri, eski adıyla Joshua Lorki sonraki adıyla Geronimo de Santa

[126] Ayrıntılı bilgi için bk. Maccoby, *Judaism on Trial*, 57-75.
[127] Maccoby, *Judaism on Trial*, 82; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 162; Francesco Bianchi, "The Hebrew Sources of Tortosa's Disputation", *Perichoresis* 18 (2020), 97.

Fe[128] temsil etmiştir. Kendisi 1412 yılında Hıristiyanlığa geçmiştir ve Papa XIII. Benedict'in hekimlik görevini üstlenmiştir. Yahudi klâsikleri ve bilhassa Talmud konusunda oldukça donanımlı olduğu bilinmektedir. Tartışmadaki rolü, ağırlıklı olarak, Talmud'dan İsa'nın Mesihliğinin kabulüne ilişkin referans bulmak ve Yahudilere karşı sunmaktır.[129]

Papa XIII. Benedict münazarayı düzenlerken Yahudi kesimi temsilen bir ya da birkaç kişi seçmek yerine Aragon ve Katalonya bölgesindeki Yahudi cemaatlerin her birini temsil edecek şekilde çok sayıda Yahudi âlimin münazaraya katılmasını talep etmiştir. Araştırmacılara göre Papa, Aragon ve Katalonya bölgesindeki Yahudileri tek tek Hıristiyanlığa döndürmektense kitlesel bir dönüşüm arzu ettiği için böyle geniş çaplı bir münazara organize etmek istemiş olmalıdır. Hıristiyan dinine yapılacak hizmetin yanı sıra, Papalık makamının o dönem içinde bulunduğu sıkıntılı süreç yüzünden Papa XIII. Benedict'in böyle bir karar aldığı düşünülmektedir. Çünkü onun Papalık dönemi Hıristiyan tarihinde daha sonra *Büyük Bölünme* olarak adlandırılacak bir sürece denk gelmiştir. 1394 yılında Avignon'da Papa seçildiği hâlde, kendisinden başka iki Papa daha bulunuyordu.[130] Üstelik Papa XIII. Benedict'in konumu diğerlerinden daha zayıftı. Dolayısıyla büyük çaplı bir ihtida hareketiyle Avrupa'nın geri kalan kısımlarında kendi Papalık konumunun daha da güçleneceğini düşünmüş olmalıdır.[131]

İbranice kayıtta münazaraya iştirak eden Yahudi temsilcilerin adları zikredilmekte ve bu isimlerin tercihi konusunda Geronimo'nun etkisi olduğu ve bilhassa Aragon bölgesindeki Rabbilerin seçildiği bildirilmektedir.

> Zaragoza'dan Rabbi Zerahya ha-Levi, soylu kesimden Don Vidal ben Benvenista ve Rabbi Matitya ha-Yitshari; Calatayud'dan Don Samuel ha-Levi ve Rabbi Moşe ben Musa; Hueska'dan Don Todros al-Konstantin; Alcaniz'den Don Yosef ben Ardot ve Don Meir Haligoa; Doroka'dan Don Astruc ha-Levi; Monreal'den Rabbi Yosef Albo; Monzon'dan Don Yosef ha-Levi ve Rabbi Yom Tov Karkosa; Montalban'dan Abu/Avi Janda; Vilesit'ten Don Yosef Albalag ve bilge

128 Latincedeki ismi Hieronymus of Sancta Fide'dir.

129 Robert Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom: 1000-1500* (New York: Cambridge University Press, 2006), 108; Maccoby, *Judaism on Trial*, 82.

130 Kiliseyi üç Papanın temsil ettiği döneme dair ayrıntılı bilgi için bk. Joelle Rollo Koster, *Avignon and Its Papacy 1309-1417* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2015), 239-286; Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 126-131.

131 Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 162; Maccoby, *Judaism on Trial*, 82.

Bongoa ve Gerona'dan Rabbi Todros ben Yehaya tartışmaya katılan isimlerdir.[132]

Münazaranın başlangıcında Papa, Yahudi temsilcilere yönelik bir konuşma yapmış, onlara asıl toplanma gerekçelerinin iki dinden hangisinin hakikat olduğunu tartışmak olmadığını, zira kendi dininin hakikat olduğunu zaten bildiğini söylemiştir. Toplantının yalnızca Geronimo'nun Mesih'in geldiğine dair Talmud'dan getireceği delilleri tartışmak üzere yapıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla bu konunun dışına çıkılmayacağı hususunda bir uyarı yapmış olmaktadır. Bununla birlikte, korkmamalarını ve herhangi bir zarar görmeyeceklerini de söylemiştir. Yahudi temsilciler Papa'nın güvenlik teminatı ile tam olarak ikna olmasalar da mecburen tartışmaya iştirak etmişlerdir.[133]

Tartışmanın işleyiş yöntemi açısından da bir tedirginlik yaşandığı görülmektedir. Geronimo aldığı ilk söz hakkında ve münazaranın önemli bir kısmında mantık ve kıyas ilkelerine başvurarak konuşmuştur. Buna karşılık Yahudi temsilciler münazara esnasında bu hususstaki endişelerini Papa'ya arz etmiş ve tartışmadan azledilmek istemişlerdir. Gerekçeleri, bu konuda yeterli olmayışlarıdır. Papa ise sadece bu gerekçeye dayanarak tartışmadan çekilemeyeceklerini, bu yönteme dayalı sorulara cevap vermeyip diğer sorulara karşılık vererek tartışmayı sürdürmelerini istemiştir.[134] Araştırmacılar yaşanan bu diyaloğun gerçek olduğu varsayımından hareketle, dönemin şartları gereği Yahudi cemaat önderlerinin ilmî donanım ve yeterlik bakımından bir düşüş yaşadıkları sonucunu çıkarmışlardır.[135]

Geronimo, Talmud'un yanı sıra Midraşlardan da deliller getirerek karşı tarafı mağlup etmeye çalışmıştır. Fakat tartışmada referans gösterme hususunda yaptığı hatalar nedeniyle Midraşlara yeterince hâkim olmadığı düşünülmektedir. Buna örnek sadedinde, bir Midraştan alıntı yaptığı iddiasıyla Raymond Martini'nin bir eserinden alıntı yapmış ve buna karşılık Yahudi temsilciler bahsettiği Midraş metninde öyle bir

---

132 İbranice kayıtta ilgili yer için bk. Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 90; İngilizce çeviride ilgili yer için bk. Maccoby, *Judaism on Trial*, 169.

133 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 91; Maccoby, *Judaism on Trial*, 169, 170.

134 İbranice kayıt için bk. Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 92; İngilizce çeviri için bk. Maccoby, *Judaism on Trial*, 171.

135 Maccoby, *Judaism on Trial*, 87, 88; Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, 226.

iddianın olmadığını göstererek onu yalanlamışlardır.[136] Ayrıca münazara esnasında Geronimo, Talmud'dan yaptığı alıntılar hususunda da sıklıkla Yahudi temsilciler tarafından uyarılmıştır. Geronimo, Paris'teki tavrın aksine Talmud'u Hıristiyanlığın lehine kaynak olarak göstermek istemiş ve bu amaç uğruna yalnızca kendi iddiasını destekleyecek türden pasajlar tercih ederek aleyhte olanları gündeme getirmemiştir.[137]

Diğer münazaralardaki tedirgin edici ortam Tortosa'da yerini daha yüksek dozlu kaygı ve korkulara bırakmıştır. Münazara esnasında (muhtemelen öncesinde de) Yahudi temsilcilerin sürekli olarak hem kendileri hem de geride bıraktıkları ailelerinin güvenliği konusunda endişeli oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim münazara esnasında Yahudi temsilciler bu durumlarını açıkça beyan etmişlerdir. Bunun başlıca sebebi, 1391 yılında İspanya'da Yahudilere karşı gerçekleştirilen sert tavırların hatırasının hâlen taze oluşudur. Üstelik bu tedirgin edici hâl ve güvensiz ortam yalnızca tartışmanın başlangıcıyla sınırlı kalmamış tartışma süresince yani yaklaşık iki yıl boyunca devam etmiştir. Ayrıca, münazara boyunca evlerine dönmelerine izin verilmeyen Yahudi temsilciler birtakım ekonomik sıkıntılar da çekmişlerdir. Güvenlik ve ekonomiye dayalı endişelerin yanı sıra devam etmekte olan Tortosa Münazarası'nın etkisi ve yankıları sonucu Yahudilikten dönenlerin sayısı giderek artmış ve bu durum Yahudi temsilcilerin/cemaat önderlerinin kendi cemaatleri için kaygılanmasına neden olmuştur. Burada yaşanan dinî dönüşümler konusunda dikkat çekici bir etken daha vardır. Geronimo'yu Hıristiyanlığa döndüren Vincent Ferrer adlı şahsın, liderleri Tortosa'da bulunan Yahudi cemaatlerini ziyaret edip onları dinlerinden dönmeleri konusunda ikna etmeye çalıştığı ifade edilmektedir. Bu görevde kendisine illegal grupların yardımcı olduğu ve zaman zaman şiddete başvurdukları da iddialar arasındadır. Dolayısıyla münazaranın dolaylı bir etkisi olarak görünse de lidersiz kalan cemaatlerin daha az çabayla Hıristiyanlığa geçişi sağlanmıştır. Diğer münazaralarda din değiştirme hususunda yüksek oranda bir dönüşümden bahsedilmezken, Tortosa'da tartışma esnasında ve bilhassa sonrasında çok sayıda Yahudinin din değiştirdiği bilinmektedir. Üstelik din değiştirenler arasında münazaraya katılan Yahudi temsilcilerden kişiler de vardır. Bu kişiler arasında münazaranın açılış konuşmasını yapan ve sıklıkla söz

136 Maccoby, *Judaism on Trial*, 90.

137 İbranice kayıt için bk. Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 93; İngilizce çeviri için bk. Maccoby, *Judaism on Trial*, 172.

alanlardan birinin de Don Vidal olduğu ve münazara sonrasında Hıristiyanlığa geçerek yüksek bir makamda görev aldığı iddia edilmektedir.[138]

Münazara sonrasında Papa XIII. Benedict'in makamı noktasında istediğini elde edemediği bilinmektedir. Zira Papalık meselesi iyice çıkmaza girdiğinde, dönemin üç Papalı yönetimine son verme adına Constance Konsili (1414-1418) düzenlenmiştir. Konsil sürecinde iki Papa (XXIII. John ve Gregory) gönüllü olarak görevlerinden ayrılmıştır. Benedict ise ayrılmayı reddetse de bir süre sonra görevinden azledilmiştir. Netice itibarıyla konsilde yeni bir Papa seçilmesine karar verilmiş ve Kardinal Oddo Colonna (Papa V. Martin) seçilmiştir. Bununla birlikte Papa XIII. Benedict makamını kaybetmiş olsa da Tortosa Münazarası'nın etkilerine bakıldığında, en azından kitlesel dönüşüm hususunda hedefine ulaştığı rahatlıkla söylenebilir.[139]

Tortosa Münazarası hakkında üç kayıt bulunmaktadır. İbrani dilinde hazırlanan ilk kayıt yazarı belli olmayan birine aittir ve eser sahibinin tartışma esnasında yaşananları cemaatine haber vermek amacıyla yazdığı izlenimini uyandırmaktadır. İkinci kayıt ise hakkında çok az şey bilinen Geronalı âlim Bonastruc Demaistre'nin Gerona halkına yazmış olduğu İbranice mektubudur. Demaistre'nin bu mektubu ve tartışma metnini rapor etmesinin muhtemel amacı endişe içerisinde olan cemaatini tartışma esnasında yaşananlardan haberdar etmektir. Mektubun aslı günümüze kadar ulaşamamıştır. Fakat Şlomo ibn Virga (ö. 1554) münazaradan bir buçuk asır kadar sonra *Şevet Yehuda* adlı eserinin bir bölümünde bu mektubun bir kaydına yer vermiştir.[140]

---

138 Maccoby, *Judaism on Trial*, 83, 84, 93; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 163; Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, 252.

139 Maccoby, *Judaism on Trial*, 94. Geniş bilgi için bk. Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 127, 128.

140 İspanyol tarihçi Şlomo ibn Virga'ya ait olduğu bilinen bu eserde, Şlomo, babası Yehuda ibn Virga'ya ait hatıraları kendi ilaveleri ile derlemiştir. Kendisinden sonra oğlu Yosef ibn Virga'nın da esere birtakım ilaveler yaptığı bilinmektedir. Bu eser II. Mabed'in yıkımından XV. yüzyılda İspanya'daki Yahudilerin maruz kaldığı baskı ve şiddet ortamına varıncaya kadar toplamda yetmiş tarihî kaydı içermektedir. Bu hikâyeler Yahudi tarihinde yaşanan dramatik olayların bir kaydı gibidir. Eser İbrani dilinde kaleme alınmıştır. Araştırmacılara göre metindeki birtakım tarihsel hikayelerin İbn Virga'nın kurgusal dilinden nasibini aldığı da ifade edilmiştir. Jeremy Cohen, "Interreligious Debate and Literary Creativity: Solomon ibn Verga on the Disputation of Tortosa", *Jewish Studies Quarterly* 20/2 (2013), 159-181; Yasin Meral, "Edirne'de İlk Yahudi Matbaası: 1554-1556" 2/48 (2015), 24-26. Virga'nın, eserinde Tortosa kaydına yer verirken var olan üç kaynaktan (yazarı bilinmeyen mektup, Demaistre'nin mektubu ve Latince rapor) derleme yaptığı iddia edilmiştir. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 165; Ayrıntılı bilgi için bk. Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*.

Mektupta geçen tartışma raporu yalnızca ilk haftayı (6 Şubat 1413 Pazartesi gününden itibaren beş günü) kapsamaktadır. Çalışmamızda bu kayıt esas alınmıştır.[141]

Münazaranın üçüncü kaydı ise, Papalığın kâtipleri tarafından bütün tartışma boyunca (69 oturum) tutulan Latince kayıttır. Günümüze kadar ulaşmıştır. Bu kaydın 10 Şubat'a (4. Oturum) ait raporu *Şevet Yehuda*'da yer alan İbranice kaydın bir kısmını içermektedir. Bu durum İbranice kaydın içerik olarak güvenilirliğini arttırmaktadır.[142] Çalışmamız içerisinde ilgili yerlerde bu kaydın içeriğine dair bilgiler verilecektir.

Tortosa Münazarası'na ilişkin İbranice kayıtlar arasında her ne kadar *Şevet Yehuda*'daki kayıt ilim dünyası açısından daha çok dikkate alınmış[143] olsa da, son yıllarda yapılan bir çalışmada, yazarı bilinmeyen İbranice kaydın daha güvenilir olduğuna dair bir iddia ortaya atılmıştır. İlk kez 1868 yılında Halberstam[144] tarafından düzenlenen ve tarihsel değeri gündeme getirilen bu metin, münazaranın dokuz oturumunu bazı eksikliklerle birlikte rapor etmektedir. Bu metni *Şevet Yehuda*'daki kayıt ve Papalığa ait diğer Latince kayıtla karşılaştırmalı olarak inceleyen Bianchi'ye göre, söz konusu metin *Şevet Yehuda*'daki kayıttan daha doğru ve yalın bir içeriğe sahiptir. Hatta ona göre İbn Virga, eserini hazırlarken söz konusu anonim kaydı ana kaynağı olarak kullanmıştır. Bianchi, oturumlar üzerinden yaptığı içerik karşılaştırmalarında İbn Virga'nın, anonim kaynaktaki içeriğe tarihsel verilerle örtüşmeyen bazı ilave ve düzenlemeler yaparak metni katman katman arttırdığını iddia etmiştir. Ayrıca *Şevet Yehuda*'nın güvenilirliği konusunda bazı tereddütler gündeme getirilmiş ve bu gelişmelerin sonucunda araştırmacılar arasında Tortosa Münazarası'na bakışta bir kırılma yaşanmış ve esas kayıt olarak anonim kaynağın tercih edilmesi önerilmiştir.[145] Kayıtlarla ilgili bu tartışmanın ilerleyen zamanda ortaya çıkabilecek yeni kaynaklar ve kayıtlar üzerinde yapılacak ileri düzey çalışmalarla netleştirilebileceği kanaatindeyiz.

---

141 Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 162-164; Maccoby, *Judaism on Trial*, 168.
142 Latince kaydın önemli bir kısmının İngilizce çevirisi için bk. Maccoby, *Judaism on Trial*, 187-215.
143 Çalışmamızda *Şevet Yehuda*'daki kaydı esas almamızın nedeni de budur.
144 Shlomo Zalman Hayyim Halberstam.
145 Bianchi, "The Hebrew Sources of Tortosa's Disputation", 97-99, 114-115.

C) Yahudilerin Talmud'a Yaklaşımı

Çalışmada ele alınan her üç münazarada da (hangi amaçla kullanıldığına bakılmaksızın) Hıristiyan kesimin büyük çoğunlukla Talmud'u esas referans kaynağı olarak kullandığı görülmektedir. Bu bakımdan münazaralar, içerikte tartışılan konular ne kadar çeşitli olursa olsun, Yahudi tarihçileri ve araştırmacılarının nezdinde Talmud'un yargılandığı duruşmalar olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla konuyu ele alırken, Hıristiyanların neden bu referans kaynağını tercih ettikleri meselesi izaha muhtaç görünmektedir. Bu hususta öncelikle Talmud'un Yahudi geleneğindeki yeri ve ehemmiyeti üzerinde durulacak, akabinde Hıristiyanların bu literatüre karşı tarihsel süreçteki tavrı ele alınacaktır.

Yahudi geleneğine göre Sina Dağı'nda Musa'ya yalnızca Yazılı Tora (Tanah) değil aynı zamanda onun açıklaması mahiyetinde bir Sözlü Tora (*Tora şe-baal pe*) da bahşedilmiştir.[146] Bu sözlü geleneğin verilmesinin asıl nedeni olarak, Yahudilere Yazılı Tora'nın tek başına yeterli gelmeyeceği düşüncesi ileri sürülmektedir. Çünkü Tora'daki yasalar ve hükümler, Yahudilerin yerleşik hayatta karşılaşabileceği durumlara dair bütün hükümleri kapsamamaktadır. Bu hükümlerin Yazılı Tora'da neden verilmediği sorgulandığında ise Yahudi gelenek, gelecek hakkında fikirleri olmayan Yahudilerin kendi zamanlarından bağımsız olan bu hükümleri anlayamayacağını öne sürmektedir. Dolayısıyla yazıya geçirilmeyen bu gelenek şifâhî olarak nesilden nesile aktarılmış; yeri ve zamanı gelene kadar da yazıya geçirilmemiştir.[147]

---

146 Bu inanca referans olarak Yahudi geleneğinde öne sürülen birtakım Tevrat cümleleri (Levililer 26:46; Çıkış 24:12 vb.) bulunmaktadır. Tanrı, Musa'ya Sina Dağı'nda verilenleri sıralarken Tora ve on emrin yazılı olduğu taş levhalara ilave olarak kendisine birtakım emir ve hükümler verdiğini açıklamaktadır. Bu hükümlerin Musa'ya verilen sözlü geleneğe işaret ettiği düşünülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Rabbi Aaron Parry, *Talmud Nedir?*, çev. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2005), 17, 18; Mehmet Sait Toprak, "Talmud: Yahudilik ve Yahudilerin Yaşayan Sünneti", *Yeni Türkiye* 22/86 (2016), 409, 410; Arzu Cebe, *Talmud ve İsrail Hukuk Sistemindeki Yeri* (Erciyes Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2020), 12-14. Çıkış 24:12'nin konuya ilişkin Talmud yorumu için bk. Babil Talmudu, Berahot 5a.

147 Sözlü Tora'nın Musa'ya neden yazılı olarak verilmediğine veyahut neden hemen yazıya geçirilmediğine dair gelenekte farklı cevaplar yer almaktadır. Midraşlara göre diğer milletlerin Yazılı Tora'yı sahiplendikleri gibi Sözlü Tora'yı da kendilerine mal etmelerini engellemek için yazılı olarak gönderilmemiştir. Başlangıçta yazıya geçirilmeyen bu gelenek, Roma'nın Hıristiyanlaşması ve Yahudilere baskı yapması neticesinde kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla yazıya geçirilmesi konusundaki katı kurallar esnetilmiş ve kayda geçirilmesine izin verilmiştir. Yazıya geçirilmesine ilişkin öne sürülen diğer bir gerekçe ise Mabed'in yıkılışıdır. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021), 155; Parry, *Talmud Nedir?*, 5, 19, 20; Mehmet Sait Toprak, "İbranî Gelenekte 'Kitâbet' Aleyhtarlığı:

Sözlü gelenek M.S. 3. yüzyılda Rabbi Yehuda ha-Nasi[148] editörlüğünde İbrani dilinde yazılı tek bir nüsha (Mişna) hâline getirilmiştir. Sözlü geleneğin yazıya geçirilme kararına ilişkin bazı iddialar vardır. Bu iddialara göre, Bar Kohba[149] isyanı (M.S. 135) sonrası son derece zor durumda kalan Yahudiler, bu geleneğin unutulma ya da yok olma ihtimaline karşı onu kayıt altına alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Yazıya dökme girişiminde, bilhassa Mabed'in yokluğu en etkili unsur olarak görülmüştür. İbn Meymun *Mişne Tora*'sının giriş kısmında Yehuda ha-Nasi'nin bu girişimine dair bazı nedenlerden bahsetmektedir. İbn Meymun'a göre Yehuda ha-Nasi'nin yaşadığı dönemde sözlü geleneği öğrenecek olan öğrencilerin sayısı giderek azalmaktadır; Roma İmparatorluğu bütün dünyaya yayılmakta ve sürekli olarak gücünü arttırmaktadır, Yahudiler ise dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmaktadır. Dolayısıyla Yehuda ha-Nasi hem Mabed'in yokluğundan hem de Yahudilerin ileride karşılaşabilecekleri zorluklardan hareketle yazılması yasak[150] olan bu sözlü geleneği unutulmaması ve daha hızlı öğrenilip öğretilmesi için metne dökmüştür.[151]

Mişna'nın etimolojik kökeni İbranice *şana* (tekrar etmek) fiiline dayandırılmaktadır. Bu anlamı itibarıyla tekrar edilen, tekrar etmek suretiyle öğrenilen

---

Yazı Karşıtlığı Paradoksu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 127-146; Wayne Dosick, *Living Judaism: The Complete Guide to Jewish Belief, Tradition, and Practice* (HarperCollins Publishers, 2007), 93; Blech, *Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 159; Zaferü'l İslâm Han, *Yahudilik'te Talmud'un Mevkii ve Prensipleri*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Özdemir Basımevi, 1981), 12.

148 Bazı araştırmacılara göre Mişna'nın Yehuda ha Nasi'den önceki düzene kavuşturulmasında etkili olan isim Rabbi Akiva'dır. Fakat bu iddiayı tutarlı bulmayıp eleştiren ciddi bir kitle de vardır. Her iki düşünceden bağımsız olarak, Mişna ve Talmud özelinde Rabbi Akiva'nın Yahudi dünyası açısından oldukça önemli bir figür olduğu unutulmamalıdır. Bu hususa dair daha detaylı bilgilere çalışmamızın ilgili kısımlarında yer verilmiştir. Ömer Faruk Araz, "Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü: Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva Ekolleri", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (2019), 192.

149 İsyana dair ayrıntılı bilgi için bk. Moshe Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi* (Kudüs: Graph Press Ltd., 1981), 84-86.

150 Yahudi gelenekte Sözlü Tora'yı yazma yasağına dair vurgular oldukça güçlüdür. Hatta erken dönemlere ait bazı rivayetlerde belli duaların yazıya geçirilmesi, Tevrat'ı yakmakla eşdeğer tutulmuştur. Bu katı tutuma rağmen, zamanın değişen ihtiyaçları doğrultusunda bu yasak ihlâl edilmiş ve sözlü gelenek metne dökülmüştür. Geniş bilgi için bk. Toprak, "İbranî Gelenekte 'Kitâbet' Aleyhtarlığı".

151 Mişne Tora, Mukaddime. Moses Maimonides, *Mishneh Torah (Hebrew and English)*, çev. Eliyahu Touger (New York: Moznaim Publishers, 1994); Blech, *Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 159; Zaferü'l İslâm Han, *Yahudilik'te Talmud'un Mevkii ve Prensipleri*, 28.

şey anlamına gelmektedir. Dili İbranicedir. Mişna toplamda altı ana bölümden oluşmaktadır.[152]

Mişna'nın anlaşılması ve zamanın şartlarına yönelik sorulara cevap verilmesi arzusu ile Yahudi âlimler (Amoraim) meselelere dair üretkenliklerini sürdürmüşler ve neticede iki ayrı merkezde (Filistin-Babil) iki ayrı Mişna yorumunun (Gemara) oluşmasına neden olmuşlardır. Filistin bölgesinde hazırlanan metin, Filistin/Kudüs Gemarası, Babil'de hazırlanan metin ise Babil Gemarası adıyla anılmaktadır. Her iki metin de dönemin şartları gereğince ağırlıklı olarak Aramî dilinde hazırlanmıştır. Aramice olan Gemara ifadesinin İbranice karşılığı Talmud'dur.[153] Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin yerine kullanılabilmektedir.[154] Talmud, İbranice *lamad* (öğrenmek)/ *limed* (öğretmek) fiillerinden türetilmiştir. Yaygın kullanımı itibarıyla öğreti kelimesi ile karşılanabilir.[155]

Asırlar boyunca gelişmeye devam eden Talmud geleneği, Yahudilerin hayatlarında merkezi bir rol oynamaktadır. Söz gelimi, Mabed'in yıkıldığı süreçte Mabed ile ilişkili olan ritüellerin yerine geçebilecek alternatifler Talmud âlimlerince tesis edilmiş ve ihtiyaçlar giderilmeye veya sorular cevaplanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Talmud'un Yahudiler açısından pek çok olumsuzlukla karşılaşıldığı ve belki de Yahudilerin yok olma tehlikesi yaşadığı pek çok süreçte yeniden toparlanmalarını sağlayacak güçlü bir motivasyon unsuru olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında Talmud'un Yahudi yaşamındaki yeri daha anlaşılır hâle gelmektedir.[156]

Yahudilerin Kudüs Talmudu ile karşılaştırıldığında Babil Talmudu'nu daha çok tercih ettikleri bilinmektedir.[157] Münazaralarda da Yahudilerin kabullerine uygun olarak

---

152 Hermann L. Strack - Gunter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, çev. Markus Bockmuehl (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 109; Salime Leyla Gürkan, "Talmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/551.

153 Meral'e göre Talmud'un Mişna ve Gemara'dan oluştuğuna dair yaygın söylem (her ne kadar neden bu şekilde formüle edildiği anlaşılabilir olsa da) sağlıklı değildir. Gemara ve Talmud kelimeleri ile farkı dillerde fakat aynı literatür kastedilmektedir ve birinin diğerini kapsadığını söylemek isabetli görünmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, "Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 167-170.

154 Reuven Firestone, *Yahudiliği Anlamak - İbrahim'in / Avraam'ın Çocukları*, çev. Çağlayan Erendağ - Levent Kartal (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004), 47-49; Meral, "Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?", 167-169; Gürkan, "Talmud", 39/550.

155 Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 164.

156 Dosick, *Living Judaism*, 95, 96.

157 Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 162.

Babil Talmudu esas alınmaktadır. Kanatimizce bunun iki gerekçesi olmalıdır. İlk ve ana sebep Babil Talmudu'nun münazaraların yapıldığı coğrafyada daha yaygın olarak kullanılmasıdır. İkincisi ise yine ilkiyle bağlantılı olarak, Babil Talmudu'nun İsa'ya dair pasajlara Kudüs Talmudu'ndan daha çok yer vermesidir. Babil Talmudu, yüzyıllar boyunca gündemde olması ve çağın şartlarına uyum sağlaması, İsrailoğulları'na hizmet etmedeki başarısı ve devamlılığı açısından dünya üzerindeki sayılı kitaplardan biri olarak görülmektedir. Üslubu açısından da bilhassa dikkat çeken birkaç husus bulunmaktadır. Soru cevap şeklinde ve ağırlıklı olarak tartışmacı bir karaktere sahiptir. Kronoloji gözetmeksizin konuya ilişkin lehte ya da aleyhte pek çok argüman peş peşe sıralanmış ve okuyucuya diyalektik bir yapıda sunulmuştur. Bununla birlikte Talmud uzmanlarına göre, nihâî bir açıklama sunmaktan ziyade, meselenin ana unsurlarına dikkat çekmeyi hedefleyen bir tarzı vardır. Bu bakımdan metnin, okuyucuyu meselenin özüne ve tartışmanın içine dâhil etme çabasıyla hazırlandığı söylenebilir. Çalışmada ele alınan münazaralarda Babil Talmudu'nun bu içyapısının ve üslubunun tesirlerini görmek mümkündür.[158]

D) Hıristiyanların Talmud'a Yaklaşımı

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihinde bilhassa XI. yüzyıl ve sonrasında Talmud önemli bir gerilim sebebi hâline gelmiştir. Bu tarihlerden itibaren Hıristiyanların Talmud'u yakın takibe aldığı ve bu literatür üzerinden Yahudileri etki altına almaya çalıştıkları görülmektedir. Talmud konusunda tarihsel süreç içerisinde Hıristiyanların yaklaşımında radikal değişimler yaşandığı gözlemlenmektedir. Başlangıç itibarıyla genel tavır, kendisine rağbetin giderek arttığı (Tanah'ı ikinci plana düşürecek boyutta) düşünülen Talmud'un İsa ve Hıristiyanlık aleyhine bilgiler içermesi ithamı üzerine kuruludur. Bu durum bilhassa Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşayan Yahudilere açısından oldukça sıkıntılıdır. Çünkü bu bakış açısından Talmud, hem kutsala karşı saygısızlık hem de pratikte Hıristiyanlığa geçişlere engel olarak değerlendirilmektedir. Daha sonraki dinî ve siyasî gelişmeler ışığında ise Talmud'u suçlama girişimleri ikinci plana düşmüştür. Hıristiyanlık nezdinde sapkın ve değersiz olan bu literatür, Yahudileri Hıristiyanlığa döndürmede değişen yöntemin önemli bir unsuru olarak görülüp,

158 Jacob Neusner, "Talmud of Babylonia in Historical Perspective", *The Encylopaedia of Judaism*, ed. Jacob Neusner vd. (Leiden & Boston: Brill, 2005), 15/2583, 2584.

Hıristiyanlık lehine olabilecek referanslar için kendisine başvurulan bir metin hâline gelmiştir. Bununla birlikte Talmud'a müracaat edilirken bir yandan da Talmud eleştirisi yapılmaya devam edilmektedir. Çalışmamızda da görüleceği gibi aynı münazara içerisinde Talmud hem Hıristiyanlığa delil olarak kullanılmış hem de yeri geldiğinde içeriği eleştirilmiştir.

Aslında genel Hıristiyan yaklaşımının ve beklentisinin aksine, Talmud'da İsa[159] ve Hıristiyanlık aleyhinde çok az sayıda ifadenin olduğu görülür.[160] Araştırmacılar bu olumsuz ifadelerin eksikliği hakkında iki farklı yaklaşım benimsemişlerdir. İlkine göre bu eksiklik ve hatta bazı edisyonlarda söz konusu pasajların hiç yer almayışı geçmişte uygulanan sansür sebebiyledir. Üstelik bu sansür yalnızca Hıristiyanların ilgili pasajları çıkartması anlamına da gelmemektedir. Bazı mahalli Yahudi grupların da kendi güvenlikleri gerekçesiyle bazı pasajları metinlerden çıkarttıkları iddia edilmiştir. Kayda değer örneklerden birine 1554 yılında rastlanmaktadır. Ferrara (İtalya) Yahudi cemaati yayınladığı bir karar ile en az üç hahamın onayı alınmadan İbranice kitap basılmasını yasaklamıştır. Konuyla ilgili diğer bir örnek 1631 yılında Polonya'daki bir Yahudi toplantısından çıkan karardır. Polonya, Litvanya ve Rusya'nın önde gelen Yahudi liderlerinin katıldığı bu toplantıda Yahudi cemaatlerine gönderilmek üzere bir mektup hazırlanmıştır. Hıristiyanların geçmişte Talmud'a ve Yahudilere yönelik olumsuz tavır ve davranışları nedeniyle, o tarihten itibaren hazırlanacak olan Talmud nüshalarında İsa ve Hıristiyanlık ile ilgili iyi ya da kötü bir şey yazılmaması tavsiye edilmiştir. İsa'nın adının geçtiği kısımlarda boşluk bırakılması ya da ilgili kısma bir daire çizilmesi önerilmiştir. Buna uymayanların ise hem kendilerine hem de Yahudi dinine zarar verecekleri uyarısı yapılmıştır.[161] Mektubun önemli bir çoğunluk tarafından kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Zira 1644 yılında Amsterdam'da basılan Talmud nüshalarından itibaren bu tarz saldırgan pasajlar metinlerde yer almamıştır. Bununla birlikte kaybolmasından endişe duyan bazı Yahudiler, sansüre uğramış ve çıkarılmış

---

159 Hıristiyanların İsa'sı veya başka bir İsa ayrımı yapılmadan, İsa adının geçtiği tüm pasajlar kastedilmiştir.

160 Babil Talmudu, Kudüs Talmudu'na nazaran daha fazla referans içermektedir.

161 John Allen, *Modern Judaism: Or, a Brief Account of the Opinions, Traditions, Rites and Ceremonies of the Jews in Modern Times.* (London: T. Hamilton & Oliphant Co., 1816), 61-63; Bernhard Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", *The Monist* 20/1 (1910), 6; Has - Cebe, "Talmud Geleneğinde İsa'nın İz Düşümleri", 245; Yasin Meral, "Osmanlı Saray Hekimliğinden Papalığın Hizmetinde İbranice Kitap Sansürcülüğüne Bir Yahudi Âlimin Hayat Hikâyesi: Domenico Yeruşalmî (ö. 1622) ve Sefer ha-Zikuk", *Oksident* 3/2 (2021), 112.

kısımları küçük risaleler hâlinde yazıp muhafaza etmeye çalışmışlardır. 1891 yılında Profesör Dalman en eski Talmud ve Midraş edisyonlarında yer alan bu pasajları uygun bir formda metinleştirmiş ve Heinrich Laible'ın yazmış olduğu bir girişle '*Jesus Christus im Thalmud*'[162] adıyla bu eser Berlin'de yayımlanmıştır.[163]

İkinci ve günümüz ilmî araştırmalarında daha çok kabul gören yaklaşıma göre ise Talmud'da Hıristiyanlıkla ilgili pasajların azlığı, Yahudilerin Hıristiyanlığa karşı özel bir tavrından ziyade diğer dinlere karşı ilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Talmud âlimlerinin Hıristiyanlar için müstakil bir bölüm açmayıp, onlardan diğer pagan gruplarla aynı bahiste (Babil Talmudu, Avoda Zara 6a, 7b) söz etmeleri de bu yaklaşımı desteklemektedir.[164]

Talmud'a olan Hıristiyan ilgisi ve yaklaşımı konusunda bilhassa üzerinde durulması gereken husus Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş kişilerin sürece dâhil edilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, Paris Münazarası her ne kadar Talmud'u eleştirmiş ve hatta yargılamış olsa da Orta Çağ Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinde Talmud hakkındaki farkındalığın ilk örneği değildir. Bu yaklaşımın en erken öncüsü Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olan Petrus Alfonsi'dir.[165] Alfonsi, 1109-1110 yılları arasında *Dialogus Contra Iudaeos* adlı bir eser yazmıştır. On iki bölümden oluşan bu eserin ilk dört bölümü Yahudilik eleştirisine ayrılmıştır.[166] Bu eser, Musa (Moşe) ve Petrus adlı iki kişinin arasında geçen hayâlî bir tartışma şeklinde kurgulanmıştır. Metindeki Musa karakteri önemlidir, zira Petrus'un Hıristiyanlığa geçmeden önceki adı Musa'dır. Bu bakımdan yazar eserinde, geçmişteki Yahudi kimliği ile eseri yazdığı zamandaki Hıristiyan kimliğini birbiriyle konuşturmakta ve bir bakıma geçmişiyle hesaplaşmaktadır. Bu anlamda geçmişindeki Musa'ya Hıristiyanlık hakikatini anlatmaya çalıştığı söylenebilir. Alfonsi'nin Yahudilik ve Yahudilere yönelik itirazlarda sıklıkla Talmud'a atıfta bulunduğu bu eser, 12. ve 13. yüzyıllar arasında en çok

---

162 Heinrich Laible - G. Conrad Dalman, *Jesus Christus im Thalmud* (Berlin: Reuther, 1891).

163 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 6, 7.

164 Sacha Stern, "Talmud", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005), 416.

165 Abulafia, "Talmud Trials", 417; Andrew Shipley, *Peter Alfonsi and the Trial of the Talmud* (Robinson College, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 3.

166 Bu eserin beşinci bölümü İslâmiyet eleştirisine ayrılmış, geri kalan yedi bölümde ise Hıristiyan inanç ve akideleri savunulmuştur. Alfonsi'nin eserindeki İslâm eleştirisine dair geniş bilgi için bk. Yasin Meral, "Petrus Alfonsi'nin Yahudilere Reddiye'sinde İslam Eleştirisi", *Dini Araştırmalar* 16/43 (2013), 174.

kopyalanan Yahudilik karşıtı metinler arasındadır. Dolayısıyla hem Yahudilik karşıtı Hıristiyan reddiye geleneğinde hem de Talmud'a karşı itirazlar bakımından oldukça kıymetli bir metin konumundadır.[167]

Benedikten cemaatine ait Kluni Manastırları'nın başrahibi ve çağının meşhur Hıristiyan âlimlerinden Peter de Venerable da Yahudilere karşı müstakil bir reddiye kaleme almıştır.[168] Söz konusu çalışmada Talmud'dan tehlikeli bir külliyat olarak bahseden ilk Orta Çağ Hıristiyan yazar kendisidir.[169] Ona göre, Yahudilerin yanlış yolda ısrarcı olmalarının ve ikna edilemezliklerinin esas nedeni Talmud'dur. Üstelik bu literatür hafife alınacak bir şey değil aksine şeytanî bir esinlenmenin ürünü olması hasebiyle oldukça tehlikelidir. İçerisinde Yahudi din adamlarının yalanları ve saçmalık derecesinde görülebilecek masalları yer almaktadır ve Yahudiler Tanah yerine bu literatürü yaşamakta ve yaşatmakta ısrarcı davranmaktadırlar. Peter'ın Talmud'a olan bu yaklaşımında saplantıya varacak kadar takıntılı olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu literatür hususunda kendisinde farkındalık oluşmasını sağlayan ve ondaki sırları kendisine açan kişinin Mesih'in bizzat kendisi olduğunu düşünmektedir. Peter'ın Talmud'a yönelik bu yaklaşımı, bir din mensubunun "öteki"ne yaptığı bir eleştiri olmasının yanı sıra, Yahudi-Hıristiyan ilişkilerini etkileyebilecek türden bir etkiye de sahiptir. Daha önce bahsi geçtiği üzere, Yahudilere yönelik Hıristiyan yaklaşımında oldukça etkili olan Augustine'ci yaklaşımın etkisini kaybetmesinde, Peter'ın argümanlarının etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü Yahudi ve Hıristiyanlar açısından ortak bir zemin olan Tanah ve bunun bizzat tanığı olan Yahudilerin istikametlerini Talmud'dan yana çevirmeleri bu yaklaşıma zarar vermektedir. Peter'ın eleştirisi bununla da sınırlı değildir. Ona göre Talmud, muhtevası itibarıyla da sıkıntılıdır, çünkü içerisinde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar aleyhinde ifadeler yer almaktadır.[170] Peter'ın eseri, Talmud'dan açık ve birebir referansların kullanıldığı ilk Hıristiyan metinlerinden

---

167 Alfonsi, *Dialogue Against the Jews*, 8, 10, 13; Shipley, *Peter Alfonsi and the Trial of the Talmud*, 3, 11, 30; Meral, "Petrus Alfonsi'nin Yahudilere Reddiye'sinde İslam Eleştirisi", 174.

168 Peter the Venerable, *Peter the Venerable Against the Inveterate Obduracy of the Jews*.

169 Alfonsi doğrudan Talmud adını kullanmayıp, teaching (öğreti)/sayings of your sages (bilgelerinizin sözleri) gibi isimlendirmeleri tercih etmiştir. Irven Resnick, "Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam", *Medieval Encounters* 24 (2018), 512.

170 Peter'ın Talmud eleştirisinden İslâm ve Kur'an da nasibini almıştır. Zira ona göre, Talmud'un kaynağı şeytandır ve dolayısıyla Talmud'dan esinlenmiş olan Kur'an'ın kaynağı da şeytan olmaktadır. Bu bakımdan her iki literatürü hemen hemen aynı yaklaşımla eleştirmektedir. Resnick, "Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam", 511-513, 520, 521, İslâm eleştirisi için bk. 523-529.

biri olarak değerlendirilse de kendisinin Talmud'la nasıl tanıştığı, hatta Talmud metinlerini görüp görmediği tartışmalıdır.[171] Hatta onun, Talmud konusundaki eleştirilerini ağırlıklı olarak Alfonsi'nin eserinden aldığı fakat doğrudan Talmud'a atıf yaptığı da iddia edilmiştir.[172]

1230'lu yıllarda ise Hıristiyanların Talmud'a yaklaşımında, Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olan Nicholas Donin'in etkili olduğu düşünülmektedir. Daha önceki bölümde bahsi geçtiği üzere Donin'in Papalığa göndermiş olduğu bildiri neticesinde bir tartışma (Paris, 1240) düzenlenmiş ve tartışmadan iki yıl sonra çok sayıda Talmud nüshası halkın gözü önünde yakılmıştır.[173]

1263 yılında gerçekleştirilen Barselona Münazarası'nda ise Talmud'a yönelik yeni bir yaklaşım söz konusudur. Yirmi yıl öncesinde sakıncalı bulunup yakılan, toplatılan veya sansürlenen literatür (Midraşlar da dahil edilerek) artık Hıristiyanların Yahudilere karşı kullanabileceği bir referans kaynağı olarak görülmeye ve kullanılmaya başlamıştır.[174] Yöntem açısından, yani Hıristiyan kesimin Yahudilerin kaynaklarını kendilerine delil olarak kullanmalarında bir yenilik söz konusu değildir. Bu anlamda Tanah'ın ne sıklıkla kullanıldığı aşikârdır. Buradaki yeni husus ise Hıristiyanlar açısından kanonik bir değeri olmayan ve hatta eleştirilen metinlerin dinî kanıtlamada delil olarak kullanılmasıdır.[175] Bu noktada Barselona Münazarası'nda Hıristiyan kesimi temsil eden Pablo Christiani'nin yetiştiği Dominiken çevrenin ve Dominikenleri yönlendirmede mahir olan Raymon de Penyafort'un (ö. 1275) etkisi büyüktür. Penyafort, Hıristiyanlığı yaymak için Haçlı politikaları yerine, diğer dinin kendi iç dinamiği ve kültürüne aşina olunması gerektiğini vurgulamış ve bu kapsamda Yahudilerin Tanah dışındaki literatürlerini inceleyecek din adamlarının yetiştirilmesi

---

171 Mahmud Sami Şengül, *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi* (Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 43.

172 Peter the Venerable, *Peter the Venerable Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 28, 29.

173 Robert Chazan, "The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239-1248)", 18.

174 Referans olarak kullanılması sansürlerin son bulduğu anlamına gelmemektedir. Barselona Münazarası'ndan sonra 1264 yılında (27 Mart), Yahudi kitaplarında İsa, Meryem ve Hıristiyanlık aleyhine olan ifadelerin çıkarılmasını emreden bir kararname yayınlanmıştır. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1*, 156.

175 Burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Farklı din müntesipleri arasındaki reddiye geleneklerinde, muhataba kendi kutsal metinleri üzerinden deliller/eleştiriler sunmak aslında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Müslümanların Yahudilere ve Hıristiyanlara yazdığı reddiyelerde Tanahı ve İncilleri kullanmaları; Yahudilerin ve Hıristiyanların da Müslümanları eleştirirken Kur'an'a başvuruları buna örnek teşkil edebilir. Sıklıkla kulanılan bu yöntem, muhatabı kendi kutsalı üzerinden susturma girişimidir.

için çeşitli akademiler kurmuştur. Ayrıca bu gayretini destekleyecek şekilde Paris Üniversitesi'nde İbranice ve Arapça öğrenilmesini teşvik etmiştir. Böylelikle hedef kitle kendi kaynakları üzerinden Hıristiyanlığa çağrılacaktır.[176] Tam anlamıyla bir donanım gerektiren bu yöntem uygulanırken kendisinden en iyi istifade edilecek olanlar da Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olan Donin gibi yeni Hıristiyanlardır. Çünkü onlar Yahudi diline, dinine ve kültürüne hâkimdir. Raymond de Penyafort'un Talmud'a olan bu yeni yaklaşımının başarılı olduğu ve onun sayesinde Hıristiyanlığa geçişlerin arttığı bilinmektedir.[177]

Son olarak, Tortosa Münazarası'nda Hıristiyan kesimin konuşmacısının Talmud ve diğer Rabbani kaynaklar hususunda oldukça donanımlı oluşundan dolayı, Yahudilerin Mesih'in geldiğine iknası bakımından daha spesifik ve isabetli görülen Talmud pasajları argüman olarak kullanılmış ve böylelikle Talmud'a yaklaşım konusunda Barselona'daki usûl devam ettirilmiştir. Bu tavır üzerinden dönemin Hıristiyan Talmud algısını anlayabilmek mümkündür. Bu alandaki uzmanlaşma oldukça yüksek seviyededir. Hıristiyan dinine çağrı noktasında yine hem Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş kişilere hem de Talmud'a başvurularak amaca hızla ulaşılabileceğine yönelik bir kanaatin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik bu tavrın ne kadar etkili olduğu münazaranın sonuçlarına bakıldığında açıkça görülmektedir. Zira Tortosa'dan sonra çok sayıda ihtida hareketinin gerçekleştiği bilinmektedir. [178]

Talmud, münazaralardan sonraki süreçte de çeşitli saldırılara maruz kalmıştır. Bilhassa matbu olarak basılmasından sonraki tavırlar daha somuttur. Babil Talmudu ilk olarak 1520-1523 yılları arasında Venedik'te basılmıştır.[179] 1552 yılında Talmud'u yakma teşebbüsleri Papa III. Julius'un müdahalesi ile artmaya başlamıştır.[180] 1553-1554 yılları arasında Roma'da ilk kez bütün Talmud nüshalarının yakılması emredilmiştir ve

---

176 Dominikenlerin ve Penyafort'un bu yaklaşımı yalnızca Yahudiler için değil Müslümanlar için de geçerlidir. İbranice gibi Arapça öğrenimini de önemsemekte ve İslâm dininin klasik eserlerinin öğrenilmesini de teşvik etmektedir. Penyafort'un Orta Çağ İspanya'sındaki bu özel konumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Damian J. Smith, "Ramon de Penyafort and His Influence", *The Friars and their Influence in Medieval Spain*, ed. Francisco García-Serrano (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 45-60; Limor, "Polemical Varieties: Religious Disputations", 56.

177 Maccoby, *Judaism on Trial*, 41.

178 Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, 108.

179 Bu basımı gerçekleştiren Daniel Bomberg ailesidir ve tasarladıkları basım şekli (Mişna ve Gemara'nın sayfada sunuluşu gibi) günümüz Talmud baskılarının standardını belirlediği için oldukça önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Parry, *Talmud Nedir?*, 27, 28.

180 Stern, "Talmud", 417; Parry, *Talmud Nedir?*, 31.

ilk edisyonun (Venedik) da yakıldığı iddialar arasındadır.[181] 1554 yılından itibaren sansür[182] konusu gündeme getirilmiş ve Talmud'a ve diğer bazı İbranice kitaplara ilişkin bazı düzenlemeler yapılmıştır. 1559 yılında Talmud, Kilise'nin yasaklı olarak saydığı literatür arasına girmiştir. Bilhassa içerik hususunda Talmud'un sansürlenme/yasaklanma gerekçesi, İsa'ya, Meryem'e ve Hıristiyanlara alenen hakaretler içermesidir. Bu ifadelere ilişkin yapılan düzenlemelerde Engizisyon heyetleri yetkilendirilmiştir. Talmud'un ilk sansürlü nüshası 1578-81 yılları arasında Basel'de basılmıştır (Talmud'daki *Avoda Zara* kısmının tamamı ve Hıristiyanlık aleyhinde kabul edilen cümleler silinmiş ve bazı ifadeler değiştirilmiştir). 1520 yılındaki Bomberg nüshası haricinde basılan tüm Talmud nüshalarında kusurlu görülen kısımlar çıkarılmıştır. Fakat günümüzdeki pek çok Babil Talmudu nüshalarında bu metinlere yeniden yer verildiği görülmektedir.[183]

---

181 Roma Kilisesi'nin almış olduğu bu karar İstanbul'da yaşayan Yahudileri de etkilemiştir. İstanbul'da Ya'bets kardeşlere ait Yahudi matbaası Talmud'u basılı hâle getirme konusunda yoğun bir çaba sarf etmiştir. Fakat 1593 yılında kardeşlerden birinin vefat etmesi nedeniyle Talmud'un tamamı değil, yalnızca muhtelif risaleleri basılabilmiştir. Yasin Meral, *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı (1493-1729)* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 41, 42.

182 Buradaki sansürden maksat çeşitli gerekçelerle bazı metinler üzerinde Kilise'nin almış olduğu düzenleme kararıdır. Bu kararı kendisi ya da devlet işleme koyabilmektedir. Tamamı kusurlu sayılan kitaplar yasaklanır, bir kısmı sakıncalı bulunan kitaplarda ise, ilgili ifadelerin üzeri çizilir ya da sonraki baskı ve yazım aşamalarında o kısımlar metinden çıkarılırdı. Yahudilerin kitaplarına ilişkin sansür uygulaması genellikle engizisyon heyetlerince yapılmıştır. Richard Gottheil vd., "Censorship of Hebrew Books", *Jewish Encyclopedia*, 1906, 3/642; Katolik Kilisesi'nin 16. yüzyıldan itibaren uyguladığı sansür uygulamalarına ilişkin geniş bilgi için bk. Meral, "Domenico Yeruşalmî (ö. 1622) ve Sefer ha-Zikuk".

183 Gottheil vd., "Censorship of Hebrew Books", 3/642, 647; David Instone-Brewer, "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", *Tyndale Bulletin* 62/2 (2011), 266, 272; Meral, "Domenico Yeruşalmî (ö. 1622) ve Sefer ha-Zikuk", 111; Parry, *Talmud Nedir?*, 27-30; Zaferü'l İslâm Han, *Yahudilik'te Talmud'un Mevkii ve Prensipleri*, 44-47.

İKİNCİ BÖLÜM:
İSA TARTIŞMALARI

Erken dönemlerden itibaren Yahudilerle ve onların kutsal kitabı Tanah ile yakın temas halindeki Hıristiyanlar, Yahudiler açısından Tanah kadar vazgeçilmez olan ve gündelik yaşamlarının her anına ortak ettikleri Talmud geleneği ile daha geç dönemde tanışıklık sağlamışlardır. Birinci bölümde bahsedildiği üzere, 12. yüzyıldan itibaren Talmud'a karşı özel bir ilginin oluştuğunu söylemek mümkündür. Hıristiyanlar bilhassa Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş kimseler vesilesiyle Talmud hakkında detaylı malumat edinmiş ve Talmud'a (özellikle Babil Talmudu) bakış noktasında farklı tavırlar sergilemişlerdir. Bu noktada iki konu ısrarla gündeme getirilmiştir. İlki Talmud'un Yahudi geleneğindeki yüksek konumudur ki Hıristiyanlara göre bu tavır, Tanah'ın otoritesini zayıflatmaya matuftur. İkinci husus ise Talmud literatüründeki İsa'ya ve Hıristiyanlara[184] yönelik olumsuz kanaatler oluşturabilecek ifadelerin rahatsız edici varlığıdır. Çünkü bu pasajların hem Hıristiyan dinine karşı bir küfür olduğu hem de Yahudileri, İsa Mesih'e inanmaktan alıkoyduğu düşünülmektedir. Bu nedenle Talmud'daki İsa pasajları daha çok mercek altına alınmış ve Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinde/tartışmalarında ya da reddiyelerinde sıklıkla gündeme getirilen konular arasında yer almıştır.[185]

17. yüzyılın sonlarından itibaren ise Rabbani gelenekteki İsa ilgisinin daha akademik bir çizgiye taşındığını ve özellikle Hıristiyan araştırmacıların konuyla ilişkili çeşitli çalışmalar yaptıklarını söylemek mümkündür. Talmud'daki İsa hakkındaki ilk çalışma Altdorf Üniversitesi'ndeki Protestan Oryantalist Rudolf Martin Meelführer'in 1699 yılında hazırladığı Almanca bir tezdir. Başlangıç itibarıyla Talmud'daki İsa'yı konu eden çalışmalar daha çok antisemitik bir çizgideyken 19. ve 20. yüzyıldan itibaren

---

184 Araştırmaya konu edilen münazaralarda Talmud'da Yahudilerin *gentile*lere bakışı hususunda da tartışmalar bulunmaktadır. Hıristiyan temsilcilerin iddiasına göre, Talmud âlimleri Hıristiyanları da *gentile*ler sınıfına dâhil etmekte ve dolayısıyla *gentile*lere ait aşağılayıcı tüm ifadeler Hıristiyanları da kapsamaktadır. Çalışmamız içerisinde yalnızca İsa ve Mesih tartışmaları dikkate alındığından münzaralardaki diğer tartışmalar konunun sınırları gereği ele alınmamıştır.

185 Maccoby, *Judaism on Trial*, 19, 24; Frederico Dal Bo, "Jesus' Punishment in Hell in the Latin Translation of the Babylonian Talmud. A Passage from Tractate Gittin in the Extractiones De Talmud", ed. Alexander Fidora, *Henoch: Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity* 40/2 (2018), 165, 166.

bu mesele daha nesnel bir çizgide ele alınmaya başlamıştır. Bu anlamda İsa (ve Hıristiyanlık) hakkında Rabbani metinleri bilimsel bir tenkide tabî tutan ilk teşebbüs Hıristiyan Alman bilim adamı Hermann L. Strack tarafından 1910 yılında yapılmıştır.[186] Aynı konuda detaylı ve bilimsel diğer bir çalışma ise araştırmamızda oldukça faydalandığımız Peter Schäfer'in *Jesus in the Talmud* adlı eseridir. Bu eserde Schäfer'in temel çıkış noktası, aksi ispatlanmadığı sürece İsa bahsi geçen her bir Talmud pasajının Hırıstiyanların İsa'sına işaret edebileceği varsayımıdır. Ona göre Talmud'daki bilgiler tarihsel İsa'ya katkı sağlamıyor olsa da oldukça değerlidir. Nicelik olarak yetersiz ya da çoğunlukla tutarsız gibi görünmüş olsa da hiçbiri hayal ürünü değildir ve düzgün analiz edildiğinde cesur bir söylemin ürünü oldukları anlaşılacaktır. Ayrıca bu pasajlar üzerinden dönemin Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine, Yahudilerin İsa ve Hıristiyanlık algısına dair bir izlenim edinmek mümkündür.[187]

Talmudî gelenekte doğrudan ya da dolaylı olarak İsa'ya atfedilen bazı pasajlar bulunmaktadır. Söz konusu pasajların bir kısmında İsa (Yeşu, Yeşua), Nasıralı İsa adı geçmekteyken, diğer bir kısmında ise İsa'ya işaret ettiği düşünülen Ben Stada (Stada oğlu) ve Ben Pandira (Pandira oğlu) isimleri kulanılmaktadır. Her iki gruba ait pasajlarda geçen kişi/kişilerin İsa olup olmadığı oldukça tartışmalıdır. Görüş ayrılıklarının ana sebeplerinden biri olarak, İsa hakkında Talmud'da sunulan verilerin (genellikle pejoratif) Hıristiyan gelenekte (Apokrif sayılan İnciller hariç) ya da Yahudi literatürüne ait başka bir kaynakta yer almayışı gösterilmektedir. İlgili pasajlarda (genelinde) doğrudan İsa adının kullanılmaması, onun yerine (özellikle Babil Talmudu'nda) Ben Stada ya da Ben Pandira/Pandera/Pantira gibi ifadelerin tercih edilmiş olması da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hıristiyan yönetimi ve gözetimi altında yaşayan Yahudiler, İsa hakkında çoğunlukla olumsuz imalar içeren bu Talmud pasajları yüzünden zaman zaman sıkıntıya düşmüşlerdir.[188] Çalışmamızda esas alınan münazaralarda bu pasajların bir kısmı gündeme getirilmiştir. Münazaralarda Hıristiyan temsilciler, özellikle Talmud'un içeriğinin sakıncalı oluşuna

---

186 Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*.

187 Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton, N.J.; Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press, 2009), 3, 4, 10.

188 Parry'ye göre pek çok araştırmacının şahitliğiyle bu pasajların İsa'ya işaret etmediği anlaşılmıştır. Fakat yine de asırlar boyu üzerindeki ihtilaflar devam etmiştir. Parry, *Talmud Nedir?*, 30.

dair verdikleri örneklerde İsa ile ilişkilendirilen olumsuz mahiyetteki bu pasajları hedef almışlardır.

A) Talmud'da İsa için Kullanılan Unvanlar ve İsa'nın Ebeveyni

Rabbani geleneğin İsa'nın anne-babası ve soy kütüğü hakkında ayrıntılı bilgi vermediği görülmekte ve bu durum iki iddia üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır. Yahudiler, ya İsa hakkında detaylı malumata sahip değildir ya da onun hayatını yeterince merak etmedikleri veyahut önemsemedikleri için onunla ilgili bilgi vermeyi tercih etmemişlerdir. Öte yandan buna ilave olarak, Talmud'un bir tarih kitabı olmayışı, bu izahlara da gerek olmadığını düşündürmektedir. Babil Talmudu'nda yalnızca birkaç pasajda İsa'nın ailesiyle ilgili bazı bilgiler verilmekte ve münazaralarda da bu bilgiler üzerinden iddiaların gündeme getirildiği görülmektedir. Söz konusu veriler Kanonik ve daha çok Apokrif İncillerde yer alan İsa'nın ailesi hakkındaki bilgilerle bazı benzerlikler taşısa da Hıristiyanlığın temel bakış açısı (İsa'nın biyolojik açıdan babasızlığı) itibarıyla oldukça farklı bir istikamette olduğu görülmektedir. Burada hatırda tutulması gereken diğer önemli husus, daha önce bahsedildiği üzere münazarada İsa'nın ebeveyn bilgisine referans olarak kullanılan Talmud pasajlarında (Babil Talmudu, Şabat 104b, Sanhedrin 67a) İsa'nın adının açık bir şekilde verilmemesidir. Onun yerine daha gizemli ve İsa ile olan bağlantısı çokça tartışılmış olan iki künye tercih edilmiştir: Ben Stada ve Ben Pandira/Pandera/Pantira.[189]

Pasajlarda isimler yerine künyelerin tercih edilmiş olması kastedilen kişi ya da kişilerin kimliğinin belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Üstelik bu kişi/kişilerin kimliği hususunda Talmud'da isimleri zikredilen bazı Rabbiler arasında da ihtilaflar bulunmaktadır. Bu sorun Stada ve Pandira yakıştırmalarının muhatabı bulunarak tespit edilmeye çalışılsa da günümüz itibarıyla Ben Stada ya da Ben Pandira'nın tam olarak işaret ettiği kişi konusundaki görüş ayrılığı devam etmektedir.

İsa'nın anne ve babası ile ilişkilendirilen Talmud pasajında, Talmud'un üslubu[190] gereği Rabbilerin konuya ilişkin farklı iddialarda bulunduğu görülmektedir. İlgili Talmud pasajı, Mişna'daki "bir kişi Şabat gününde bedenine çizikler atarsa

189 Schäfer, *Jesus in the Talmud,* 15.

190 Talmud ele aldığı konuya ilişkin benzer ve farklı türden pek çok iddiayı aynı pasaj içerisinde tartışıp sunmaktadır.

(büyüyü çağrıştıracağından) Rabbi Eliezer onu sorumlu/cezayı hakeden olarak kabul eder, fakat hahamlar onu muaf tutarlar"[191] ifadesiyle başlatılmaktadır. Akabinde ise bir *barayta*da[192] Rabbi Eliezer'in diğer Rabbilere, 'kötü şöhretiyle bilinen Ben Stada da kendi bedenine kesik/çizikler atmak suretiyle Mısır'daki büyü ilmini dışarı çıkarmadı mı?' sorusu gündeme getirilmektedir. Bunun üzerine Rabbiler, Ben Stada'nın bir aptal/ahmak olduğunu, dolayısıyla onun üzerinden bir delil getirilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu kısımda Pandira'nın oğlu olduğu hâlde ona neden Stada'nın oğlu dendiği sorgulanmaktadır. Rabbi Hisda (ö. 309) 'çünkü annenin resmî eşi ve dolayısıyla çocuğun resmî babası Stada'dır. Bununla birlikte çocuğun/*mamzer*in[193] gerçek babası ve annenin aşığı olan adamın adı ise Pandira'dır. Dolayısıyla çocuğun bu iki isimle anılmasında bir sakınca yoktur' demiştir. Buna itiraz edilir ve denir ki, kadının resmî kocasının adı Stada değil, Paphos ben Yehuda'dır. Belki de annenin adı Stada olduğu için, ona nispetle oğul bu adla çağrılmıştır. Buna da çocuğun annesinin adının kadın kuaförü olan Meryem olması nedeniyle karşı çıkılmıştır. Fakat Rabbilere göre bunda bir çelişki yoktur. Çünkü kadının gerçek adı Meryem'dir ve Stada aslında bir lakaptır. Pumbedita Akademisi'ndekilere göre kocasından ayrıldığı (*Stat da*-Stada'ya benzer bir kelime tercihi ile Tanah'ta geçen *sota*[194] uygulamasına gönderme) için ona bu yakıştırma yapılmıştır.[195]

Sanhedrin 67a'da Şabat 104b'den farklı olarak pasaj 'Lod şehrinden olan Ben Stada'nın başına aynı şey gelmiş ve Fısıh akşamında asılmıştır' ibaresi ile başlamakta

---

191 Mişna, Şabat 12:4.

192 Aramice kökenli bir kelime olan *barayta*nın sözlük anlamı 'dışarıdan olan'dır. Literatürde ise, Mişna'da yer almayan ve geçmiş dönemlerde yaşamış hahamların söz ve rivayetlerini içeren geleneksel metinleri karşılamak için kullanılmaktadır. Özellikle Babil Talmudu'nda âlimler, açıklanması zor olan pasajlar için bu literatüre başvurmuşlardır. Bununla birlikte Mişna'ya göre ikincil derecede öneme sahip metinlerdir. Mişna cümlesi ile çelişen bir *barayta* olduğunda âlimler Mişna'daki ifadeyi hakikat olarak kabul etmektedirler. Ronald L Eisenberg, "Baraita", *What the Rabbis Said: 250 Topics from the Talmud* (Santa Barbara: Praeger, 2010), 43.

193 Yahudi şeriatına göre evli bir kadının eşi dışında başka bir kişiden gayrimeşru bir ilişki sonucu sahip olduğu çocuk *mamzer* kabul edilir ve bu kişi Tanah'taki kurallar gereğince Tanrı'nın halkı sayılmaya layık değildir (Tesniye 23:3). Bundan başka sosyal ve dinî hayatta da kısıtlayıcı bazı hükümlere tabi tutulmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Besalel, "Mamzer", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2/383; Cihat Şeker, "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlâkı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 44 (2015), 247-271.

194 Zina yapıp yapmadığı hususunda şüpheye düşülen kadına kâhin tarafından içirilen acı su. Yahudi inancına göre bu su sayesinde kadının eşine ihanet edip etmediği anlaşılacaktır (Sayılar 5:11-28).

195 Babil Talmudu, Şabat 104b.

ve akabinde Pandira'nın oğlu olduğu hâlde Stada oğlu olarak isimlendirilmesindeki tartışma aktarılmaktadır.

Nicholas Donin Paris Münazarası'nda, bu pasajları (genel bir özet hâlinde) gündeme getirmekte ve onlardan hareketle Talmud'da İsa ve Meryem'e saygısızlık yapıldığını iddia etmektedir. Kendi ifadesine göre; Lod şehrinden Ben Stada ya da diğer bir adıyla Ben Pandira Fısıh akşamı asılmıştır. Stada'nın resmî eşi Paphos ben Yahuda ve aşığının adı ise Pandira'dır. Çocuğun annesinin gerçek adı Meryem'dir (Miryam) ve eşini terk ettiği için ona *sota* uygulamasına işaretle bu ad verilmiştir. Donin'in söz konusu pasajları argüman olarak kullanması, bahsi geçen Ben Stada/Ben Pandira künyelerin İsa'ya işaret ettiği noktasında ısrarcı olduğunu göstermektedir. [196]

Donin'in bu pasajda Meryem'e saygısızlık yapıldığı yönündeki suçlamasını Yahudi konuşmacı Rabbi Yehiel kabul etmemektedir. Çünkü Meryem kendilerinin yani İsrailoğulları'nın soyundandır/kanındandır ve Talmud'da ya da başka bir yerde onun aleyhinde hiçbir şey söylenmemiştir. Dolayısıyla pasajdaki Meryem ile İsa'nın annesi olan Meryem aynı kişi değildir. Buna delil niteliğinde bazı işaretler vardır. İsa'nın annesi Kudüs'te/Kudüslü iken Meryem (Miryam) metinde de geçtiği üzere Lod[197] şehrindendir.[198] Diğer bir husus ise Meryem'in eşinin adının Yusuf oluşu, fakat Miryam'ın eşinin adının Paphos ben Yehuda olmasıdır. Ayrıca Talmud'da bahsi geçen kadınların saçlarını ören Miryam, Rav Pappa ve Abaye'nin döneminde, yani yaklaşık olarak İsa'dan 400[199] yıl sonra yaşamış bir kişidir. Dolayısıyla buradaki kişi İsa'nın annesi Meryem olamayacağı için, ona (Meryem'e) hakaret edildiği iddiası asılsızdır. Buna ilave olarak Rabbi Yehiel Meryem ile birlikte İsa'ya saygısızlık yapıldığı yönündeki iddiaya da karşı çıkmaktadır. Buna gerekçe olarak pasajda İsa'nın adının

196 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, 4; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 136, 137.

197 Hadislere göre İsa, Şam'da nüzûl edecek ve Deccal'i Lüd (Lod) kapısında öldürecektir. Bkz. Müslim, "Fiten", 110; Tirmizî, "Fiten", 59, 62; İbn Mâce, "Fiten", 33.

198 İsa'yı Lod şehrinde konumlandırma noktasında araştırmacıların birtakım zayıf iddiaları vardır. Buna göre Kudüs'ün yıkılışından sonra Lod şehri Rabbani gelenek açısından yükselişe geçmiş ve pek çok Yahudi âlim (Rabbi Eliazer, Rabbi Akiva gibi) bu yerde dinî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. İddialara göre Lod isyancıların/Hıristiyanların karargahı olarak bilinmektedir ve özellikle Rabbi Akiva ve taraftarları bu kimselere eziyet etmektedirler. Talmud'da Akiva ve İsa çağdaş olarak işlendiği için, çok sonradan İsa'nın da bu şehirdeki isyancılardan biri olarak lanse edildiği varsayılmaktadır. Bu iddiaya karşı çıkan Herford, Talmud'da Rabbi Akiva'nın tutumunu destekleyecek yeterince veri olmadığı gerekçesiyle, bu iddiayı makul bulmamaktadır. R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (New York: Ktav Pub. House, 1975), 84, 85.

199 Maccoby'nin eserinde yedi yüz olarak geçmektedir. Maccoby, *Judaism on Trial*, 157.

geçmeyişini, yalnızca Ben Stada ve Ben Pandira isimlerinin kullanılmasını öne sürmektedir.[200]

Rabbi Yehiel'in, ilgili pasajda İsa adının geçmediğine dair iddiası Babil Talmudu'na ilişkin tarihsel veriler ışığında tutarlı görünmektedir. Çünkü tespit edilebilen Babil Talmudu versiyonlarında Sanhedrin 67a ve Şabat 104b'de yer alan pasajların hiçbirinde doğrudan İsa adına rastlanılmamıştır. Ayrıca bazı pasajlarda görüldüğü gibi İsa adının bir nüshada yer alıp çeşitli gerekçelerle diğer nüshalardan kaldırıldığına yönelik bir bilgiye de ulaşılamamıştır. Dolayısıyla İsa adının süreç içerisinde birtakım nedenlerle eklendiğine ya da kaldırıldığına dair bir işaret yoktur.[201] Bununla birlikte bu durum Hıristiyanların İsa'sı kastedildiği hâlde, onun ismi yerine unvanları kullanılarak ona işaret edilmiş olmasına mani değildir.

Rabbi Yehiel'in münazara esnasında Meryem hususunda vermiş olduğu karşılık birkaç yönüyle izaha muhtaç görünmektedir. Öncelikle onun Meryem'e sahip çıkışı ve Yahudi dinî yazılarında ona hakaret edilmediği iddiası üzerinde durulmalı ve Yahudilerin nezdinde Meryem'in konumu irdelenmelidir.

Yahudi geleneğinde Meryem'e dair yapılan araştırmalarda Meryem'in gayrimeşru bir ilişkiden hamile kaldığına ilişkin bir kanaatin var olduğunu görmek mümkündür. Bu hususta kanaat bildiren Yahudilerin çoğunluğu onun bir birliktelik yaşamadan hamile kaldığı iddiasını kabul etmemektedir. Sayıları oldukça az olan diğer bir kesimin ise bir kadının (Meryem) ilâhî bir dokunuşla hamile kalabileceği ihtimalini/mucizesini gündemlerine aldıkları görülmektedir. Fakat bu düşüncede ilâhî gücün, Tanrı'nın enkarnasyonuna neden olacağı şeklindeki Hıristiyan algıdan uzak bir yaklaşım söz konusudur.[202]

Sinoptik İncillerde[203] İsa'nın çağdaşı Yahudiler, Meryem'in iffetsiz olduğunu düşünmemekte ve İsa'yı rahatlıkla Yusuf'un oğlu/Meryem'in oğlu olarak

200 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, 5; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 137.

201 Babil Talmudu versiyonları ve Talmud'da İsa pasajlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 132-134.

202 İtalyan polemikçi Abraham Farissol (ö. 1525/1526) gibi isimler bu azınlık sınıfındadırlar. Daniel J. Lasker, "Mary in Jewish Tradition", *Veritas (Porto Alegre)* 63/1 (2018), 28.

203 Markos, Matta ve Luka İncili.

çağırmaktadırlar.[204] Bu noktada ihtilafa yol açacak pasaj Yuhanna'da geçmektedir. Metne göre İsa ve Yahudiler arasında geçen bir diyalogta Yahudiler İsa'ya "bizler zina sonucu doğmadık" demektedir.[205] Bu ifadeyle Meryem'in zina ettiği ve İsa'nın da böyle bir ilişki sonucu doğduğu iddia edilmiş olabilir. Yuhanna'daki bu veri Rabbi Yehiel'in cevabıyla doğrudan ilişkili olmasa da oldukça önemlidir. Sinoptik İncillerde, Yahudilerin Meryem'e dair şüphelerinin yer almayışı ve onların ağızlarından İsa'nın marangozun oğlu olarak çağrılması oldukça dikkat çekicidir.

İncillerde Yahudilerin Meryem'i iffetsizlikle suçladıklarına ilişkin yeterince delil olmaması, buna mukabil Talmud'da İsa'nın gayrimeşru bir ilişkiden doğan çocuk olarak lanse edilmesi, İsa hakkındaki bu iddiaların Yahudi dünyasında ne zaman ve ne şekilde gündeme geldiği sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu noktada İsa'nın soyuna (Davud soyu meselesi) ilişkin bilginin sorgulanması Grek filozof Celsus'a (M.S. 180) dayandırılmaktadır. Origen'den nakille; Celsus Yahudi birinden İsa'nın annesinin zina yaptığını ve İsa'nın bu ilişkiden doğduğunu işitmiştir.[206] Dolayısıyla Yahudi geleneğinde erken dönemlerden itibaren Meryem'e karşı olumsuz betimlemeler ve yakışıksız ifadeler kullanıldığı görülmektedir. Celsus'un yanı sıra, 7. yüzyıla ait olan *Sefer Zerubbavel*[207] kitabı da bu hususta örnek olarak gösterilebilir. Eserde, Mesih karşıtı Armilus'un[208] annesinin bakire bir heykel olduğu, şeytanla birlikteliğinden hamile kaldığı ve Armilus'u doğurduğu yazılıdır. Buradaki heykel ile Meryem'in kastedildiği düşünülmektedir.[209] Buna ilave olarak yine Yahudilerin İsa'nın meşruluğunu kabullenmemiş olduğuna dair Yahudi geleneğinde yaygın bir metin olan

---

204 Marangozun oğlu değil mi bu? Annesinin adı Meryem değil mi? Yakup, Yusuf, Simun ve Yahuda O'nun kardeşleri değil mi? (Matta 13:55); Meryem'in oğlu, Yakup, Yose, Yahuda ve Simun'un kardeşi olan marangoz değil mi bu? Kızkardeşleri burada, aramızda yaşamıyor mu? (Markos 6:3); Herkes İsa'yı övüyor, ağzından çıkan lütufkâr sözlere hayran kalıyordu. 'Yusuf'un oğlu değil mi bu?' diyorlardı (Luka 4:22).

205 Yuhanna 8:41.

206 Origen, *Contra Celsum I/28*, çev. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 27, 28; Walter Homolka, *Jesus Reclaimed: Jewish Perspectives on the Nazarene*, çev. Ingrid Shafer (New York: Berghahn Books, 2015), 15.

207 629-636 yılları arasında Filistin'de yazıldığı bilinmektedir. Mesih'e ve dünyanın sonuna ilişkin kısımlar kendinden sonraki yazılara esin kaynağı olmuştur. Raşi ve İbn Ezra gibi Yahudi tarihindeki meşhur âlimler bu çalışmaya kendi eserlerinde sıklıkla değinmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 80; Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (New York: The Macmillan Company, 1927), 49.

208 Armilus hakkında çalışmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı bilgi verilecektir.

209 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 120, 121; Muhammed Ali Bağır, "Yahudi Eskatolojisinde Armilus", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/15 (2016), 9, 10.

Toledot Yeşu (İsa'nın Hikayesi)[210] adlı literatür delil olarak sunulabilir. Çeşitli İsa hikâyelerinin anlatıldığı bu metinlerde, İsa'nın annesine ve babasına ilişkin farklı isimlendirmeler mevcuttur. Bir metinde İsa'nın babası Paphos ben Yehuda olarak isimlendirilirken, başka bir metinde Yusuf olarak çağrılmaktadır. Hikâyelerde ortak olan kısım İsa'nın evlilik dışı bir birliktelikten doğmuş olmasıdır. Bazı hikâyelerde Meryem'in başka birisiyle eşi zannederek birlikte olduğu ve hamile kaldığı, bazılarında ise Meryem'in kendi rızası ile eşinin dışında biriyle birlikte olarak (zina ederek) hamile kaldığı yazılıdır. Dolayısıyla Meryem'in suçluluk durumu hikâyelere göre değişkendir.[211] Bununla birlikte araştırmacılar *Toledot Yeşu* versiyonlarındaki genel tabloya bakarak Meryem ve İsa için tek tip bir tablo çizmeye çalışmaktadır. Buna göre, Meryem nişanlı bir kadındır ve Yahudi geleneğinde nişanlı olmanın hükmü evli olmakla aynıdır. Meryem, Paphos ben Yehuda ile nişanlıyken, Romalı bir askerolan Yosef ben Pandira ile birlikte olmuş ve bu ilişkiden Ben Pandira ya da diğer bir adıyla Ben Stada doğmuştur. Kanaatimizce eserde geçen Romalı asker detayı oldukça önemlidir. Apokrif İncillerden Yahuda İncili'nde Meryem'in döneminde Yahudi ailelerin sıkıntılı süreçlerden geçtikleri bildirilmektedir. Kral Herodes'in vermiş olduğu imkânlar ve serbestiyet neticesinde Romalı askerlerin sıklıkla istedikleri genç kadınlarla gönül rızaları olmadan birlikte olduklarından bahsedilmektedir. Bu tavırdan dolayı Yusuf'un Meryem için endişelendiği ve onu da alarak Nasıra kentine gitmeye karar verdiği bildirilmektedir. Bu anlamda genç bir kadın olan Meryem'in gönüllü/gönülsüz bir şekilde Romalı bir askerle ilişkilendirilmesinde bu bilginin bir tesiri olmuş olabilir.[212]

Toledot Yeşu ile birlikte Meryem'e (ve doğal olarak İsa'nın gayrimeşru doğumuna) yönelik bu bilgilerin Yahudi dünyasında uzun bir geçmişinin olduğunu, unutulmadığını söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bilhassa Hıristiyanlığa geçişlerin yaşandığı süreçlerde Yahudi dünyasında İsa'ya ve dolayısıyla Meryem'e dair ilgi ve alakanın yoğunlaştığı, olumsuz yakıştırmaların seviyesinin giderek arttırıldığı

---

210 Eserin ilk versiyonunun 8/9. yüzyılda Aramice olarak kaleme alındığı bilinmektedir. Orta Çağ'da farklı dil ve versiyonlarda dolaşıma girmiştir. İsa'nın hayat hikayesinin hiciv tarzında yazıldığı bir metindir. Hıristiyanlıktaki İsa algısını tehdit edici unsurlar taşıdığından Yahudi karşıtı propagandalar için Hıristiyanların sık başvurduğu bir metin konumundadır. Yahudi tarihçi Heinrich Graetz'e göre bu ve buna benzer metinler, Yahudilerin kendilerine zulmeden Hıristiyanlardan mürekkeple aldığı bir intikamın ürünleridir. Homolka, *Jesus Reclaimed*, 17, 18.

211 Meerson - Schäfer, *Toledot Yeshu: Introduction and Translation*, 1/155, 166, 305.

212 Yahuda İncili 2: 10, 11. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 28.

düşünülmektedir. Bu hususta bazı Yahudi filozofların Hıristiyan gelenekte var olan Meryem'in bakireliği ve doğumu meselelerini özellikle gündemlerine aldıkları ve bu konuyu uzun uzun tartıştıkları görülmektedir.[213] Ayrıca, Yahudilerin Meryem'e karşı bu olumsuz tavrı takınmasında İsa'yı dünyaya getirmesindeki zina şüphesinin yanı sıra, Hıristiyan dininde (bölgesel ve mezhepsel düzeyde) Meryem'in *theotokos* (tanrı doğuran) sıfatıyla yükselişe geçmesi de etkili olmuş olabilir. Dolayısıyla geçmişteki zina şüphesinin İsa'nın annesi olarak yükselişe geçen Meryem motifini zedelemek amacıyla kullanılmış olması da muhtemeldir.[214]

Meryem'e dair algıyı tespit etme hususunda, Hıristiyanlar tarafından Apokrif İnciller olarak kabul edilen literatür de dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda Yahudilerin Hıristiyan Kutsal Kitap geleneğine yaklaşımı üzerinde durulması gerekmektedir. Mişna'nın yazılıp derlendiği süreçte Hıristiyanların sahih kabul ettikleri literatür bugünkü hâliyle yani Kanonik-Apokrif ayrımına tabi tutulmuş değildir. Fakat Talmud'un derlendiği yüzyıllarda bu ayrımın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Talmud âlimlerinin ya da Yahudilerin zihin dünyasında Hıristiyanların Kutsal Kitap ayrımının bir önemi yoktur. Dolayısıyla Talmud âlimlerinin yalnızca günümüz Yeni Ahit kanonundan haberdar olduklarını ya da Hıristiyanlık eleştirilerinde yalnızca Yeni Ahit külliyatını tercih ettiklerini ve apokrifleri dikkate almadıklarını düşünmek eksik ve kusurlu bir yaklaşım olacaktır. Apokrifler arasında, daha çok Meryem'in hayat hikâyesine odaklı bir görünüm arz eden Yakub İncili'nde Meryem'in iffetsizlikle suçlanması sürecine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Bu İncil'e göre Meryem Mabed'de on iki yaşına geldiğinde Mabed görevlileri onu kura usulüyle belirledikleri Yusuf'a himaye etmesi için teslim ederler.[215] Meryem on altı yaşındayken Kutsal Ruh'tan hamile kalır ve uzun bir süredir yolculukta olan Yusuf evine döndüğünde Meryem'in altı aylık hamile olduğunu görür. Mabed görevlilerinden birinin de tesadüfen görmesi sonucu Meryem'in hamile olduğu öğrenilir ve Meryem mahkemeye çıkarılır. Önce Yusuf emanete hıyanet ettiği gerekçesiyle suçlanır, bu konuda bir dahlinin olmadığı anlaşılınca bu kez de Meryem'in başka biriyle birlikte olduğunu bildiği hâlde bunu gizlemekle suçlanır. Akabinde Meryem'e de suçlama yapılır ve

213 Lasker, "Mary in Jewish Tradition", 27, 28, 30.
214 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 201, 202.
215 Kur'an-ı Kerim'de de bu kuranın bahsi geçmektedir. Âl-i İmran 3/44.

neticede zina için gerekli görülen *sota* uygulamasına karar verilir. *Sota*[216] suyu önce Yusuf'a ve ardından Meryem'e içirilir.[217] İkisinde de herhangi bir rahatsızlık görülmeyince, başrahip 'Rab günahlarınızı açığa çıkarmadı ise ben de sizi yargılamam' der ve onları eve yollar.[218] Bu hikâyeye benzer bir başka Meryem anlatısı da Pseudo Matta İncili'nde geçmektedir. Kura, iffetsizlik suçlaması, *sota* imtihanı dâhil, süreçlerin hepsi bu İncilde de (bazı küçük farklılıklarla birlikte) detaylı olarak anlatılmaktadır.[219] Dolayısıyla her iki metinde de Kanonik İncillerde geçmeyen ve Talmud'daki Stada ile ilişkilendirilebilecek önemli ayrıntılar vardır. Talmud'daki Stada kelimesinin *sota*'ya nispetle tercih edildiği iddiası ve burada geçen Meryem ve Yusuf'un *sota* imtihanına tabi tutulması, mahkemeye çıkarılması bilgisi birbiriyle örtüşmektedir. Bununla birlikte Apokrif İnciller ile Talmud'daki tavır arasında bir farklılıktan bahsedilebilir. Apokriflerde Meryem'in *sota* testinden başarıyla geçtiği ısrarla vurgulanırken, Talmud'da yer alan Stada hakkında iki yönlü bir bakış açısı geliştirilebilir. Stada *sota*ya nispetle bu adı almışsa ya bu teste tabi tutulan bir kadın olduğunu göstermek üzere bu isim kullanılmış ya da iffetsiz olduğunun *sota* ile de teyit edildiğini bildirmek için tercih edilmiş olmalıdır. Meseleye konuyla ilişkilendirilen diğer Talmud pasajları üzerinden yaklaşıldığında, ikinci ihtimalin daha baskın olduğu düşünülmektedir.

Pasajda geçen Meryem'in kim olduğuna, Ben Stada ve Ben Pandira isimlerinin muhataplarına dair tarihî süreç içerisinde çeşitli açıklamalar yapılmış olsa da bu mesele günümüzde hâlâ araştırılmaya ve tartışılmaya devam etmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında söz konusu pasajları irdelerken İsa'dan daha çok Meryem, Stada ve Pandira'nın kim olduğu ya da kime işaret ettiği üzerinde durulacaktır. Bazı modern araştırmacılar Talmud'da geçen bu tarz isim ve lakapları (özellikle Stada ve Pandira gibi) o dönemde yaşayan Yahudilerin alaycı üslubuna bağlayarak günümüzde

---

216 Daha önce ifade edildiği üzere bu uygulamayı Tanah emretmektedir. Yahudi inancına göre bu su sayesinde kadının eşine ihanet edip etmediği anlaşılacaktır. Geniş bilgi için bk. Sayılar 5:11-28.

217 Yusuf'a da *sota* suyunun içirilmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Zira Talmud'daki Ben Stada künyesi ile yalnızca annenin değil, suyu içen babanın da yani Yusuf'un da kastedilebileceği ihtimali kuvvetlenmektedir.

218 Yakub İncili 8-16. bölümler. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 101-104.

219 Bart D. Ehrman - Zlatko Plese, *The Apocryphal Gospel-Texts and Translations* (New York: Oxford University Press, 2011), 79-111.

karşılıklarının kaybolduğunu iddia etmektedir.[220] Buna karşılık biz, hem Yahudi hem Hıristiyan gelenekteki karşılıkları üzerinde yine de durulması gerektiği kanaatindeyiz.

Pasajda bahsi geçen kişinin annesinin adı hem Meryem hem de Stada (yalnızca 'Stada' olarak kullanılmamış, 'Ben Stada' şeklinde zikredilmiş) olarak verilmektedir. Stada'nın gerçek bir isimden ziyade, bir lakap olduğu fikri ağır basmaktadır. Talmud'daki tartışmada da bu düşünce hâkimdir ve Stada isminin *sota*ya nispetle verildiği iddia edilmektedir. Buradan hareketle Talmud'daki kadının iffetsizlikle suçlanması ve suçunun da herkesçe onanmış olması gerekmektedir. Çünkü *sota* uygulamasında zina ile suçlanan kadın Sanhedrin tarafından yargılanmakta ve acı su içirilerek bu suyun üzerinde bıraktığı etki üzerinden kadının iffetsiz olup olmadığı anlaşılmaktadır.[221] Eğer, Talmud'da Meryem'e Stada adı bu hâl üzere verilmişse, bu uygulamanın geçekleşmiş olması gerekmektedir. Bu noktada bazı araştırmacıların, daha önce bahsi geçtiği üzere Apokrif İncillerdeki detayları ihmal ederek meseleyi yalnızca Kanonik İnciller üzerinden değerlendirdikleri fark edilmiştir. Zira pek çoğuna göre İsa'nın annesi Meryem hakkında Yahudi kaynaklarında ya da herhangi bir metinde ne bu uygulamanın Meryem üzerinde yapıldığına ne de Meryem'in Stada adıyla anılmaya başladığına dair bir bulgu yoktur. Üstelik Meryem'in iffetsizliği konusunda Yahudilerin ısrarcı bir tavrı olmadığı da düşünülmektedir. Bu hususta Yuhanna İncili'nde (6:42) Yahudilerin İsa için "Yusuf oğlu İsa değil mi bu? Annesini de babasını da tanıyoruz" ifadesi delil gösterilmektedir. Buna göre İsa'nın yetişkinlik sürecinde dahi babasızlığına ya da Meryem'in iffetsizliğine yönelik herhangi bir vurgu/ima yapılmamakla birlikte İsa'nın Yusuf'un oğlu olduğuna dair bir kabul de söz konusudur. Dolayısıyla hem o süreçte hem de sonraki süreçte Meryem'e yönelik olumsuz bir bakış olmadığı hâlde, yalnızca Talmud'daki bir pasajda iffetsizliğinin gündeme getirilmiş olması oldukça sorunlu bulunmaktadır.[222] Fakat Apokrif İnciller'in de şahitliğiyle Meryem'in iffetsizliği ve gayrimeşru doğum yaptığına ilişkin Yahudi dünyasında bir düşüncenin varlığı ve sonraki yüzyıllarda da Yahudi eserlerinde bu tavrın izlerinin bulunduğu açık bir şekilde görülmektedir.

---

220 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 12.

221 Sayılar 5:11-28.

222 Heinrich Laible, "Jesus Christ in the Talmud", çev. Annesley William Streane, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue. Texts and Translations*, ed. Gustaf Dalman (Cambridge: Deighton, Bell, 1893), 10-13.

Talmud'daki pasajda sorgulanması gereken iki husus daha vardır. İlki, pasajdaki kişinin İsa'nın annesi Meryem değil de başka bir Meryem olma ihtimalidir. İkincisi ise (eğer ilk ihtimal doğruysa) bu Meryem'in zamanla, aşağılama/kötüleme maksadıyla İsa'nın annesi olan Meryem'e dönüştürülmesinin imkânı/imkânsızlığıdır.

Her iki sorunun cevabı için, öncelikli olarak Talmud'da geçen Meryem adı incelenmeli ve bu adın muhatabının kim olduğu anlaşılmalıdır. Bu noktada metinde Meryem hakkında verilen her bir ayrıntı üzerinde dikkatle durmak gerekmektedir. Hıristiyan kutsal kitabı Meryem'in ne iş yaptığı hususunda bilgi vermezken, Talmud'un Meryem'in mesleğini (kadın kuaförü-*megadla*[223]*sear naşya*)[224] zikretmesi araştırmacılar açısından dikkat çekici bulunmuştur. Çünkü Miryam'ın hem zina ile suçlanan bir kadın olması hem de kadın kuaförü olduğuna dair önemsiz gibi görülebilecek bir ayrıntıyla sunulması arasında bir ilişki olabileceği düşünülmüştür. Bu konuda yapılan bir açıklamaya göre; İsa'nın annesi olan Meryem, Yahudilerin de iyi bildiği ve tanıdığı bir kimsedir ve Yahudilerin iddiasına göre evlilik dışı bir yolla İsa'yı dünyaya getirmiştir. Bundan uzun bir süre sonra Yahudiler İsa'nın döneminden Magdalalı Meryem adında Hıristiyan bir kadının adını işitmişlerdir. İsa'nın hayatına dair daha fazla şey öğrenme konusunda isteksiz olan Yahudiler, bu iki Meryem'i zihinlerinde bir araya getirerek, İsa'nın annesini Magdalalı Meryem'le özdeşleştirmişler ve Aramice Magdala kelimesine ses açısından oldukça benzer olan *megadla sear naşya* (kadın kuaförü) kelimesini tercih ederek metne eklemişlerdir. Kaldı ki Yahudilerin nezdinde İsa'nın annesinin bir günah işlediği açıktır ve Magdalalı Meryem'le aynı kişi yapıldığı takdirde Meryem'in günahkâr bir kadın olduğu Hıristiyanların ağzından da teyit edilmiş olacaktır, çünkü onlar da Magdalalı Meryem hakkında olumsuz kanaatlere sahiptirler. Buna göre Magdalalı Miryam, İsa'nın annesidir ve Magdala adının metne dahil edilebilmesi için harf benzerliğinden yararlanıp, kelimenin üzerinde değişiklik yapılarak

---

223 *Megadla/Megadel* kelimesi aynı zamanda çocuk bakıcısı/çocuk yetiştiren kişi ve hizmetçi gibi anlamlar da taşımaktadır.

224 Bazı nüshalarda *megadel* kelimesinin kökü *gadel* (büyütmek) fiili üzerinden değerlendirilmekte ve kelime anlamı olarak saçlarını büyüten/uzatan anlamı verilmektedir. Buna göre Meryem saçlarını uzatan bir kadındı, şeklinde tercüme edilmektedir. Bu tercüme tercihinden, saçı uzatma davranışının bir iffetsizlik göstergesi olarak algılandığı söylenebilir. Çünkü Babil Talmudu'nda (Eruvin 100b) saçlarını uzatan kadın Lillit'e benzetilmekte ve kötü kadın olarak değerlendirilmektedir. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 18; *Toledot Yeşu*'da da Pandera'nın eşi Meryem'in saçlarını uzatan bir kadın olarak tasvir edildiği görülmektedir. Meerson - Schäfer, *Toledot Yeshu: Introduction and Translation,* 1/138.

*megadla sear naşya*ya yani kadın kuaförüne dönüştürülmüştür.[225] Kadın kuaförü olmanın günümüz bakış açısıyla olumsuz bir ima içermeyişi, sırf Magdala kelimesi ile benzerliğinden dolayı düzenlendiği izlenimi uyandırabilir. Fakat daha sonra değinileceği üzere bu tarz ses oyunları üzerinden yapılan isimlendirmelerde ya da yakıştırmalarda, genellikle olumsuz bir işaret taşımasına da dikkat edilmektedir. Buradan hareketle Yahudilerin Meryem için doğrudan hakaret içeren bir ifade kullanmak yerine, Yahudi geleneğinde evli ve saygın kadınların tercih etmediği bir meslek türü üzerinden ona gönderme yapıldığı düşünülmektedir.[226]

Talmud pasajında Stada'nın, yani Meryem'in resmî eşinin Paphos ben Yehuda olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla Stada'nın kimliğini tespit etme noktasında Paphos ben Yehuda'nın kimliğinin bilinmesi önem arz etmektedir. Talmud'da Paphos'un adının geçtiği birkaç pasaj daha vardır. Rabbi Meir, pasajların birinde, Paphos'un kadınlarla ilgili çeşitli tavır ve eğilimlerinin olduğundan bahsetmektedir. Bardağına sinek düşen bir kimsenin sineği çıkardığı hâlde bardaktakini içmediğini, benzer şekilde Paphos ben Yehuda'nın da eşine aynı tavrı takındığını nakletmektedir. Çünkü o eşinden şüphelenmiş, başkaları görmesin/onunla irtibat kurmasın diye onu eve kilitlemiş ve onunla ilişkiye girmekten kaçınmıştır.[227] Paphos'un eşini kilitlemesinden hareketle, karısının ona sadakatsizlik yaptığı düşünülmektedir. Bu hikâyeye istinaden, İsa'nın hikâyesinde var olan sadakatsizlikle bu hikâyenin birleştirilmiş olduğuna dair iddialar vardır. Suç işleyen eş (kadın) çok geçmeden Miryam'a dönüştürülmüş ve neticede Paphos'un Miryam'ın kocası olduğuna kanaat getirilmiş olması muhtemeldir. Daha sonra Talmud şarihi Raşi (ö. 1105) bu pasajı şerh ederken, kadınların saçlarını yapan Meryem'in eşinin Paphos ben Yehuda olduğunu söylemektedir. Ona göre, Paphos evinden her ayrılışında kimseler görmesin diye eşini kilitlemiştir.[228]

---

225 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 12; Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 16, 17.

226 Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 16.

227 Babil Talmudu, Gittin 90a. Talmud'daki bu rivayete benzer bir hikâye *Toledot Yeşu*'da da yer almaktadır. Hikâyeye göre Paphos ben Yehuda adındaki bir şahıs, eşi Meryem'i eve kilitlemiştir. Yom Kipur günü bu evin önünden geçen Yusuf adındaki bir şahıs Meryem'e ne kadar daha kilitli kalacağını sormakta ve Meryem de karşılık olarak kendisini kaçırmasını istemektedir. Hikâyenin devamında Meryem'in Yusuf'la kaçtığı bildirilmektedir. Meerson - Schäfer, *Toledot Yeshu: Introduction and Translation*, 1/305.

228 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 12, 13.

Talmud'da Paphos ben Yehuda'nın kim olduğunun yanı sıra yaşadığı tarihi netleştirecek oldukça önemli bir pasajda Paphos ben Yehuda ile Rabbi Akiva (ö. 135) arasında geçen bir diyalog aktarılmaktadır.[229] Buradan hareketle onun, Rabbi Akiva zamanında yaşadığı anlaşılmaktadır. Rabbi Akiva, İsa'yı hiç görmediği hâlde (İsa öldükten uzun bir süre sonra yaşamıştır) Yahudilerin zihninde İsa çağdaşı olarak bilinmektedir. Dolayısıyla İsa ile aynı dönemde yaşadığına inanılan Rabbi Akiva üzerinden, (resmî olarak) Paphos'un oğlu olan İsa'nın Hıristiyanların İsa'sı olabileceği varsayılmış olabilir.[230] Bununla birlikte, günümüz bilgileri çerçevesinde bakıldığında Paphos ben Yahuda'nın Rabbi Akiva ile görüşme detayı, pasajda geçen *mamzer*in (yaşadığı dönem itibarıyla) Hıristiyanların İsa'sı olamayacağını, yani Rabbi Yehiel'in iddiasını desteklemektedir.

Ziffer'e göre hem bu iki ismin (Ben Pandira-Ben Stada) İsa'ya işaret etmediği hem de sonradan dönüştürülmüş olabileceği şeklindeki iddialar asılsızdır. Ona göre, Ben Pandira ve Ben Stada aynı kişiye işaret etmektedir ve bu kişinin de İsa olduğu açıktır. Anlamı tam olarak bilinemeyen bu iki lakabı Kilise ve Yahudi dünyası arasındaki çatışmayı dikkate alarak tahlil etmek gerekmektedir. Öncelikle Ben Stada isminde küçük bir harf müdahalesiyle, belirsiz olan anlam apaçık hale getirilebilir. Kelimede geçen *dalet* harfi (Ben StaDa) kaldırılıp yerine *nun* harfi (Ben StaNA) koyulduğu takdirde sözlüklerde de karşılaşılan bir form olan Ben Stana/Şeytanın oğlu tabiri ortaya çıkmaktadır. Şeytanın oğlu ifadesi, sahte Mesihliği, heretik tavırların mucidi oluşu, büyülü işler yapması gibi açılardan bakıldığında uygun bir yakıştırma olarak değerlendirilebilir. Bu isimlendirme şeytanın adını doğrudan yazmaktan kaçınmak ve yazılardaki gizli karakteri muhafaza etmek amacıyla tercih edilmiş olabilir. Yazımda Ben Stada şeklinde yazılır fakat okuyucu onun şeytanın oğlu, Nasıralı İsa olduğunu anlar. Bu noktada Ziffer, Yeni Ahit'teki pasajların (Markos 3:23, 26; Matta 12:22-32; Luka 11:18)[231] da bu görüşü desteklediğini iddia etmektedir. Ayrıca iddiasına göre, şeytanın oğlu yakıştırması İsa'dan sonraki dönemlerde de -Yahudi-Hıristiyan çatışmalarında- muhalifleri tarafından bilinen ve sıklıkla kullanılan bir isimlendirmedir.

---

229 Babil Talmudu, Berahot 61b.

230 Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 19.

231 İlgili pasajlarda İsa'nın hasta ya da engelli kimselere şifa verdiğini gören bazı kimselerin bunu Baalzevul sayesinde yapabildiği iddiaları yer almaktadır. Dolayısıyla erken dönemlerden itibaren İsa'nın Şeytan ya da şeytanî varlıklardan yardım alan biri olarak düşünüldüğü iddia edilmektedir.

Benzer şekilde Ben Pandira isminde de aynı yol izlenmelidir. Bu kelimedeki *yod* harfi yerine getirilecek bir *vav* harfiyle (İbranicedeki vav harfi o, u sesleri verebilir) kelime Ben Pandora/Pandora'nın oğlu şeklinde okunabilir. Dünyaya türlü felaketler getiren, insanları perişan eden antik Yunan mitolojisindeki hikâye dikkate alındığında bu isimlendirme daha anlaşılır olacaktır. Neticede bu iki isimlendirme, İsa'ya dair Talmud'da geçen, Mısır'dan getirdiği büyücülük uğraşısı, İsrailoğulları'nı kandırdığı ve yoldan çıkararak felakete sürüklediği gibi pasajlarla da uyumluluk arz etmektedir.[232]

Ziffer'in yaklaşımıyla paralel olan başka iddialar da vardır. Bunlardan biri Ben Stada adının, Ben Stara (Yıldızın oğlu) ifadesiyle ilişkilendirilmeye çalışılmasıdır. Yahudilerin beklediği Mesih'le ilgili referans ifadelerden biri Sayılar (24:17) kitabında geçmektedir. Bu pasaja göre Yakup soyundan bir yıldız çıkacağı ve bu kişinin İsrail'in önderi olacağı bildirilmektedir. Bu yıldız meselesine Matta İncili'nde (2:1) de işaret edilmiştir. Yahudilerin yeni doğan kralını aramaya çıkan Doğulu müneccimler, onun yıldızını gördüklerini iddia etmişlerdir. Söz konusu pasajlardan yola çıkılarak İsa'nın (kendisine inananlar tarafından) Ben Stara olarak isimlendirilmiş olabileceği düşünülmektedir. Rabbi Akiva'nın[233] Sayılar kitabında geçen yıldızı, kendi döneminde Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkan Simon bar Kohba'ya yorması ve onu gerçek Ben Stara (Yıldızın oğlu) olarak görmedeki ısrarı yüzünden, İsa'dan bahsederken, bu ifade yerine, ses açısından ona benzeyen Ben Stada yani fahişenin oğlu olarak onu isimlendirdiği/çağırdığı iddia edilmektedir. Bu iddia da derinlemesine araştırmaya muhtaç görünmektedir, çünkü Hıristiyan kaynaklarında (Matta'daki dolaylı yıldız iması dışında) İsa'nın yıldız ya da yıldızın oğlu olarak geçtiğine dair bir bulguya rastlanmamıştır.[234]

---

232 Walter Ziffer, "Two Epithets for Jesus of Nazareth in Talmud and Midrash", *Journal of Biblical Literature* 85/3 (1966), 356, 357.

233 Rabbi Akiva, Yahudi tarihi ve geleneğinde oldukça önemli ve tesirli bir âlimdir. Bar Kohba isyanı ve akabinde yaşanan olaylardaki etkisinin yanı sıra Talmud geleneğindeki nüfuzu ile de bilinir. Bu nüfuzunu gösterecek en önemli delillerden biri Babil Talmudu'nda kendisine yapılan göndermedir. İlgili pasajda Mişna'da, Tosefta'da ve diğer bazı kutsal metinlerde geçen söyleyeni belli olmayan bazı rivayetler birtakım rabbilere dayandırılmaktadır. Pasajın sonunda ise söz konusu bütün anonim pasajların Rabbi Akiva'nın düşünce yapısına uygun düştüğünün altı çizilerek Talmudî gelenekte ona verilen değer gözler önüne serilmektedir (Babil Talmudu, Sanhedrin 86a). Araz, "Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü", 192.

234 Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 14, 15.

Ben Pandira'ya ilişkin diğer bir iddia İncillerin yazım dili olan Grekçe üzerinden yapılan ve Hıristiyan gelenekteki Bakire Meryem anlayışını hedef alan bir söylemle ilgilidir. Buna göre Ben Pandira, Grekçe bakire anlamına gelen *parthenos* kelimesinden türetilmiştir. Bu isim sayesinde hem İsa'nın annesinin bakireliği iddiasının alaya alındığı hem de Talmud'da Ben Pandira üzerinden çizilen kötü imaj neticesinde bir aşağılama yapıldığı iddia edilmektedir.[235] Herford ise bu iddiayı makul bulmamaktadır. Ona göre Pandira'yı açıklamak üzere Grekçeye başvurulması beraberinde başka bir sorunu getirmektedir. Çünkü neden Grekçe bir ismin tercih edildiği ya da bu tarz bir tercihin farklı örneklerinin olup olmadığı konusu izaha muhtaçtır ve bu sebeple de tutarlı değildir. Aynı durum Stada'yı açıklamak üzere başvurulan Latince için de geçerlidir. İddiaya göre Stada kelimesi, *Sta* ve *da* şeklinde iki Latince kelimenin birleşiminden oluşmakta ve Romalı asker anlamına gelmektedir. Herford bu iddiayı da kayda değer bulmamıştır.[236]

Araştırmacıların Talmud'da geçen isimleri harfleri değiştirmek suretiyle anlamaya çalışma girişimi ilk bakışta zorlama gibi görünse de aslında anlamlı bir çabanın ürünüdür. Zira isimleri, içerisindeki harfleri benzerleriyle değiştirerek telaffuz etmek ya da yazmak[237], Yahudi sözlü ve yazılı geleneğinde sık karşılaşılan bir durumdur.[238] Bu tavır çoğunlukla olumsuz bir imada bulunmak ve rahatsızlığı

---

235 Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller*, 107.

236 Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 38, 39.

237 Yahudiler yalnızca İsa ve Hıristiyan geleneği için değil, Müslümanlarla olan ilişkilerinde de bu yönteme başvurmuştur. Hz. Muhammed'den bahsederken "rasul" kelimesi yerine tellaffuz açısından ona çok benzeyen ve ayıplı/kusurlu anlamına gelen *pasul* kelimesini tercih ettikleri bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 128,129.

238 İbrani geleneğinde bu tarz ses oyunları dışında bazı şifreleme yöntemlerinin de sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan biri de *et-baş* (atbash) şifreleme yöntemidir. Bu yöntem içerisinde sistematik bir şekilde harflerin karşılıkları ters çevrilir. Meselâ, alfabenin ilk harfini karşılamak için alfabenin son harfi kullanılmaktadır. Yöntemin ismi de bu hâli yansıtmak üzere *et* (alef-tav)-*baş* (bet-şın) şeklinde isimlendirilir. Alfabenin ilk harfi olan *alef*, son harf olan *tav* ile; ikinci harf olan *bet*, sondan ikinci harf olan *şın* ile birleştirilir. Bu yönteme dair en yaygın bilinen örnek, Yeremya kitabındaki "..hepsinden sonra Şeşak kralı da içecektir" (25:26) cümlesindeki *Şeşak* ifadesidir. Babil yerine Babil'in harfleri *etbaş* sistemine tabi tutularak *Şeşak* tabiri kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Geoffrey W. Dennis, "Encryption", *The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism* (Woodbury, MN: Llewellyn Publications, 2007) Stada ve Pandira isimleri için bu yönteme başvurduğumuzda Pandira için olmasa da Stada kelimesi için bir karşılık elde edilebilmiştir. Stada, *hntk* harflerine karşılık gelmekte ve kelime İbranicede boğmak/boğarak öldürmek gibi anlamları taşımaktadır. İsa ya da annesine ilişkin boğarak öldürme ile ilişkilendirilebilecek bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte zayıf bir ihtimal de olsa Stada kelimesinin (etbaş sisteminde) anlamlı ve olumsuz (?) bir karşılığının elde edilmesi Stada'ya dair bir başka iddianın/iddiaların da gündeme getirilebileceğini göstermektedir.

hissettirmek amacıyla yapılmıştır. Buna örnek sadedinde Talmud'da bir adamın kasap dükkânına gidip et istediği, oradakilerin de Rav Yehuda ben Hezekiel'in hizmetçisinin siparişi teslim edildikten sonra kendisine et verileceği yazılıdır. Bunun üzerine adam, '(Yehuda ben Hezekiel demek yerine) Yehuda bar Ş(e)viskel'i benden daha önemli yapan şey nedir' diyerek Hezekiel yerine ete düşkün, obur anlamında Ş(e)viskel kelimesini kullanmıştır.[239] Ayrıca, bilhassa diğer milletlerin ilahlarının, putlarının ve mabedlerinin gerçek isimlerini zihinlerden çıkarmak amacıyla Talmud'da[240], bu isimlerin yerine yine ses benzerliği olmakla birlikte negatif manalar içeren takma adlar kullanılması gerektiği salık verilmiştir.[241]

Talmud'da İsa'ya yapılan yakıştırmalar onun evlilik dışı doğduğuna dair diğer Talmud rivayetleri de dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Söz konusu Talmud rivayetlerinden biri şecere kaydıdır. Talmud'da Şimon ben Azzai'nin Kudüs'te soyağacı bilgileri içeren bir parşömen bulduğu ve orada 'Rabbi Yehoşua'nın sözünü doğrular nitelikte falan şahsın (so and so/puloni) evli bir kadının zina etmesi sonucu doğan biri (*mamzer*) olduğu' yazmaktadır.[242] Söz konusu pasaj Mişna'da da geçmektedir ve dolayısıyla Talmud literatürünün en eski kuşaklarına ait olmalıdır. Bu noktada pasajda geçen Şimon ben Azzai'nin, Rabbi Akiva'nın çağdaşı ve arkadaşı olduğu bilgisi de dönemin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Şimon ben Azzai'nin gayrimeşru bir doğuma ilişkin soy bilgisi bulduğuna dair söz konusu beyanında, ismi verilmeden zikredilen kişinin İsa olduğu düşünülmekte ve Talmud tarihi üzerinden bu iddiaya açıklık getirilmektedir.[243] Talmud literatüründe sıradan kimselerin künyelerine yer verilmediğinden hareketle, bu kişinin (*mamzer*in) tanınmış biri olduğu söylenebilir. Bu ayrıntı oldukça önemlidir. Diğer önemli olan

---

239 Babil Talmudu, Kiduşin 70a.

240 Ayrıntılı bilgi için bk. Babil Talmudu, Avoda Zara 46a.

241 Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 12, 13; Konuya dair geniş bilgi için bk. Serdar Cihan Güleç, *Kidduş Ha-Şem ve Hillul Ha-Şem Bağlamında Tanah'ın Çıkış Anlatısında Yer İsimleri Sorunu* (İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021), 153-227; Rumeysa Bektaş, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları* (Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 67-77.

242 Babil Talmudu, Yevamot 49b.

243 Yahudi gelenekte bazı şahıslara, isimleri zikredilmeden, yalnızca "*puloni*" (falanca) tarzı kelimelerle işaret edildiği görülmektedir. Bu duruma İbn Meymun'un eserleri örnek olarak gösterilebilir. O, Hz. Muhammed'den bahsettiği bazı pasajlarda ismini kullanmak yerine ondan *puloni* olarak bahsetmiş ve metnin bağlamından bu kişiyle Hz. Muhammed'in kastedildiği anlaşılmıştır. Dolayısıyla ismin doğrudan kullanılmaması durumu gelenekte karşılaşılan bir uygulamadır. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 123, 132.

husus ise metne dökülecek kadar önemsenen bu kişinin isminin verilmemiş olmasıdır. Talmud geleneğinde bu tanıma uyacak tek kişinin İsa olduğu düşünülmektedir. Çünkü çeşitli gerekçelerle adının yazılması konusunda tereddüt edilecek tek kişi odur. Modern dönemdeki bazı Yahudi bilginler de Talmud'da geçen bu pasajın İsa'ya işaret ettiği konusunda ısrarcıdırlar.[244]

İsa'nın evlilik dışı doğduğuna ilişkin bir başka malumat Tannaitik dönemde yazılmış olan bir metinde geçmektedir. Rivayete göre yaşlı kimseler bir yerde otururken önlerinden iki erkek çocuk geçer. Birinin başı örtülü diğerinin ise açıktır. Başı açık olan çocuk için, Rabbi Eliezer 'işte bir veled-i zina (*mamzer*)'; Rabbi Joshua 'Eşinden (yeni) ayrılmış[245] bir kadının oğlu'; Rabbi Akiva ise çocuk için 'hem veled-i zina hem de ayrılmış bir kadının oğlu' ifadesini kullanmıştır. Rabbiler, Akiva'nın cüretkârlığına şaşırmışlardır. Bunun üzerine Akiva iddiasını kanıtlamak için çocuğun annesine gitmiştir. Ona çocuğun durumunu sormuş ve vereceği cevabın karşılığında kadına sonsuz yaşamı bahşedeceğini bildirmiştir. Kadın da evlenir evlenmez (gelin odasında) eşinin onu bıraktığını, o esnada nikâh şahidi olan bir adamın yanına geldiğini, onunla ilişkiye girdiğini ve ondan bir çocuğu olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla çocuk hem *mamzer* (veled-i zina) hem de ayrılmış/terk edilmiş bir kadının oğlu sayılmaktadır. Talmud'da anlatılan bu hikâyede İsa'nın ya da Meryem'in adı hiçbir şekilde geçmemektedir. Fakat *Toledot Yeşu* kitabında da bu türden bir hikâyenin anlatılıyor olması, erken dönemlerden itibaren buradaki kişilerle İsa ve annesi Meryem arasında bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Bununla birlikte burada önemli olan nokta Rabbi Akiva'nın İsa'dan bir asır sonra yaşadığı meselesidir. Daha önce belirtildiği üzere gelenekte Akiva ve İsa çağdaş olarak düşünülmektedir. Bu bakımdan, söz konusu pasaj Talmud'da sıklıkla karşılaşılan anakronizm örneklerinden biri olarak gösterilmektedir.[246]

İsa'nın annesine (Ben Stada üzerinden) ilişkin bu suçlamaların gerçekliğini Yahudi geleneği açısından sorgulamak mümkündür. Daha önce bahsedildiği üzere, Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'a göre göre zina etmemek on emirden biridir. Zinaya

---

244 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 15.

245 Buradaki ayrılış kelimesinin, kadının cinsel ilişkiye girme yasağının olduğu sürece işaret ettiği düşünülmektedir. Robert C. Gregg, *Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2015), 502.

246 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 16, 17.

karışan şahısların hür iradeleriyle bu eyleme katılıp katılmadıkları, medeni durumları, akrabalık dereceleri, şahitlerin durumu gibi çeşitli açılardan zina suçuna verilen cezalar değişkenlik arz etmektedir.[247] En genel anlamda ise Tanah hükümlerine göre evli ya da nişanlı bir kadın ile cinsel ilişkiye girmek zina hükmündedir ve cezası taşlanarak öldürülmektir.[248] Talmud'da zina yaptığı ve bu vesileyle çocuğunu dünyaya getirdiği bilinen Ben Stada'nın akıbetine ilişkin bir ibare bulunmadığı için, onun bu ceza şekliyle infaz edilip edilmediği anlaşılamamaktadır. Öte yandan Ben Stada'nın infazının, basit bir görmezlikten gelme ya da taşlama cezasını uygulamak konusunda Rabbilerin aşırı titiz davranışları neticesinde gerçekleşmediğini düşünmek de mümkündür. Çünkü Yahudi tarihinde din adamlarının Tanah ve kıyas yöntemleri çerçevesinde geliştirdikleri şartlar neticesinde, uygulamada recm cezasıyla nadiren karşılaşıldığı ve taşlanarak öldürülme yerine daha hafif cezaların verildiği iddia edilmektedir.[249] Bununla birlikte, Talmud'da Meryem ile ilişkilendirilen kadınların neden infaz edilmediği veya infazından bahsedilmediği sorusuna Apokrif İncil kayıtlarından bir cevap verilebilir. Buna göre Apokriflerdeki kayıtlar dikkate alındığında, zinaya karşı ceza/infaz emrinin gerçekleştirilmeme nedeni olarak *sota* uygulamasından çıkan sonuç öne sürülebilir. Zina yapıp yapmadıklarını öğrenmek için başvurulan bu yolda yaptıklarına dair bir işaret çıkmadığı için herhangi bir cezaya muhatap edilmedikleri düşünülebilir.[250]

İncillerde İsa'nın yetişkinlik sürecinde Meryem'in iffetsizliği hususunda Yahudilerin sessiz kaldığı/bırakıldığı görülüyor olsa da Apokriflerde İsa'nın Pilatus'a şikâyet edildiği süreçte gayrimeşru bir ilişkinin çocuğu olduğu meselesinin gündeme geldiği ve bu meselenin en azından bazı Yahudilerin zihninde var olduğu görülmektedir. Bu hususta en net bilgi Nikodemus İncili'nde yer almaktadır. Nikodemus İncili'ne göre, İsa Pilatus'un huzurundayken, Yahudilerden yaşlı bir zat ona, gayrimeşru bir ilişkiden olduğunu söylemekte, babası (Yusuf) ve annesinin Mısır'a

---

247 Yahudi şeriatında yer alan zina türleri ve uygun görülen ceza çeşitlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Yiğitoğlu - Ömer Faruk Habergetiren, "Yahudilik ve İslâm'da Zina Suçu ve Cezası", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 271-297; Mustafa Göregen - Gönül Turan, "Yahudilik'te Zina Suçunun Karşılığı Olan Recm'in İnsan Hayatı ve Ailenin Kutsallığı Bağlamında İncelenmesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 70-92; Eldar Hasanov, "Yahudi Şeriatında Recm Cezası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 183-200.

248 Levililer 20:10; Tesniye 22:22-24.

249 Hasanov, "Yahudi Şeriatında Recm Cezası", 188.

250 Yakub İncili 16:2. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 104; Pseudo Matta İncili 12. bâp. Ehrman - Plese, *The Apocryphal Gospel-Texts and Translations*, 95, 97.

kaçmasında bu kötü şöhretin etkili olduğu imasında bulunmaktadır. Yine aynı ortamda İsa'nın lehinde konuşanların olduğu ve Yusuf ile Meryem'in evli olduğuna, onun da gayrimeşru olarak doğmadığına şahitlik edildiği bildirilmektedir. Bunun üzerinde başkohen Hanna ve Kayafas nikâh konusunda sessiz kalmış fakat gayrimeşru doğum hususunda ısrarcı olmuşlardır. İlerleyen kısımlarda on iki havariden İsa'nın meşru doğumuna karşı yemin etmeleri istenmiş, fakat onlar 'şeriatımızda yemin etmek günahtır' gerekçesiyle bunu reddetmişlerdir.[251] Bu noktada üzerinde durulması gereken bir mesele bulunmaktadır. Apokrif İncillerin yazılış/hazırlanış mantığı Kanonik İnciller ile aynıdır. Onlarda da İsa'nın hayatı ve belli başlı öğretileri kayda geçirilmek istenmiştir. Dolayısıyla Apokrif İnciller'de İsa'nın gayrimeşru doğum iddiasının zikredilme gerekçesi, İncil'in yazıldığı dönemde böyle bir iddianın gündemde olmasına değinmek ve İsa'nın babasız dünyaya gelişine Yahudilerin bulduğu yakışıksız çözüme/suçlamaya işaret etmek olmalıdır.

Konuya ilişkin Herford'un açıklamaları ışığında, Talmud'da İsa'ya işaret ettiği düşünülen künyelerin geçtiği pasaja dair akılda tutulması gereken birkaç husus ortaya çıkmaktadır. Öncelikle pasajın asıl konusu ve amacı İsa hakkında bilgi vermek değil, Şabat günü yazı yazmanın yasak oluşudur. Konuyla ilgili tartışmanın detayında Ben Stada/Ben Pandira/İsa'dan bahsedilmektedir. Araştırmacılara göre bu pasaj Babil'de en geç 4. yüzyılın başlarında yazılmış olmalıdır. Pasajı yazan Talmud âlimlerinin İsa hakkındaki bilgisi oldukça yetersiz ve düzenden uzaktır. Dolayısıyla yazar(lar) İsa'nın annesinin Meryem olduğunu bilmekte, fakat rahatlıkla bu Meryem ile Magdalalı Meryem'i karıştırabilmektedirler. Karışıklığın bilinçli mi yapıldığını yoksa bilgisizlikten mi kaynaklandığını tespit etmek mümkün görünmemektedir. Diğer önemli bir husus Ben Pandira ya da Ben Stada isimlerinin gerçekte de İsa'nın annesine ya da babasına işaret edip etmeyeceğinin tespitinin zorluğudur. Bununla birlikte bu künyelerin aşağılama maksadı taşıdığı da muhakkaktır.[252]

Zikredilen bütün izahlar dikkate alındığında araştırmacıların Ben Stada ve Ben Pandira isimlerine dair pekçok tespitinin olduğu, fakat bir hususun ihmal edildiği söylenebilir. Özellikle her iki adın aynı kişiye/İsa'ya işaret ettiğine yönelik bir kanaat

---

251 Nikodemus İncili 2:4, 5. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 178.
252 Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 36, 38, 40.

oluştuğu takdirde neden aynı şahsın Talmud'da iki ayrı adla anıldığı sorusuna makul bir cevap getirilememiştir. Üstelik Talmud pasajında da Rabbiler arasında bu husus merak edilmiş ve bu şahsın neden farklı isimlerle anıldığı sorulmuştur. Verilen cevaplar her bir isimlendirmenin gerekçesini izah etmekte, fakat neden metinde iki ayrı ismin geçtiği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Kanaatimizce, her ne kadar Herford Talmud pasajında geçen Stada'yı (Latince karşılığı bakımından) Romalı askerle karşılamayı makul görmese de *Toledot Yeşu*'da Meryem'in Romalı bir askerle ilişkilendirilmiş olması detayı ile birlikte düşünüldüğünde, bu eşleştirme uzak bir ihtimal değildir. Bu eserle o dönemde yaşayan Yahudilerin zihinlerinde Stada'nın Romalı bir askerle özdeşleştirildiği düşünülebilir. Ayrıca *Toledot Yeşu*'da Romalı askerin adı Yosef ben Pandira'dır, dolayısıyla İsa'nın hem babasının mesleğinden dolayı 'Ben Stada/Romalı askerin oğlu' hem de babasının adına nispetle 'Ben Pandira/Pandira'nın oğlu' olarak anılmış olması mümkündür. O hâlde Ben Stada-Ben Pandira ile birden fazla kişiye (anneye, biyolojik babaya, resmiyetteki babaya) işaret ihtimali dışında, bu iki ismin aynı şahsa işaret ettiğini söyleyebiliriz.

B) İsa'nın Büyücülüğü Meselesi

Talmud'da doğrudan İsa adının geçtiği pasajlar bulunduğundan daha önce bahsedilmişti. İsa ile ilgili önemli bazı detaylar içermesi bakımından önemli olan bir pasaja göre, Kral Yanay zamanında Yehoşua ben Perahya ve öğrencisi İsa, güvenlik endişesiyle Mısır'a (İskenderiye) kaçmışlar ve tehdit ortadan kalkınca da Şimon ben Şetah'dan geri dönebileceklerine dair bir mektup almışlardır.[253] Şimon'un mektubunda, İsrail halkının lidersiz kaldığı ve Kudüs'ün onları beklediği yazmaktadır. Bunun üzerine Yehoşua ve öğrencisi yola çıkmışlar ve Kudüs'e dönüş yolunda bir handa soluklanmışlardır. Burada hocası hanın güzelliğinden söz ederken öğrencisi İsa ise han yerine han sahibinin eşinin fiziksel görüntüsünden ve gözlerinde bulunan bir kusurdan bahsetmiş; bunun üzerine hocası tarafından ikaz edilmiş, kınanmış ve cemaatten

[253] Yahudiye bölgesinde Haşmonayim kralı olan Aleksander Yanay (hük. M.Ö. 103-76) Yahudi hahamlara olan nefretiyle nam salmıştır. Çeşitli gerekçelerle, karısının erkek kardeşi Şimon ben Şetah dışında pek çok Yahudi âlimi öldürmüştür. Bu süreçte Yehoşua ve öğrencisi de bu katliamdan kurtulmak için Mısır'a kaçmıştır. Daha sonra muhtemelen Şimon ben Şetah'ın devreye girmesiyle krallık tarafından kendisine dokunulmayacağı garanti edilmiş ve geri çağrılmıştır. Abraham Ibn Daud, *The Book of Tradition: Sefer Ha-Qabbalah*, çev. Gershon D. Cohen (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2010), 20.

atılmıştır. İsa birçok kez Yehoşua ben Perahya'ya pişman olduğunu bildirmiş, fakat karşılık görememiştir. Yanına gittiği son seferde, o esnada *Şema* duasını okuyan Yehoşua, İsa'yı affetmeye karar vermiş ve dua bitene kadar beklemesi için İsa'ya işaret etmiştir. Bu işareti yeniden reddedilme olarak anlayan İsa tam anlamıyla bu yoldan ayrılmış ve bir taş/tuğla alıp ona ibadet etmeye başlamıştır. Daha sonrasında kendisinden pişman olup tövbe etmesini isteyen hocasına "günah işleyene ya da günaha sevk eden bir kişiye tövbe fırsatının verilmeyeceğini sizden öğrendim" diyerek tövbe etmeyi reddetmiştir. Pasajda yaşanan bu hadise neticesinde doğrudan ilgili olmasa da hocası İsa için "Nasıralı İsa büyü yaptı, yoldan saptırdı ve İsrailoğulllarını kandırdı" demiştir. Söz konusu Talmud pasajı 'Yehoşua, İsa'ya tövbe kapısını başlangıçta ısrarlı bir şekilde kapatmamış olsaydı, İsa kötü yola düşmeyecekti' denilerek sona ermektedir.[254]

Paris Münazarası'nda da gündeme getirilen bu pasaj, tartışmada iktibas edilen diğer Talmud pasajlarından farklı olarak, Hıristiyan konuşmacının ağzından değil, Rabbi Yehiel tarafından gündeme getirilmiştir. O, Talmud'da geçen İsa'nın (İsa'ların) Hıristiyanların İsa'sı ile bir ilgisi olmadığını kanıtlamak için bu pasajı örnek vermiştir. Çünkü tartışma esnasında Hıristiyan cenah ısrarlı bir şekilde, Talmud'un içerisinde İsa'ya ve Hıristiyanlara dair aşağılayıcı bilgiler olduğunu iddia etmektedir.

Rabbi Yehiel'e göre, pasajda doğrudan İsa adı geçiyor olsa da buradaki kişinin İsa olmadığı üç önemli ayrıntı üzerinden rahatlıkla anlaşılabilir. Öncelikle pasajdaki İsa ile Hıristiyanların İsa'sının yaşadığı dönem farklıdır. Zira pasajda adı geçen Şimon ben Şetah[255] (Babil Talmudu'ndaki verilere göre) II. Mabed'in yıkımından yaklaşık olarak üç yüz yıl önce yaşamıştır. Bunun bir neticesi olarak Hıristiyanların İsa'sından çok daha önce yaşamış bir İsa olması gerekmektedir. İkinci olarak, Hıristiyanların İsa'sı Kraliçe Helen[256] zamanında, Talmud'un İsa'sı ise Kral Yanay zamanında yaşamıştır. Dolayısıyla Talmud'un İsa'sı Hıristiyanların İsa'sı olamaz. Zamansal farklılığa ek

254 Babil Talmudu, Sanhedrin 107b.

255 Pasajda Şimon ben Şetah'ın Yehoşua ben Perahya'ya mektup yazdığı bildirilmektedir.

256 İsa'nın Kraliçe Helen zamanında yaşadığına dair bilgi, Yahudi tarihinde önemli bir yeri olan *Toledot Yeşu* kitabında da geçmektedir. Meerson - Schäfer, *Toledot Yeshu: Introduction and Translation,* 1/170, 171 vd.; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 139; Robert E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 2000), 125.

olarak İsa'ların aynı kişi olmadığını gösteren üçüncü husus ise her iki İsa'nın farklı infaz türüne maruz kalmasıdır. Hıristiyan gelenekte İsa çarmıha gerilmişken Talmud'un İsa'sı taşlanmıştır.[257] Rabbi Yehiel'e göre, Talmud'da bahsi geçen taşlama ritüeli/hikâyesi Mişna'daki *Nigmar ha Din*[258] bölümünde de bulunmaktadır. Bu ritüelin Hıristiyanların İsa'sına uygulanmadığı açıktır. Netice itibarıyla Rabbi Yehiel'e göre, ne bu pasajda ne de İsa adının geçtiği diğer pasajlarda kastedilen Nasıralı İsa değildir ve Talmud'da onun hakkında herhangi bir bahis bulunmamaktadır.[259]

Rabbi Yehiel pasajdaki İsa'nın Hıristiyanların İsa'sından farklı biri olduğunu iddia etmiş olsa da Yahudi geleneğinde onu yanlışlayacak veriler bulunabilir. Söz gelimi, yazarı Abraham ibn Daud olan Yahudilerin meşhur tarih kitabı *Sefer ha-Kabala*'da (1160) Yehoşua ben Perahya'nın öğrencisinin Hıristiyanların İsa'sı olduğu açık bir şekilde yazılıdır. Dolayısıyla pasajdaki kişinin başka bir İsa olduğu konusunda yerleşik bir kanaatin olmadığı, aksine Hıristiyanların İsa'sının anlaşıldığı bilgisi ile söylenebilir.[260]

Talmud'un İsa'sının Mısır'da bir süreliğine bulunmuş olduğu bilgisi de üzerinde durulması gereken meselelerdendir. Zira Kanonik İncillere göre de İsa, Mısır'da bulunmuştur. Talmud'da bahsi geçen olayda İsa, hancının karısının güzelliği ile ilgilenen yetişkin biri görünümündedir, fakat Kanonik İncillerde İsa'nın Mısır'a gidişi çocukluk dönemine denk gelmektedir. Matta'ya göre Hirodes, Betlehem'de yaşayan iki ve iki yaş altındaki bütün çocukların öldürülmesi emrini vermeden kısa bir süre önce Yusuf, gördüğü bir rüya neticesinde Meryem ve İsa'yı da alarak Mısır'a kaçmıştır. Hirodes öldükten (M.Ö. 4) sonra ise geri dönmüşlerdir.[261] Kralın ölüm tarihi dikkate alındığında İsa'nın hâlâ çocuk denecek bir yaşta olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Kanonik İncillerdeki Mısır detayı ile Talmud'daki Mısır detayının İsa'nın yaşı bakımından farklılaştığı düşünülebilir. Fakat bu noktada Apokrif İncillere müracaat

---

257 Talmud'daki İsa'nın infazı hususunda metnin orjinalinde yalnızca 'asılmıştır' ifadesi geçmektedir (Babil Talmudu, Sanhedrin 43a). Fakat günümüz Talmud çevirilerinde (İngilizce) metnin orjinalinde olmadığı hâlde, taşlandıktan sonra asıldığı yazılıdır. Rabbi Yehiel de konuşması esnasında taşlamadan bahsetmektedir. Dolayısıyla o dönemde de infaz, taşlama ve asılma ile birlikte anlaşılmıştır.

258 Mişna, Sanhedrin 6. Bölüm.

259 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, 5, 6; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 138, 139.

260 Daud, *The Book of Tradition*, 15; Maccoby, *Judaism on Trial*, 29.

261 Matta 2:16-21.

edilebilir. Arapça Çocukluk İncilleri olarak geçen literatürde[262] de Kanonik İncillerle örtüşecek şekilde İsa'nın çocuk yaşta Mısır'da bulunduğundan bahsedilse de On İki Havari İncili'nde İsa'nın dinî eğitimini tamamladıktan sonra (bir önceki pasaj dikkate alınırsa on sekiz yaşından sonra) yeniden Mısır'a gittiği, orada çeşitli eğitimler aldığı hatta bu eğitimler neticesinde mucizeler gerçekleştirdiği açıklanmaktadır.[263] Dolayısıyla Rabbi Yehiel'in iddiasının aksine, pasajda geçen İsa'nın Hıristiyanların İsa'sı olması muhtemel görünmektedir.

Babil Talmudu'nda (Sanhedrin 107b) bahsi geçen olay, ayrıntılardaki birtakım farklılıklarla birlikte, Kudüs Talmudu'nda (Hagigah 77d) da geçmektedir. Kudüs Talmudu'ndaki pasajda ilk bakışta göze çarpan iki önemli farklılık vardır. İlki Yehoşua ben Perahya yerine Yehuda ben Tabbay adının kullanılması ve ikincisi ise İsa'nın adına hiç yer verilmemesidir.

Babil ve Kudüs Talmudlarındaki söz konusu pasajlar incelendiğinde ilk olarak hocaların isimlerinin farklı verilişi dikkat çekse de öncelikle üzerinde durulması gereken daha önemli bir husus vardır: Kudüs Talmudu'nda öğrencinin adı zikredilmezken, Babil Talmudu'nda öğrencinin adı İsa olarak verilmiştir. Bazı araştırmacılara göre, Kudüs Talmudu'nun derleyicileri muhtemelen öğrencinin adını bilmedikleri için yazmamışlardır. Bu noktada da Babil Talmudu'nun bu isme nasıl ulaştığı ya da bu ismi neden metne eklediği üzerinde durulması gerekmektedir. Öncelikle söz konusu pasajlarda (Babil Talmudu'nda sıklıkla karşılaşıldığı üzere) bir anakronizm bulunduğu ifade edilmelidir. Çünkü Babil Talmudu'ndaki olay Haşmonayim kralı Alexander Yanay (M.Ö. 104-78) zamanında, yani İsa'dan uzun bir zaman önce geçmektedir. Flavious'un yazılarında da yer vermiş olduğu bu Kral, Ferisilerle sürekli bir çekişme halindedir ve onlar da bu durum yüzünden yönetime karşı gelmekte ve isyanlar düzenlemektedir. Yalnızca küçük çaplı asi gruplarla yetinmeyip çevre krallardan da destekler alarak büyük bir isyana ve neticesinde savaş başlatmaya güç yetiren Yahudiler, Kral Yanay'ı bir süreliğine zor durumda bırakmış olsa da isyan Yahudiler açısından kötü bir şekilde sonuçlanmıştır. İsyana katılan ve çoğunluğunu Ferisilerin oluşturduğu sekiz yüz Yahudi, Kral Yanay'ın emriyle Kudüs'te çarmıha gerilmiştir. Bu

---

262 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kanonik ve Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 44, 45.

263 On İki Havari İncili 6:11. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 223.

infazdan korkan çok sayıda Ferisi de Suriye ve Mısır'a kaçmıştır.[264] Yehoşua ben Perahya ile Yehuda ben Tabbay'ın da gidenler arasında olduğu bilinmektedir. Babil Talmudu'ndaki asıl sorun, kendi döneminden uzun zaman önce gerçekleşmiş olan bir olayda İsa'nın adının zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu pasajın İsa'nın Mısır'la olan bağlantısını açıklamaya yönelik bir girişim olduğunu söylemek mümkün olabilir. Zira daha önce bahsi geçtiği üzere Matta İncili'nde[265] ve Apokrif On İki Havari İncili'nde[266] İsa'nın Mısır'a gittiğinden bahsedilmektedir.[267]

Laible'a göre, Babil Talmudu'ndaki hikâyede İsa'nın hayatına dair İncil (Kanonik/Apopkrif) pasajlarıyla da uyum sağlayabilecek bir yapı inşa edilmeye çalışılmış olması muhtemeldir. Bu noktada her iki metinde göze çarpan benzerlikler üzerine odaklanmak gerekmektedir. Öncelikle Talmud'da da İncillerde de zalim bir kraldan kaçış söz konusudur. Talmud'daki İsa, Kral Yanay'dan; İncillerdeki İsa, Kral Herod'dan kaç(ırıl)maktadır.[268] Diğer bir benzerlik ise her iki hikâyede de kaçılan yerin Mısır oluşudur. Mısır, Talmud bilgilerinin hem İncil'le uyumlu olması hem de İsa'nın gerçekleştirmiş olduğu mucizelerin büyü ilmiyle ilişkilendirilebilmesi açısından önem arz etmektedir, zira Mısır dönemin büyü ilminin merkezi[269] olarak kabul görmektedir.[270] Bu açıdan bakıldığında Talmud'daki İsa'nın hocasına olan saygısızlığı da İncillerdeki pasajlarla uyumludur. Çünkü orada da İsa'nın Rabbilere (özellikle Ferisilere) yönelik çok sayıda sert cümlesi ve tavrından bahsedilmektedir.[271] Yine İncillerde geçen

---

264 Flavius Josephus, "The Antiquities of the Jews", çev. William Whiston, *The Complete Works of Josephus* (Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 1970), 13:14:1-3 (377-384); Anthony J. Saldarini - James C. C. VanderKam, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001), 44, 45.

265 Yıldızbilimciler gittikten sonra Rabb'in bir meleği Yusuf'a rüyada görünerek, "Kalk!" dedi, "Çocukla annesini al, Mısır'a kaç. Ben sana haber verinceye dek orada kal. Çünkü Hirodes öldürmek için çocuğu aratacak." (Matta 2:13).

266 Ve İsa şeriat eğitimini bitirdikten sonra, Mısır hikmetlerini de öğrenmek için tekrar Mısır'a gitti, Musa'nın yaptığı gibi (6:11). Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 223.

267 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 18, 19; Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 42, 43.

268 Matta 2:13-15.

269 Elçilerin İşleri 7:22. Pasajın içeriğinde doğrudan büyü/sihir bahsi geçmemiş olsa da Musa'daki sihir kabiliyetinin Mısır ile ilşkilendirilmesinde, Elçilerin İşleri'ndeki bu pasaj referans gösterilmektedir. Dolayısıyla Mısır'ın büyü ilmiyle ilişkisi Yeni Ahit literatüründe de karşılığı olan bir iddiadır denilebilir.

270 Daha önce bahsi geçtiği üzere Babil Talmudu, Şabat 104b'deki pasajda da İsa Mısır'dan büyü ilmini dışarıya çıkartan biri olarak resmedilmişti. Dolayısıyla Talmud âlimleri Nasıralı İsa'nın Mısır ile olan bağlantısını onun mucizelerini açıklayabilmek açısından önemsemiş görünmektedir.

271 Matta 23:15-36.

günahkâr kadınlarla olan iletişimi[272] de Talmud'da doğumundan itibaren annesinin iffetsiz olması iddiasıyla birlikte zihinlerde kalıcı hale getirilmeye çalışılmış olabilir.[273]

Söz konusu pasajlarda üzerinde durulması gereken diğer bir konu Babil ve Kudüs Talmudlarında geçen Yehoşua ben Perahya ve Şimon ben Şetah adlı kişilerin her ikisinin de Yahudi gelenekteki *Zugot*[274] (Çiftler) dönemindeki beş grup din adamından oluşlarıdır.[275] Çift olarak görev yapan bu âlimlerden Yehoşua ikinci sıradadır ve Arbel'li Nittay ile birliktedir. Şimon ise daha önce Kudüs Talmudu'ndaki pasajda Yehoşua'nın adının yerine kullanılan Yehuda ben Tabbay ile aynı grupta ve üçüncü sıradadır. Literatürde Şimon ben Şetah ve Hillel-Şammay[276] dışında bu gruplardaki âlimlere dair çok az bilgi vardır. Dolayısıyla bütün olası adaylar arasından Mısır'a kaçan kişi olarak neden Yehoşua'nın seçildiği belirsizdir. Kudüs Talmudu'ndaki versiyon ise daha makuldür. Çünkü hikâyenin kahramanları aynı (3.) grupta yer alan iki Rabbi, yani Yehuda ben Tabbay ve Şimon ben Şetah'dır. Yehuda ben Tabbay, Kral Yanay'ın zulmünden dolayı değil de, Yahuda halkına başkan olarak seçilmekten kurtulmak için Mısır'a kaçmıştır. Bu noktada yine bir anakronizm söz konusudur, çünkü bahsi geçen hahamlarla ilgili başkanlık sistemi, daha sonraki döneme aittir. Fakat editör daha sonra ortaya çıkacak olan bu sistemi tarihin daha gerisindeki bir döneme yerleştirerek hata yapmıştır. Her halükârda, başkanlık sistemine dair bu hikâye, pasajın içindeki Şimon ben Şetah'ın Yehoşua'yı Kudüs'e çağırırken belirttiği Kudüs'ün başsız kaldığına yönelik ifadesiyle uyum arz etmektedir.[277]

---

272 Yuhanna 8:11.

273 Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 43, 44.

274 Türkçe karşılığı "çiftler" olan bu kavram, sözlü geleneğin nesilden nesile aktarımını sağlayan ve bunu sistemleştirme adına ilk adımları atan beş çift rabbiye işaret etmek için kullanılmaktadır. İkili gruplar halinde görev yapmış olan bu kişilerden biri başkan (*nasi*) diğeri de onun vekili olarak cemaat mahkemesini idare etmekle yükümlüdür. Bu kişiler özellikle M.Ö. 170'li yıllardan itibaren Yahudiler arasında etkili isimler olarak anılmaya başlamıştır. Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, 123; Yusuf Besalel, "Zugot", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002), 3/808.

275 Sırasıyla Yose ben Yo'ezer-Yose ben Yohanan; Yehoşua ben Perahya-Nittay (ya da Mattay); Yehuda ben Tabbay-Şimon ben Şetah; Şemaya-Avtalyon; Hillel-Şammay. Ayrıntılı bilgi için bk. Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 63-65; Besalel, "Zugot", 3/808.

276 Rabbani geleneğin gelişimi ve sistemleşmesi sürecine en fazla katkıyı Hillel ve Şammay vermiştir. Kurmuş oldukları sistemler Yahudi geleneğince kendi adlarıyla anılmış (Hillel Ekolü-Şammay Ekolü) ve nesiller boyu aktarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Araz, "Rabbâni Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şammay'ın Hayatı ve Ekolleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1049-1069.

277 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 35, 36.

Bir diğer önemli husus Babil Talmudu'ndaki anlatımın son kısmının, yani İsa'nın cemaatten çıkarılışı, tövbe etmeyi reddedişi ve hocasının İsa'nın büyü yapmasına yönelik çıkarımının Kudüs Talmudu'nda bulunmayışıdır. Kudüs Talmudu'nda yalnızca hocasının ona kızdığı ve öğrencisinin de ondan ayrıldığı yazılıdır.

Babil Talmudu'ndaki söz konusu pasajda geçen öğretmenin kimliği konusunda problemler olsa da başlangıç itibarıyla öğrencinin kimliğinin belirsiz olduğu bilgisi hatırda tutulmalıdır. Araştırmacıların bir kısmına göre, kimliği belirsiz olan bu öğrenci daha sonraki bir editoryal çabanın ürünü olarak İsa ile ilişkilendirilmiştir. Ayrıca İsa'yı metne dâhil etmeye yönelik bu çabanın yalnızca Babil Talmudu'nda karşılık bulması da araştırılmaya değer ayrı bir husustur. Pasajın Hıristiyanların İsa'sına işaret ettiğini kabul ettiğimiz takdirde, Kudüs Talmudu'nda İsa'nın adının verilmeyişine dair iki yönlü bir iddia gündeme getirilebilir. Buna göre İsa ve hayatının, Kudüs ve çevresinde iyi biliniyor olması ismin zikredilmesine olan ihtiyacı ortadan kaldırmış olabilir. Veyahut Talmud'un derleniş sürecinde Roma'nın Hıristiyanlaşması ve Yahudilere olan baskıların artması İsa adının açıkça yazılmasına engel teşkil etmiş olabilir. Aynı iddialar çerçevesinde Babil Talmudu'nu dikkate aldığımız takdirde, yazıldığı Irak coğrafyasında İsa'nın tanınmıyor ya da daha az tanınıyor olması ve bölgede Hıristiyan tehdidinin olmayışı, pasajda isminin açıkça yazılmasını mümkün ve belki gerekli hâle getirmiştir denilebilir.

Schäfer, Babil Talmudu'nun derleniş sürecinde editörün/editörlerin kimliği belirsiz öğrenciyi Babil'e özgü bir tarzda İsa ile özdeşleştirmeye çalıştıkları iddiasındadır. Çünkü editör, Hıristiyanların ibadet şekillerinden ziyade Babil'e özgü putperest bir tavrı (tuğlaya/taşa tapma)[278] İsa'ya yakıştırarak kendi dönemi ve şartlarını belli etmiştir. Bu noktada İsa'nın hocasının tövbe çağrısını reddetmesi üzerine İsa'ya izafe edilen büyücü yakıştırması, üzerinde durulması gereken diğer bir konudur. Çünkü tarihsel İsa'nın doğumunda Doğu'dan gelen büyücülere yapılan vurgu ve İsa'nın hayatının bir döneminde Mısır'da kaldığı gerçeği, İsa'nın Mısır'la ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Mısır'ın sihir ve büyücülük bakımından Talmudî gelenekte dahi kendine yer bulan bir ününün olduğu bilinmelidir. Zira

[278] Tesniye 4:28; 28:36.

Talmud'a göre yeryüzüne on ölçü büyücülük verilmiş ve bunlardan dokuzu Mısır diyarına tahsis edilmiştir. Geri kalanı ise dünyanın diğer bölgelerine dağıtılmıştır.[279] Dolayısıyla İsa ve Mısır arasında kurulan tüm bağlantılar, onun sıradan bir büyücü olmasından daha çok, sihir ve büyücülük konusunda ne kadar mahir olduğunu gösterme amaçlıdır. Böylelikle İsa'nın İnciller'de anlatılan mucizelerinin bu kapsamda değerlendirilebilmesinin de önü açılmış olmaktadır. Üstelik metinde ona dair böyle bir detaya yer vermek, İsa'nın İnciller'de yer alan hikâyesi ile de uyumlu olacağından mantıksız karşılanmayacaktır.[280]

Babil Talmudu'nda dikkat çeken diğer bir husus ise pasajın sonundan anlaşıldığı kadarıyla, editörün, İsa'yı ya da onun büyücülükle uğraşmasını vs. eleştirmek değil, İsa'nın yoldan çıkmasına neden olan Yehoşua'nın geri dönüşü olmayan hatasını vurgulamak istemesidir.

İsa'nın hayatına dair veriler, İncillerdekine benzer bir hikâye ile Talmud'da karşımıza çıkmakla birlikte bazı problemli kısımlar da bulunmaktadır. İncillerde İsa ile karşılaşan Yahudilerin veya Rabbilerin onun hiç öğrenim (dinî ilimler vs.) görmediği hâlde taşıdığı ilme ve mucize gösterme kabiliyetine hayret ettikleri anlatılmaktadır.[281] Dolayısıyla onun herhangi bir (dinî) eğitim almadığı düşünülmektedir. Fakat Talmud'da onun bizzat öğreticiliğini üstlenmiş ve kendisini yetiştirmiş bir hocası (Rabbi Yehoşua ben Perahya) vardır. İsa'nın bir *mamzer* olduğu düşünüldüğünde de ortaya bir sorun çıkmaktadır. Çünkü Yahudi geleneğinde şeriata aykırı olarak dünyaya gelen bir kişinin dinî topluluğun içinde yer alması yasaktır.[282] Yahudi gelenekte yaygın anlamda bu yasak, *mamzer* birinin Yahudi toplumundan biriyle evlenemeyeceği şeklinde anlaşılsa da bu yasağı, *mamzer* olan kişinin Yahudi hahamlardan ders alamayacağı, ilim halkalarına katılamayacağı şeklinde yorumlayan Yahudiler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Yahudilerin zihninde ve Talmud'da *mamzer* olduğu bilinen İsa'nın böyle

279 Babil Talmudu, Kidduşin 49b.

280 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 37, 38; Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 48.

281 Yahudiler şaşırdılar. 'Bu adam hiç öğrenim görmediği hâlde, nasıl bu kadar bilgili olabilir?' dediler (Yuhanna 7:15); (İsa) Kendi memleketine gitti ve oradaki havrada halka öğretmeye başladı. Halk şaşıp kalmıştı. 'Adamın bu bilgeliği ve mucizeler yaratan gücü nereden geliyor?' diyorlardı (Matta 13:54).

282 Hatta bu kişinin soyundan gelenler, onuncu kuşağa kadar, Rabb'in topluluğuna girmekten men edilmiştir. Tesniye 23:2.

özel bir eğitime tabi tutulduğunu düşünmek uygun değildir.[283] Bu konuda İncillerdeki tavır, yani İsa'nın eğitimsiz oluşu Yahudi geleneğindeki tavırla uyum arz etmekteyken, Talmud'daki yaklaşımın sorunlu olduğu söylenebilir. Bunun neticesinde, Babil Talmudu'ndaki İsa ilavesinin sonradan eklendiği iddiası daha güçlü bir hale gelmektedir.

Herford'a göre bu pasaj ele alınırken üzerinde durulması gereken asıl soru, neden İsa'nın kendinden önceki yıllarda yaşanmış olan bir hikâyeye dâhil edilmiş olduğudur. Buna dair asıl ipucunun pasajın sonundaki İsa'nın hocasının ifadesinden anlaşılabileceği kanaatindedir. Çünkü metin içerisinde İsa'nın kendisinin bir taş alıp ona tapması dışında bir veri yokken, hocasının son ifadesine göre İsa, İsrailoğulları'nı yoldan çıkarmakla itham edilmektedir. Dolayısıyla hoca ve öğrenci hikâyesindeki öğrencinin İsa olup olmadığı tartışmaya açıkken, Talmud âlimlerinin son kısma ekledikleri ibareden Hıristiyanların İsa'sını kastettikleri oldukça açıktır.[284]

Son tahlilde söz konusu pasajın içerisinde çeşitli anlam katmanları dikkat çekmektedir. Öncelikle kimliği belirsiz bir öğrencinin hikâyesi işlenmekte (Kudüs ve Babil Talmudu'nda ortak olan rivayet), akabinde bu öğrencinin kimliği Babil Talmudu'nda netleştirilmekte ve aniden öğrenciye yakışıksız bir tavır nisbet edilmektedir. Bu öğrenci hocasının af işaretini yanlış anlamasının neticesinde bir tuğla parçasına tapmakta ve hocanın geri dön çağrısını reddetmektedir. Sonradan ilave olduğu açıkça anlaşılan bir açıklamayla hocasının dilinden öğrencinin büyü yaptığı söylenmekte ve İsa olduğunun altı çizilmektedir.[285] Son yapılan editoryal müdahalede ise İsa'nın (Hıristiyanlığın kökeninden sorumlu olanın) putperestliğe meyli ile ilgili bütün sorumluluk hocasına, yani bir hahama verilmektedir.[286] Söz konusu müdahale ve çabanın nedenini anlamaya çalışma noktasında, Talmud'da bahsi geçen hikâyenin aslında asi bir öğrencinin akıbetine işaret ettiği, fakat Hıristiyanların misyonerlik faaliyetlerinin arttığı dönem(ler)de Yahudi dininin terk edilmesinin önüne geçebilmek

283 Laible, "Jesus Christ in the Talmud", 40.
284 Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 53, 54.
285 Kanaatimizce buradaki büyü suçlaması ile daha önce bahsi geçen, büyü ilmini Mısır'dan çıkaran İsa pasajı (Babil Talmudu, Şabat 104b) ilişkilidir. Hangisinin önce kaydedildiği araştırılmaya muhtaçtır.
286 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 39, 40.

için isimsiz şahsın Hıristiyanların İsa'sına dönüştürüldüğü düşünülmektedir. Aynı şekilde, Talmud'daki diğer İsa pasajları için de bu iddia gündeme getirilebilir. [287]

C) İsa'nın Yargılanması ve İnfazı

Paris Münazarası'nda Rabbi Yehiel her ne kadar Talmud'un hiçbir pasajında İsa'dan bahsedilmediğini iddia etmiş olsa da Talmud'da doğrudan Hıristiyanların İsa'sı ile ilişkilendirilen iki pasaj bulunmaktadır. Bunlardan ilki bu bahiste, ikincisi ise bir sonraki başlık altında irdelenecektir.

Talmud'un ilgili pasajında İsa adındaki birinin yargılanışı ve infazı hakkında bilgi verilmektedir. Pasaja göre bu kişi büyü yapmak, insanları puta tapmaya sevk etmek ve halkı yoldan çıkarmak gibi gerekçelerle suçlanmış ve söz konusu suçların karşılığı olarak infaz edileceği ilan edilmiştir. Rivayete göre infazdan kırk gün öncesinde halka bir duyuru yapılmıştır. Halkın huzurunda kendisine yapılan suçlamalar sayılmış ve İsa'nın lehinde bir kanaati olanların gelmesi ve şahitlik etmesi istenmiştir. Kırk gün beklendiği hâlde kimse ortaya çıkmamış ve neticede İsa'nın suçlu olduğuna kanaat getirilerek Pesah arefesinde taşlanmış[288] ve asılmıştır.[289]

Paris Münazarası'nda bu pasajı gündeme getiren Donin'e göre buradaki kişi ile Hıristiyanların İsa'sı kastedilmektedir ve ona karşı Talmud'da buna benzer iftiralar ve yakışıksız ifadeler kullanılmaktadır.

Münazara kaydına göre, Rabbi Yehiel bu suçlamayı da kabul etmemiş ve şahsî ve genel birtakım itirazlarıyla Donin'e karşılık vermiştir. Öncelikle pasajdaki kişiyi taşlayanlar arasında olmadıkları için kendisi ve yanındaki diğer Yahudiler suçsuz sayılmalıdır. İkincisi Talmud'u da Rabbi Yehiel ve o dönemin Yahudileri hazırlamadığı için bu literatürde Hıristiyanlar nezdinde sorunlu sayılan ifadelerden genel anlamda sorumlu tutulmaları oldukça saçmadır. Üçüncü olarak Rabbi Yehiel bu pasajın Yahudi

---

287 Maccoby, *Judaism on Trial*, 29.

288 Pasajın orijinal metninde taşlama ifadesi geçmemekte, İsa'nın yalnızca asıldığı kaydedilmektedir. Fakat metni anlaşılır kılmak için Talmud çevirilerinin genelinde olduğu gibi burada da bir ilave söz konusudur. Sanhedrin 43a pasajının tamamı okunduğunda, esas temanın taşlama cezası ile ilgili olduğu görülmüş ve dolayısıyla bu müdahalenin metnin orjinaline uygun olduğu kanaatine varılmıştır. Aynı şekilde Rabbi Yehiel de konuşması içerisinde taşlama işlemine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla daha önce de bahsi geçtiği gibi Rabbi Yehiel'in dönemindeki Yahudiler de pasajı taşlayarak öldürülme ve daha sonrasında asılma şeklinde anlamışlardır.

289 Babil Talmudu, Sanhedrin 43a.

literatüründeki başka metinlerde değil, yalnızca Talmud'da geçiyor olmasına dikkat çekmiştir. Ona göre Rabbilerin gelecekte Hıristiyanların baskısına maruz kalma gibi korkularla Talmud dışında yazılı ya da sözlü olarak bu infaz hikâyesinden hiç bahsetmemiş olması mümkün değildir.[290]

Münazara metninde Rabbi Yehiel'in bu cevabı verdiği yazılmakla birlikte, bu cevabın metnin geneliyle uyumlu olmadığı görülmektedir. Maccoby'ye göre Rabbi Yehiel'in bu cevabı vermiş olması makul değildir ve Donin'e verdiği gerçek cevabı bilinmemektedir. Çünkü söz konusu cevap Yehiel'in münazaranın diğer bahislerinde geçen 'Talmud'un hiçbir yerinde Hıristiyanların İsa'sından bahsedilmemiştir' şeklindeki beyanıyla çelişmektedir. Bu cevap muhtemelen Yehiel'in verdiği cevabı bilmeyen/tespit edemeyen Yosef ben Natan[291] tarafından üretilmiştir. Kanaatimizce Yehiel'in cevabı 'burada kastedilen kişi, başka bir Nasıralı İsa'dır' şeklinde olmalıdır. Çünkü Latince kayıtta Rabbi Yehiel'in Talmud'da Meryem oğlu olarak zikredilen kişinin Nasıralı İsa olduğunu kabul ettiği, fakat bu şahsın Hıristiyanların Nasıralı İsa'sı değil, başka bir Nasıralı İsa olduğunu söylediği yazılıdır. Buna ek olarak bu kişinin kim olduğunu söyleyemediği ve dolayısıyla yalan söylediğinin anlaşıldığı belirtilmiştir.[292] Diğer yandan Talmud'dan sorumlu tutulmamalarına yönelik ifade de oldukça sorunludur. Zira Hıristiyan cenahın münazarayı toplama nedeni Talmud'un kusurlu ve tehlikeli olduğuna dair bir suçlamadır. Rabbi Yehiel'in verdiği düşünülen bu cevapla aslında Hıristiyan cenahın suçlaması kabul edilmektedir ve bu durum münazaranın Yahudiler aleyhine sonuçlanmasını gerektirecek; neticede hem Yahudiler hem de Talmud bundan zarar görecektir. Dolayısıyla Rabbi Yehiel'in bu cevabı vermiş olması makul değildir. Ayrıca pasajın genel akışı içerisinde yer alan diğer detaylardan (Rabbi Yehiel'in bilinmeyen cevabına karşılık Donin'in verdiği karşılık gibi) da kayıtta geçen cevabın gerçeği yansıtmadığı rahatlıkla anlaşılabilir.

Yehiel'in mevsûkiyeti şüpheli cevabına karşılık, Donin, Talmud pasajında hem Nasıralı İsa isminin geçmesi hem de bu kişinin Yahudilerin Hıristiyanların İsa'sına yönelttiği suçlarla anılması ve son olarak da infazın Fısıh arefesinde gerçekleşmesinden

290 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris,* 4; Friedman vd., *The Trial of the Talmud,* 136.

291 Daha önceki bölümlerde bahsi geçtiği üzere Yosef ben Natan, Paris Münazarası'ndan yaklaşık yirmi yıl kadar sonra onun kaydını tutan şahıstır ve günümüze kadar gelen Yahudi kaydın ona ait olduğu düşünülmektedir. Maccoby, *Judaism on Trial,* 20.

292 Maccoby, *Judaism on Trial,* 165.

hareketle, Rabbi Yehiel'e bu kadar tesadüfün bir arada olamayacağını hatırlatmıştır. Rabbi Yehiel ise Fransa'da doğan her Louis'in Kral Louis olamayacağı gibi, aynı şehirde aynı adlı iki insanın yaşamasında ve hatta bu iki insanın ölüm şekillerinin aynı olmasında da şaşılacak bir durum olmadığı karşılığını vermiştir.[293] Bu noktada Rabbi Yehiel'in İsa'nın nadiren kullanılan bir isim olmadığına vurgu yaptığı ve bu duruma Hıristiyan Kutsal Kitabı'ndan örnekler getirdiği varsayılmaktadır.[294]

Söz konusu yargılama ve infaz hikâyesini Yahudi geleneği içerisinde değerlendirmek ve Hıristiyan literatürdeki karşılıklarına bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda Yahudi geleneğinde var olan suç-ceza ilişkisi ve türleri üzerinde durulmalıdır. Çünkü edinilecek bilgi sayesinde Hıristiyanların İsa'sı ile Talmud'un İsa'sı arasındaki benzerlik ya da farklılıklar ve bir bakıma hikâyenin gerçeklik ihtimali anlaşılabilecektir. Bu minvalde Tanah'ta karşılığı ölüm olan suçlardan ve infazın uygulanma şekillerinde bahsedilmektedir. Taşlama, yakma, asma (taşlanarak öldürülen bazı kimselerin öldükten sonra asılması) ve kılıçla öldürme bunlar arasındadır.[295] Talmud, bu cezalara bir de boğularak öldürülmeyi dâhil etmiştir.[296] Taşlayarak öldürme cezası sıklıkla uygulanan bir cezadır ve Mişna'da bu yönteme dair müstakil bir pasaj bulunmaktadır. Pasaja göre, suçlu kişi taşlanmadan önce bir münâdi halkın önüne çıkarak 'falanca şahıs falanca suçla itham edilmektedir. Bu kimsenin lehinde kanaati olan kişi ortaya çıksın' diye seslenir. Lehte iddiası olan bir kişinin çıkıp şahitlik etmesiyle masum olduğu kanıtlanırsa o kişi serbest bırakılır, aksi takdirde taşlanarak infaz edilir.[297]

Talmud'da ilgili pasajın sonunda taşlanma cezasına çarptırılan İsa'nın asıldığı bilgisi mevcuttur. Günümüz Talmud metninde[298] taşlanarak öldürüldüğü ve cesedinin asıldığı yazılıdır, fakat Pick'in tespitine göre daha eskiye ait Talmud metinlerinde bu kısım bugünkü açıklıkta değildir. Çünkü yazar taşlanacak dendiği hâlde asılmış olması meselesini Talmud'un başka bir pasajı (Sanhedrin 6:4) üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Bu pasajda Rabbi Eliezer'den nakille taşlanarak öldürülenlerin sonradan

---

293 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, 6; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 140.
294 "Yustus diye bilinen İsa da size selam eder" Koloseliler 4:11. Maccoby, *Judaism on Trial*, 26.
295 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 63, 64.
296 'Mahkemeye dört ölüm tevdi edildi: Taşlama, yakma, kılıçla öldürme ve boğma' (Mişna Sanhedrin 7:1).
297 Mişna, Sanhedrin 6:1.
298 The William Davidson Talmud'unu içeren sürüm dikkate alınmıştır. https://www.sefaria.org/william-davidson-talmud (16.11.2020).

asılmış olduğu yazılmakla birlikte, hahamlara göre yalnızca kâfir ve putperest olanların asıldığına dair ifadeler dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İsa putperestlik, küfür ve büyü suçlamalarıyla taşlanarak öldürülmüş ve sonrasında asılmıştır.[299]

Kanonik İncillerde İsa'nın taşlandığı hususunda bir bilgi bulunmamaktadır. Talmud'daki bu detayın İsa'nın asılmış olduğu gerçeğinden[300] hareketle üretildiği ve İncillerden alınan bilgilere ilaveler yapıldığı düşünülmektedir. Pek çok araştırmacıya göre taşlanmadan kırk gün öncesinde yaşananlar kurgudur ve tarihsel bir gerçekliği yoktur.[301] Schäfer'e göre özellikle İsa'ya tanınan kırk günlük süre, Talmud geleneği içerisinde alışıldık uygulamalardan farklılık arz etmekte ve fazlasıyla uzun karşılanmaktadır. Ayrıca sürenin uzunluğu vurgulanarak verilmek istenen mesaj, İsa'nın adil bir şekilde yargılandığını gözler önüne sermektir. Kırk günlük süre zarfında İsa'nın lehinde konuşabilecek tek bir kişinin dahi mahkemeye başvurmayışı[302], onun suçluluğuna ve bu suçluluk halinin de halk nezdinde bilinirliğine bağlanmaktadır.[303]

Apokrif İncillerde de İsa'nın taşlandığına dair doğrudan bir ifade bulunmamakla birlikte, Nikodemus İncili'nde Yahudilerin İsa'yı Pilatus'a şikâyet ederken Tanrı'yı aşağılamanın cezası olarak kişinin taşlanması gerektiğini söyledikleri yazılıdır. Fakat bununla birlikte İsa'nın cezasını kendi şeriatları üzerine vermeyi değil (üstelik Pilatus izin verdiği hâlde), Roma hukukunca cezalandırılmasını ve çarmıha gerilmesini istedikleri bildirilmektedir.[304]

İsa için kırk gün önce yapılan çağrı ve şahit olarak kimsenin gelmeyişine dair ise Apokrif İncillerde çelişkili ifadelerin verildiği görülmektedir. Yahuda İncili'ne göre İsa'nın yakalandığı süreçte bazı Yahudilerin kasıtlı bir şekilde dedikodu çıkardıkları anlatılmaktadır. İsa'nın Tanrı'ya küfrettiği gerekçesiyle suçlandığı, tutuklandığı fakat konumuz açısından bunlardan daha da önemlisi onu kimsenin savunmadığı,

---

299 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 29; Schäfer, *Jesus in the Talmud,* 66.

300 Galatyalılar 3:13,14.

301 Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 29, 30; Instone-Brewer, "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", 273.

302 Bu açıdan bakıldığında İsa'yı savunacak kimsenin olmayışı meselesi İncil'deki İşkaryot'un ihaneti, Petrus'un onu inkârı (Markos 14:30; 14:66-72; Matta 26:34; Luka 22:34), havarilerinin onu terk edişi (Markos 14:50) gibi meselelere işaret etmek için de kurgulanmış olabilir. Onun aleyhinde şahitlik edenlerin çok olduğu fakat lehte konuşanların olmadığı ifade edilmiştir (Markos 14:56, 57).

303 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 70, 71.

304 Nikodemus İncili 4:4. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller),* 180.

öğrencilerinin ve takipçilerinin dahi korkudan kaçtıkları yazılıdır.[305] Yine Yahuda İncili'nde İsa'nın bir yerden başka bir yere nakli sırasında halkın huzuruna çıkarıldığı vakitlerde, meydanlarda onu savunan tek bir kişi çıkmamıştır. Sadece Yahuda İşkaryot'un Ferisilerin 'onu çarmıha gerin' naralarına karşı 'onu kurtarın' diye bağırdığı, fakat tek başına bağırdığı için sesini duyurmaya güç yetiremediği yazılıdır (23:7, 23).[306] Dolayısıyla Yahuda İncili, İsa'nın lehinde şahitlik eden kimsenin olmadığı hususunda Talmud ile uyumludur.

Apokrif Nikodemus İncili'nde ise İsa'nın yakalandığı ve yargılandığı süreçte onu savunanların, lehinde şahitlik edenlerin olduğu açıklanmaktadır. Bu İncil'e göre bizzat Pilatus'un huzuruna çıkan bazı kişiler İsa'dan şifa bulduklarını, onun sayesinde hastalıklarından kurtulduklarını ifade etmişlerdir. Hatta bu kişiler arasında Markos İncili'nde bahsi geçen kadın da vardır. Kanaması olan bu kadın (Bernike) İsa'nın elbisesine dokunduğunda iyileşmiştir.[307] İsa yakalandığında o da şahitlik etmek istemiştir, fakat kadın olduğu gerekçesiyle şahitliği kabul edilmemiştir. Yahudiler ise hem bu şifa eylemini cumartesi günlerinde yapmaya devam etmesi hem de cinler ve kötü güçlerden destek aldığı suçlamasıyla şahitlikleri reddetmişler ve Pilatus'a infaz konusunda baskı yapmışlardır.[308] Aynı İncil'in bir başka yerinde İsa'yı yakalatan Yahudilerin, Pilatus'un huzurunda İsa'nın lehinde şahitlik edenlere kötülük yapmayı planladıkları fakat başlarına gelen gizemli olaylar nedeniyle bundan vazgeçtikleri bildirilmektedir. Bu da İsa'nın lehinde şahitlik edenler olduğuna delil olarak gösterilebilir.[309] Dolayısıyla bu İncil'e göre Talmud'un iddiasının aksine, İsa'nın lehine şahitler ortaya çıkmış fakat Pilatus çaresiz kalarak infazı gerçekleştirmiştir.

Talmud'daki pasajda İsa'nın yargılanmasına neden olan suçlamalar büyü yapmak, halkı yoldan çıkarmak ve putperestliktir. Buna ilave olarak bir de küfür suçlamasından bahsedilebilir. Kanonik İncillerde ise hem olaylar ve ilgili şahıslar hem de suçlamalar değişkenlik göstermektedir. İncillere göre İsa, Tanrı oğlu Mesih olduğunu iddia ettiği için Yüksek Mahkeme'ye çıkarılmıştır. Yahudilerin nezdinde, Tanrı'nın oğulluğu meselesi dinî bakımdan küfür sayılmaktadır ve ölüm cezasını gerektiren bir

305 Yahuda İncili 22:6-9. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 75.
306 Yahuda İncili 23:7, 23. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 77, 78.
307 Markos 5:25-29.
308 Nikodemus İncili 6, 7, 8. bölümler. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 181, 182.
309 Nikodemus İncili 12:2. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 185, 186.

suçtur.[310] Roma valisi Pilatus açısından ise mesele dinî olmaktan ziyade siyasîdir. Çünkü İsa Mesihlik iddiasıyla birlikte Yahudilerin kralı olarak görülecek ve bu durum Roma yönetimi açısından tehlike arz edecektir.[311] Kanonik İncillerde büyücülük suçlamasına yönelik bir işaret bulunmamakla birlikte, İsa Yüksek Mahkeme'deyken sahte tanıklar onun, Mabed'i yıkıp üç gün içinde inşa edeceğine dair sözlerini mahkemeye delil olarak sunmuşlardır.[312] Dolayısıyla bunu gerçekleştirme noktasında Talmud yazarlarının/derleyicilerinin İsa'nın büyüye başvuracağını düşünmüş olma ihtimâli dile getirilmiştir.[313]

Talmud'da geçen büyücülük suçlamasına ilişkin Apokrif İncillerde de İsa'nın büyücülük yaptığına dair bazı ifadeler bulunmaktadır. Nikodemus İncili'ne göre Yahudiler, Pilatus'a İsa'yı şikayet etmiş ve gerekçe olarak da onun *büyücü* olduğunu, cinlerin reisi ile birlikte hastaları iyileştirdiğini ve kötü ruhları çıkardığını öne sürmüşlerdir.[314] Pilatus'un İsa'nın cezalandırılması hususunda eşinin gördüğü rüya dolayısıyla çekindiğini bildirmesi üzerine İsa'nın Pilatus'un eşine de büyü yaptığını söylemişlerdir.[315] Buna ilave olarak Apokrif İncillerde İsa'nın mucizeleri[316] olarak anlatılan pek çok şeyi Yahudilerin büyü ile ilişkilendirmiş olmaları ihtimal dâhilindedir. Bu minvalde İsa'nın çocukluk döneminde gerçekleştirdiği mucizelerden sıklıkla bahseden İbrani Tomas İncilindeki bilgiler oldukça önemlidir. Bu metinde İsa'nın küçük yaşından itibaren kendi ebeveyni dışında pek çok kişinin şahitliğinde mucizeler

---

310 Matta 26:63-67; Markos 14:61-63; Luka 22:70, 71; Yuhanna 19:7.

311 Markos 15:2; Luka 23:2-3; Yuhanna 18:33-37. Zikredilen İncil pasajlarında ve devamında Pilatus'un İsa'nın doğrudan kendisine krallık iddiasını sorduğu, fakat net bir cevap alamadığı hâlde İsa'yı suçlu bulmadığı, sırf Yahudilerin ısrarıyla infaza gönderdiği anlatılmaktadır. Aslan'a göre valiliği süresince pek çok Yahudiyi adil bir yargılama sürecine tabi tutmadan infaz ettiği bilinen bu şahsa dair İncillerde çizilen portre (özellikle Luka İncili 13:1) gerçeği yansıtmamaktadır. Ayrıca İskenderiyeli Philo'nun da kaydıyla Pilatus zalimliği ile tanınan ve bu meziyeti dolayısıyla istifası istenen biridir. Ayrıntılı bilgi ve iddialar için bk. Reza Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, çev. Nalan Tümay (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 89-91; Kessler, *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 76.

312 İsa şu yanıtı verdi: "Bu tapınağı yıkın, üç günde onu yeniden kuracağım." Yahudi yetkililer, "Bu tapınak kırk altı yılda yapıldı, sen onu üç günde mi kuracaksın?" dediler (Yuhanna 2:19-20). Ortaya birçok yalancı tanık çıktığı hâlde, aradıklarını bulamadılar. Sonunda ortaya çıkan iki kişi şöyle dedi: "Bu adam, 'Ben Tanrı'nın Tapınağı'nı yıkıp üç günde yeniden kurabilirim' dedi" (Matta 26:60).

313 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 68, 69.

314 Nikodemus İncili 1:1. On İki Havari İncili'nde de İsa'nın şifa dağıttığını gören bazı kişiler bu işlemi (cinleri bedenden kovarak iyileştirme) şeytanların lideri vasıtasıyla yaptığını söylemişlerdir (24:8). Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 175, 248.

315 Nikodemus İncili 2:1. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 177.

316 Bu mucizelerin bir kısmı Kanonik İncillerde de geçmektedir. Fakat Kanonik İncillerde bu mucizelerden dolayı İsa'ya büyücülük yakıştırması yapılmamıştır.

gerçekleştirdiği ve insanları hayretler içerisinde bıraktığından bahsedilmektedir. Mucizeleri arasında beş yaşındayken çamurdan yaptığı serçelerin canlanması[317], kendisine rahatsızlık verenleri bir duayla felç bırakması/öldürmesi, ölüleri diriltmesi zikredilebilir.[318] On İki Havari İncili'nde de bir kediye eziyet etmekte olan bir grubu uyaran İsa, içlerinden birinin kendisini tehdit etmesi üzerine bu kişinin kolunun kurumasını sağlamıştır. Buna şahit olan biri ise ona doğrudan 'büyücü' demiştir.[319]

Talmud'da İsa'nın Fısıh (Pesah) arefesinde asıldığı bildirilmektedir. İnfazın gerçekleştiği güne dair bu bilgi, Talmud'un (Babil Talmudu, Sanhedrin 67a) bir başka pasajında geçen Ben Stada'nın Fısıh arefesinde asıldığı bilgisi ile örtüşmektedir. Sinoptik İncillerde infazın günü açık bir şekilde verilmese de İsa'nın tutuklanma öncesinde havarileri ile birlikte Fısıh yemeği yediği bilinmektedir.[320] Yuhanna İncili ise bu yemeğin Fısıh yemeği olmadığını iddia edercesine, Pilatus'un duruşma ve akabinde İsa'yı çarmıha gönderdiği günün Fısıh'ın başlangıcı/Fısıh'a hazırlık günü olduğunu belirtmektedir.[321] Bu durumda İsa, Sinoptik İncillere göre Fısıh gününde (15 Nisan)[322], Yuhanna İncili'ne[323] göre ise Fısıh bayramından önceki gün/hazırlık gününde (14 Nisan) infaz edilmiştir. Buna bağlı olarak bazı araştırmacılar Talmud'da İsa'nın Fısıh'tan önceki gün asılması bilgisinin, Yuhanna İncili'nden alındığı iddiasındadır.[324]

İsa'nın infazına ilişkin Talmud pasajının belki de en dikkat çekici kısmı, Yahudilerin İsa'nın yargılanması ve infazı konusunda bütün sorumluluğu kendi üzerlerine almaları ve Roma hükümetini devre dışı bırakmalarıdır. Kendilerini, içlerinden çıkan bir peygamberin/Mesih'in katili olarak ya da Yahudilerin kralının katili olarak konumlandırmak yerine, küfür ve putperestlik suçları yüzünden, kendi adil

---

317 Çamurdan kuş suretinin canlanması meselesi Kur'an'da da geçmektedir. Âl-i İmran 3/49; Maide 5/110.

318 Ayrıntılı bilgi için bk. İbrani Tomas İncili. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 109-116.

319 On İki Havari İncili 24:1-3. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 247.

320 Matta 26:20; Markos 14:12; Luka 22: 14,15.

321 Fısıh Bayramı'na Hazırlık Günü'ydü. Saat on iki sularıydı. Pilatus Yahudiler'e, "İşte, sizin Kralınız!" dedi. Onlar, "Yok et O'nu! Yok et, çarmıha ger!" diye bağrıştılar. Pilatus, "Kralınızı mı çarmıha gereyim?" diye sordu. Başkâhinler, "Sezar'dan başka kralımız yok!" karşılığını verdiler. Bunun üzerine Pilatus, İsa'yı çarmıha gerilmek üzere onlara teslim etti (Yuhanna 19:14-16).

322 İbrani takviminde Nisan ayı.

323 Yahudi yetkililer Pilatus'tan çarmıha gerilenlerin bacaklarının kırılmasını ve cesetlerin kaldırılmasını istediler. Hazırlık Günü olduğundan, cesetlerin Şabat Günü çarmıhta kalmasını istemiyorlardı. Çünkü o Şabat Günü büyük bayramdı (Yuhanna 19:31).

324 Instone-Brewer, "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", 273; Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 74.

yargılama süreçlerinin akabinde bir sapkını infaz ettiklerine işaret etmektedirler. Bir anlamda, kendilerinden önceki ve sonraki Yahudi nesillere bu katlin utancını hissetmek yerine tam tersine haklı gururunu salık vermeye çalışmaktadırlar.[325]

Talmud'a göre İsa'nın yargılanışı ve infazının yalnızca Yahudi şeriatına bağlı olarak yapıldığı iddiası beraberinde birtakım sorular getirmektedir. Buna göre İsa'ya ölüm cezasının verilebilmesi için Tanah'a göre en az iki şahit olması gerekmektedir. Çünkü Tesniye kitabında tek bir tanıkla ölüm hükmünün verilmeyeceği, iki ya da üç kişinin şahitliğiyle bu cezanın verilebileceği yazılıdır.[326] Dolayısıyla İsa'nın ölüm emri için yalnızca Yehoşua ben Perahya'nın şahitliği yeterli olmamalıdır. Bu noktada diğer şahit ya da şahitlerin adına neden yer verilmediği sorusu akla gelmektedir. Ayrıca pasajın sonunda Yehoşua ben Perahya'nın İsa'ya dair yaptığı suçlamalara örnek sadedinde bilgi verilmemesi ve pasaj içerisindeki bu hızlı geçiş de üzerinde düşünmeye değecek kadar ilgi çekicidir.

Son tahlilde, geçmişten günümüze Talmud edisyonları incelendiğinde İsa'nın yargılanışı ve infazını içeren pasajın en erken versiyonunda (yüksek ihtimalle) yalnızca "Nasıralı İsa Pesah arefesinde, büyücülük ve İsrail halkını (putperestliğe) teşvik ettiği gerekçesiyle asıldı" ifadesinin yazılı olduğu iddia edilmektedir. Pasajın bu kısa versiyonuna delil mahiyetinde Talmud'un muhafaza edilebilmiş en eski el yazması olan Münih Talmudu[327] gösterilmektedir. Özellikle ikinci yüzyılın sonlarına doğru bu ifadeye yargılanma süreci, şekli ve suçların içeriği gibi birtakım açıklayıcı bilgiler eklendiği ve bu haliyle günümüze kadar ulaştığı düşünülmektedir.[328] Bununla örtüşecek şekilde bu pasaj, Joseph Klausner'e göre M.S. 200'lü yıllarda; Johann Maier'e göre ise en erken M.S. 220 yılında yazılmış olmalıdır.[329] Netice itibarıyla, Rabbi Yehiel'in Fısıh'ta infazı anlatılan Talmud'un İsa'sı ile kastedilenin, Hıristiyanların İsa'sı olmadığı iddiasının tutarsız olduğunu söylemek mümkündür.

---

325 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 74; Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 86.

326 Tesniye 17:6.

327 1343 tarihli bu metin Talmud'un tamamını içeren en erken elyazımı nüsha olarak bilinmektedir. Bazı küçük çaplı sansürlere uğradığı tespit edilmiş olsa da günümüze ulaşan Talmud'un en sansürsüz kopyası olduğu iddia edilmektedir. Instone-Brewer, "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", 269, 272.

328 Instone-Brewer, "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", 294.

329 Homolka, *Jesus Reclaimed*, 16.

D) Ölüm Sonrası İsa: İsa Göklerde mi yoksa Cehennemde mi?

Talmud'da İsa'nın öldükten sonraki akıbetine işaret eden bir pasaj bulunmaktadır. Hikâyenin başkahramanı Onkelos ben Kalonimos'tur.[330] Sonradan Yahudiliğe geçmiş biri olan Onkelos, ilgili pasaja göre henüz Yahudiliği seçmemiştir fakat Yahudi olmak istemektedir. Bu konuya dair görüş alabilmek için ölüler diyarına gitmiş, oradaki üç ölüyü ziyaret etmiş ve bir büyücü/ruh çağıran yardımıyla onları diriltmiştir. İlk diriltilen kişi II. Mabed'i yıkmasıyla bilinen Titus'tur. Onkelos ona, şu an içerisinde bulunduğu ölüler diyarında en değerli halkın kim olduğunu sormuş, Titus da Yahudi halkı karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Onkelos ona, 'kendi dünyamda Yahudilere tabî olmalı mıyım?' diye sormuş, Titus da Yahudilerin kendi dinleri içerisinde çok fazla kurallarının bulunduğunu, bunları yerine getirmenin imkânsız olduğunu söylemiş ve onlara tabî olmak yerine, karşılarında durmasını salık vermiştir. Zira Tanah'ta da Yahudilere düşman olanların lider olacağı yazılıdır.[331] Bu konuşmadan sonra Onkelos, Titus'un ismini anmadan fakat onu kastederek böyle bir adamın (İsrail'e düşmanlık etmiş) ölüler diyarındaki cezasının ne olduğunu sormuştur. Titus da hergün yakılıp kül edildiğini, küllerinin önce dağıtılıp sonra yeniden toplandığını ve aynı sürecin sürekli tekrarlandığını söylemiştir.

Onkelos daha sonra aynı büyücü yardımıyla bu kez İsrailli olmayan bir peygamberi, Bil'am'ı diriltmiş, ona da aynı soruyu (en değerli halk kimdir) sormuş ve ondan da aynı cevabı (Yahudi halkı) almıştır. Bunun üzerine ona da 'Yahudiliğe geçmeli miyim?' diye sormuştur. Bil'am ise Tesniye kitabına (23:6) atıfta bulunarak, bu iki halkın (Ammon ve Moavlılar) sonsuza kadar selamete kavuşamayacağı karşılığını vermiştir.[332] Onkelos Bil'am'ın almış olduğu cezayı da sormuş ve o, Yahudi

---

330 Rabbani geleneğe göre Tevrat'ı Aramiceye çeviren kişi Onkelos'tur ve ona nispetle bu çeviri Targum Onkelos olarak isimlendirilmiştir. Fakat son yılarda Targum Onkelos'un içeriği hususunda yapılan araştırmalarda çevirinin yapıldığı muhtemel tarihler ile Onkelos'un yaşadığı dönemin kesişmediği ve buna bağlı olarak metnin Onkelos'a ait olmadığına ilişkin bazı iddialar söz konusudur. Geniş bilgi için bk. Israel Drazin - Stanley M. Wagner, *Onkelos on the Torah: Understanding the Bible Text: Genesis* (Jerusalem ; New York: Gefen Publishing House, 2006), xvii-xx.

331 Hasımları başa geçti, düşmanları rahat içinde (Ağıtlar 1:5).

332 Yahudilere göre bu iki halk, İsrailoğulları'nın akrabası oldukları hâlde, yine de İsrailoğulları onları kardeş gibi görmemelidir. Tanrı, İsrailoğulları'nın tarihine olumlu katkılar yaptıkları için kendilerine toprak vermiş olmasına karşın onlar, sergilemiş oldukları kötü davranışlar neticesinde İsrail halkından dışlanmışlardır. Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*

kanunlarında yasak sayılan ilişkilere izin verdiği gerekçesiyle cezasının meni/sperm içerisinde kaynatılmak olduğu karşılığını vermiştir.[333]

Onkelos ve büyücü, üçüncü kişi olarak İsa'nın mezarına gitmiş ve onu da diriltmişlerdir. Burada sorular ve cevaplar aynı şekilde tekrar edilmiştir. İsa da ilk soruyu Yahudi halkı olarak cevaplamış, ikinci soruya ise Zekeriya kitabından (2:8) hareketle İsrailoğulları'na zarar vermenin Tanrı'nın gözbebeğine dokunmakla eş değer olduğunu söyleyen pasajla karşılık vermiştir. Onkelos diğerlerine sorduğu gibi onun almış olduğu cezayı sormuş ve Rabbilerin sözleriyle alay edenlere dışkı içerisinde kaynatılma cezasının verildiğini ve dolayısıyla İsa'nın da bu cezayla muhatap olduğu karşılığını almıştır. Pasajın sonunda okuyucular, diğer ulusların peygamberleri ile İsrailoğulları'nın günahkârları arasındaki farkı görmeye çağrılmaktadır. Buna göre bir peygamber olduğu hâlde Bil'am, İsrail ulusuna zarar vermek isterken bir günahkâr olmasına karşın bir Yahudi olarak Nasıralı İsa, İsrailoğulları'nın iyiliğini istemektedir.[334]

Paris Münazarası'nda Nicholas Donin, bu pasajdan hareketle Talmud'da İsa'ya dışkı içerisinde kaynatılma cezasının layık görüldüğünden bahsetmiş ve İsa'ya hakaret ettikleri gerekçesiyle hem Yahudileri hem de kutsal saydıkları Talmud literatürünü eleştirmiştir. Rabbi Yehiel ise pasajda geçen kişinin (İsa) *gentile*lerin tanrısı olan İsa olmadığını söylemiş[335] ve bu iddiasını iki gerekçeyle temellendirmeye çalışmıştır. Öncelikle pasajda yalnızca İsa adı geçmekte, Nasıralı sıfatı bulunmamaktadır,

---

5. Kitap: Devarim, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2012), 5/506 (7. Dipnot).

333 Yahudi geleneğine göre Tanrı diğer uluslar için de peygamber göndermiştir. Bil'am da bunlardan biridir. İsrailoğulları'nın tarihindeki olumlu katkıları ve birtakım öğretileri neticesinde Yahudilerin nezdinde bir peygamber olarak görülmekle birlikte, Midraşlarda halkı, Ammon ve Moavlılarla İsrailoğulları'nın evliliği gibi bazı yasaklı ilişkilere sevk ettiğine dair çokça pasaj mevcuttur. Bu kusurlarına rağmen, Tanrı'yı ve hakikati aramaya devam ettiği için Tanrı onu diğer milletlerin peygamberi olarak görevlendirmiştir. Babil Talmudu, Berahot 7a. Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 4. Kitap: Bamidbar*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), 446, 447; İbn Meymun Yemen Mektubu'nda başka milletlerden de peygamber olduğunu ifade ederek, örnek olarak Eyüp, Tsofar ve Bildad gibi isimleri zikretmektedir. Yasin Meral, "İbn Meymun'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 26.

334 Babil Talmudu, Gittin 57a.

335 Rabbi Yehiel'in bu cevabı Latince kayıt ile uyum arz etmektedir. Kayıtta, hem Rabbi Yehiel'in hem de Rabbi Yehuda'nın itiraflarının olduğu bahiste dışkıda kaynatılan İsa ile Hıristiyanların İsa'sının aynı kişi olmadığını iddia ettikleri yazılıdır. Bununla birlikte, Latince kayıt bu iki Rabbinin yalan söylediklerini de eklemektedir. Maccoby, *Judaism on Trial*, 165, 166.

dolayısıyla bu kişi Nasıralı İsa olamaz. Ayrıca, pasajda bahsi geçen kişinin suçu, Rabbilerin sözlerine inanmamak ve onlarla alay etmek şeklinde kaydedilmiştir. Dolayısıyla Talmud'daki İsa'nın Yazılı Tora'yı yok sayan biri değil, Yazılı Tora'yı kabul ettiği hâlde, Sözlü Tora'ya inanmayan bir Yahudi olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki Rabbi Yehiel'e göre Nasıralı İsa'nın suçu çok daha büyüktür. O, halkı yanlış yola sevk etmiş ve kendini ilâh kabul ederek Tevrat'ta merkezi konumda olan Tanrı'nın birliği esasını çiğnemiştir. Bundan çıkan sonuca göre Nasıralı İsa ne Yazılı ne de Sözlü Tora'ya inanmaktadır. Fakat Talmud'daki İsa'nın Yazılı Tora ile bir derdi yoktur. Dolayısıyla Talmud'daki İsa ile Hıristiyanların İsa'sı kastedilmemektedir.[336]

Rabbi Yehiel'in iki yönlü olan savunması belli yönlerden izaha muhtaçtır. Pasajdaki İsa'nın Nasıralı İsa olmadığı yönündeki ilk iddiası, metindeki kişinin adının yalnızca İsa olarak verilmesi ve isminin önünde Nasıralı ifadesinin olmayışıdır. Babil Talmudu'nun uzun geçmişi itibarıyla bütün nüshalarının tarihsel kayıtlarını, metin içeriklerini derli toplu olarak ortaya koyan bir çalışma yapılamamıştır. Bununla birlikte bazı nüshaların yaklaşık olarak tarihlerini verebilen, içerik farklılıklarını ortaya koyan çalışmalar mevcuttur. Tarihsel veriler dikkate alındığında Babil Talmudu'nun çeşitli gerekçelerle (dinî, siyasî, sansür vb.) değişim ve dönüşüme uğramış olduğu bilinmektedir. Söz konusu Talmud pasajında (Babil Talmudu, Gittin 57a) geçen İsa adı hususunda da nüshalar arasında farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede Schäfer'in yapmış olduğu listeye göre 1381 tarihli bir Babil Talmudu'nda pasajdaki kişinin adı Nasıralı İsa şeklinde geçmektedir. 1342 tarihli bir nüshada ve 14. yüzyıla ait olduğu düşünülen fakat tam tarihi belli olmayan diğer bir nüshada yalnızca 'İsa' adı geçmektedir. 1484-1519 yıllarına ait başka bir metinde Onkelos'un büyücü yardımıyla dirilttiği üçüncü kişinin adı verilmemekte, yalnızca o (erkek) zamiri kullanılmaktadır.[337] Daha geç bir döneme ait (1880-1886) bir nüshada (ve daha sonraki bazı Talmud edisyonlarında) ise İsa yerine İsrail'in günahkârları ifadesi geçmektedir.[338] Herford'a göre bu nüshalar arasında en ilginç farklılığı içeren son nüshalardır. Çünkü gramatik

---

336 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, 4; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 135, 136.

337 Yahudi gelenekte İsa'nın adı açıkça zikredilmek istenmediğinde kendisinden "o adam/söz konusu adam" anlamında *oto ha-iş* şeklinde bahsedilmektedir. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 129, 130.

338 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 131, 132, 141.

açıdan İsrail'in günahkârları olarak çoğul bir ifadenin kullanılması fazlasıyla zorlamadır.[339]

Nüshalar arasında kanaatimizce daha sıradışı olan ise pasajda İsa ya da başka bir isme yer vermeden yalnızca zamirin kullanıldığı nüshadır. Bu yaklaşım, pasajın genel işleyişi açısından kusurludur/sıkıntılıdır. Çünkü metinde Onkelos'un dirilttiği diğer iki kişinin adı verilmiştir. Üçüncü kişinin adının verilmeyişi, kimliğinin önemsiz oluşundan kaynaklanıyor olmamalıdır. Üstelik Onkelos'un sıradan birini diriltmeye çalışıp, sorularını sorması anlaşılır değildir. Dolayısıyla İsa adının geçmediği nüsha(lar)da editörün bazı çekinceleri yüzünden ismi gizlediği düşünülebilir. Bu gizleme durumu, pasajda geçen İsa'nın Nasıralı İsa olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Özellikle Kilise'nin takibine ve sansürüne uğrayan Yahudilerin, Nasıralı İsa dışında başka bir İsa'nın ismini kaldırma ihtiyacı hissetmiş olmaması gerekir. Buna karşın Yahudiler, metinde Nasıralı İsa kastedilmemiş olsa da sırf İsa adı geçtiği gerekçesiyle Kilise'nin Talmud'u mercek altına almasını engellemek için de ismi metinden kaldırmış olabilir. Birtakım tahmin ve akıl yürütmeler neticesinde yine de kastedilen kişinin kimliği hususunda söz konusu pasajın en erken versiyonuna ulaşılması gerekmektedir. Çünkü bu haliyle nüshalar ve tarihler dikkate alındığında kesin bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte kanaatimizce, pasajdaki İsa adına dair çok sayıda ve çeşitlilikte müdahalenin yapılmış olması bu kişinin Hıristiyanların İsa'sı olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Paris Münazarası'nda Rabbi Yehiel'in vermiş olduğu cevap (bahsi geçen kişinin Nasıralı İsa olmayışı) dikkate alınmadan, ilgili pasajda geçenin İsa olduğu düşünüldüğü takdirde, meseleyi anlamak için pasajdaki ayrıntılar üzerinde durmak ve İsa'nın Hıristiyan geleneğindeki akıbetini de bilmek gerekmektedir. Çünkü bazı araştırmacılar, Hıristiyan iddialarını bertaraf edebilmek ve yanlışlığını ortaya koyabilmek gibi gerekçelerle Talmud'a (bazen anakronizme düşme pahasına) ilave pasajlar eklendiği iddiasındadır.[340]

339 Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 68, 69.
340 Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 128; Maccoby, *Judaism on Trial*, 56, 57.

Kanonik İnciller İsa'nın dünyevî hayatı ve mesajları hususunda detaylı bilgi verme eğilimindeyken[341], ölüm sonrası akıbetiyle ilgili fazla ayrıntı barındırmaz. Yalnızca Luka ve Markos İncillerinde dirilişten sonra İsa'ya ne olduğuna dair bilgi vardır. Markos'a göre dirilişin üçüncü gününde İsa göklere alınmış ve Tanrı'nın sağına oturmuştur (16:19). Luka İncili'nde ise İsa havarilerini kutsarken bir anda ortadan kaybolarak göğe alınmıştır (24:51). İnciller dışında İsa'nın göklere alınışı hakkındaki bilgi Elçilerin İşleri kitabında da geçmekte ve göğe alındığı gibi yine göklerden geri geleceği bilgisi verilmektedir (1:9-11).[342] Elçilerin İşleri, İsa'nın dirilişinden itibaren bütün bu süre zarfında nerede olduğuna dair en açık bilgiyi vermektedir. İsa'nın ikinci gelişi göklerden olacağına göre, o bekleme süresini orada dolduracaktır. Bu pasajlardan hareketle Hıristiyanların nezdinde İsa'nın göklerde olduğunu ve hatta Tanrı'nın sağında oturduğunu söylemek mümkündür. Apokrif literatürde ise Petrus İncili'ne göre dirilişten sonra, İsa'nın 'geldiği/gönderildiği yer'e gittiği açıklanırken, bu yerin gökler olduğu iddia edilmektedir. Nikodemus İncili'nde de İsa'nın göklere yükseldiği şahitlerin dilinden anlatılmaktadır.[343]

Hıristiyanlar nezdinde mesele bu şekildeyken (pasajda bahsedilen kişinin Nasıralı İsa olduğu kabul edildiği takdirde) Talmud'daki İsa'nın öldükten sonraki akıbeti pek de iç açıcı değildir. Öncelikle İsa'nın öldükten sonra dirilip yeniden gelinceye kadar yaşadığına dair Hıristiyanların benimsediği inanç yok sayılmıştır. Çünkü Talmud'a göre İsa bir beşerdir, sonsuz yaşama sahip değildir ve nihayetinde herkes gibi ölmüştür. Üstelik Tanrı'nın sağında oturmak şöyle dursun, günahkâr biri olduğu gerekçesiyle öldükten sonra dışkı içerisinde oturarak kaynatılmakla cezalandırılmıştır.

Pasajda ele alınması gereken en önemli hususlardan biri İsa'ya uygun görülen bu ceza şeklidir. Hatta pasajın iç uyumu açısından öncelikle Titus ve Bil'am'a verilmiş olan ceza üzerinde düşünmek gerekmektedir. Paris Münazarası'nda Rabbi Yehiel, Titus'un cezası hakkında konuşmaz ama Bil'am'a neden meni içerisinde kaynatılma cezasının verildiğini sorar fakat Donin cevap veremez. Bunun üzerine Rabbi Yehiel,

---

341 Çocukluk dönemi hariç.

342 Mahmut Aydın, *Hz. İsa'ya Ne Oldu?* (Ankara: Otto, 2017), 16, 72; Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 8.

343 Petrus İncili 38; Nikodemus İncili 14:1, 2; 16:5, 6. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 143, 187, 192, 193.

Şittim'deki halkı fuhuşa yönlendirdiği gerekçesiyle Bil'am'a böyle bir cezanın uygun görüldüğünü söyler. Ona göre Sayılar kitabında geçen 'İsrailliler Şittim'de yaşarken Moavlı kadınlarla zina etmeye başladı' (25:1) ifadesi de bunu destekler niteliktedir.[344] Burada üzerinde durulması gereken bir husus bulunmaktadır. Zira Yahudi tefsir geleneğinde de bu pasaj Rabbi Yehiel'in iddiasıyla paralel şekilde anlaşılmakta ve Bil'am'ın halkı gayriahlâkî ilişkilere teşvik etmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla Sayılar kitabındaki pasajın bu konuda delil olarak tercih edilmesi, Rabbi Yehiel'in kişisel kanaatinin bir ürünü değildir. Münazara esnasında gayriahlâki birlikteliklere teşvik ile meni içerisinde kalmak arasında bir ilişki kurularak, Bil'am'ın dünyevi suçuyla türdeş/orantılı bir cezaya çarptırıldığı düşünülmektedir. Bu noktada Schäfer de suçla orantılı ceza fikrinden hareketle Titus'un Mabed'i yakıp kül ettiği gibi kendisinin de sürekli yakılıp kül edildiğinin altını çizmektedir.[345] Fakat İsa bahsinde mesele bu ilişki üzerinden açıklanamamaktadır. Çünkü İsa'nın dünyadaki suçu Rabbilerin sözleriyle alay etmek, yani sözlü geleneği yok saymaktır. Bu suçla dışkı ya da dışkıda kaynatılmak arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Bu noktada iki ihtimal düşünülebilir. Birincisi metin içerisindeki bu uyumsuzluk ve pasajın İsa ile ilgili kısmındaki isimlerin Talmud nüshalarında farklılaşması dikkate alınarak İsa bahsinin Onkelos'un hikâyesine sonradan eklendiğini; suç ve ceza arasında bir uyum gözetilmediğini düşünmektir. İkincisi ise olayın metnin aslında olup olmadığına bakılmaksızın İsa'nın suçu ile aldığı ceza arasında ilişki kurmaya çalışmaktır.

Schäfer ikinci yaklaşımı benimseyerek meseleyi ele almıştır. Buna göre Talmud pasajındaki ceza, İsa'nın İncillerde söylemiş olduğu birtakım sözlere istinaden verilmiştir. Örneğin, insanı ağzına girip helaya döktüğü şeylerin değil de ağzından çıkan şeylerin kirleteceğine dair sözlerine istinaden İsa'ya bu ceza reva görülmüş olabilir.[346] Böylelikle Talmud âlimleri İsa'ya 'mademki helaya atılan kirli değildir, o hâlde kendi dışkın içerisinde kalarak buna sen karar ver' dercesine bir ceza takdir etmişlerdir.[347]

Söz konusu Talmud pasajının diğer pasajlardan (özellikle içerisinde doğrudan İsa adının geçtiği pasajlardan) farklı bir yönü bulunmaktadır. İsa'ya kendi hayatında

344 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris,* 4; Friedman vd., *The Trial of the Talmud,* 135.
345 Schäfer, *Jesus in the Talmud,* 90.
346 Matta 15:17-19; Markos 7:18-20.
347 Schäfer'in İsa'ya verilen ceza noktasında kendisinin de zorlama olduğunu kabul ettiği başka çıkarımları da vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Schäfer, *Jesus in the Talmud,* 90-93.

tercih etmiş olduğu yoldaki günahları yüzünden bir ceza verilmiş olmakla birlikte, son tahlilde aynı İsa kendi ağzından Yahudilerin Tanrı'nın gözbebeği olduğunu itiraf ederek bir bakıma pişmanlığını dile getirmektedir.[348] Mesele bu yönüyle ele alındığında içerikte yer alan kişinin sıradan bir İsa ya da İsrailli sıradan bir günahkâr yerine, Hıristiyanların İsa'sı olması ihtimali güçlenmektedir. Çünkü bu haliyle Hıristiyanlara, inandıkları Mesih İsa'nın kendisinin de pişman olduğu ve dolayısıyla ona tabî olanların da yanlış yolda oldukları mesajı verilmektedir.

Kanaatimizce Talmud'da İsa meselesinde asıl tartışmaların Paris Münazarası'nda yaşanmasından hareketle, Rabbi Yehiel'in itirazları Talmud'un orijinal metni açısından bir dereceye kadar kabul edilebilir. Hıristiyan geleneğindeki (Kanonik İncillere dayalı) İsa'ya dair birtakım bilgilerin Talmud'daki İsa ile örtüşmemesi de Rabbi Yehiel'i teyit eder nitelikte görülebilir. Öte yandan, çeşitli gerekçelerle başlangıçta isimsiz olan şahıslar ya da farklı kişilerin süreç içerisinde Hıristiyanların İsa'sına (sonradan) dönüştürülme ihtimali de söz konusudur. Aynı şekilde Hıristiyanların İsa'sının kastedildiği pasajlar belli başlı dönemlerde farklı detaylarla harmanlanarak kişi ve mesajın örtülmesi murad edilmiş olabilir. Rabbi Yehiel'in münazara içerisinde bu bilinçli çabalardan bahsetmesi ya da Talmud'da Hıristiyanların İsa'sından bahsedildiğini itiraf etmesi de şartlar gereği mümkün görünmemektedir. Bu noktada Maccoby, pasajlardaki kusurlu kişileri İsa'ya dönüştürmenin ve İsa ile ilgili ilave metinler eklemenin, Talmud âlimlerinin İsa hakkındaki doğru bilgi eksikliğinden ve Hıristiyanlardan gelen ve gelmesi beklenen tesiri azaltma girişiminden kaynaklandığını düşünmektedir. Söz konusu bilgi yoksunluğu ise Yahudilerin zihninde (erken dönemlerde) İsa'nın diğer başarısız sahte Mesihler gibi görülmüş olmasına ve hafızalara kazınmamasına bağlanmaktadır.[349]

E) İsa'nın Havarileri ve Takipçileri

Paris Münazarası'nda Donin, Yahudilerin günlük dualarında (Hıristiyan) halka beddua ettiğini iddia etmiş ve Talmud'da yer alan 'Mürtedlere (*Meşumadim*) umut

348 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 94.
349 Maccoby, *Judaism on Trial*, 29.

olmasın' ifadesini orada bulunanların huzurunda okumuştur.[350] Talmud'daki kayda göre burada kastedilen, *gentile*nin gölgesi altına sığınan inkârcılardır. Aynı metinde geçen 've bütün *minim*[351](heretikler) yok olsun'[352] ifadesiyle kastedilen ise Nasıralı İsa'nın öğrencileri/din adamlarıdır. Raşi söz konusu pasajı şu şekilde açıklamıştır: "Mürtedler ve onların geleneği'nden kasıt Nasıralı'nın öğrencileridir. 'Kötülüğün krallığı kökünden sökülsün' sözünden kasıt da krala ve bütün insanlığa işaret etmektedir." Ayrıca yine Talmud'da İsa'nın öğrencileri/din adamları gibi heretiklerin ve mürtedlerin sonsuza kadar cehennemde kalacağı ifade edilmektedir. Çünkü onlar (mürtedler) Tora'yı reddederek *gentile*lerin inançlarına dâhil olmuşlardır.[353]

Yehiel 'onlara umut olmasın' ifadesinin, Yahudilikten dönenlere yeni inançlarına alışamasınlar ve eski inançlarına da dönemesinler diye söylendiğini ifade etmektedir. Ayrıca ona göre *minim* ile kastedilen İsa'nın öğrencileri değildir. Bu ifadeyle her ikisi de Sina'da verildiği hâlde, Tora'ya inanıp Talmud'u reddedenlere işaret edilmektedir.[354]

Donin'in, Raşi'nin Talmud'daki ilgili pasajda İsa'nın öğrencilerinden *minim*, hain ve mürted olarak bahsettiğini hatırlatması üzerine Yehiel, Raşi'nin söylediği her sözün sabit ve değişmez kabul edilemeyeceğini, Rabbenu Tam (ö. 1171) ve Rabbi Yitshak[355] (ö. 1189) gibi çok sayıda meşhur Rabbinin[356] Raşi'nin görüşlerini eleştirdiğini ve onda kusurlar bulduğunu zikretmektedir. Bununla birlikte Raşi'nin sözleri doğru kabul edilerek de savunma yapabileceğini dile getirmektedir. Yehiel'e göre Raşi'nin kastettiği İsa, Hıristiyanların İsa'sı değildir. Çünkü heretik ifadesi

---

350 Bu duanın Babil Talmudu, Berahot 28b'de geçtiği ve Samuel HaKatan'a ait olduğu iddia edilmektedir. Friedman'a göre Orta Çağ'daki Talmud sansürü yüzünden günümüz versiyonları farklıdır. Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 153 (248. Dipnot).

351 Talmud ve Midraşlarda cemaatten ayrılan sapkın kimseleri karşılamak için kullanılan ifadedir. Tekil hâli *min*dir. Yahudi gelenekte iki türlü *min*den bahsedilir. İlki İsrailoğulları'nın dinî geleneğinden kopuş yaşayan *miney Yisrael*, diğeri ise diğer milletlerin heretik saydığı kişiler için kullanılan *miney goy* tabiridir. Geniş bilgi için bk. Rumeysa Bektaş, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları* (Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 54-59.

352 Bu ifade Yahudi gelenekte *birkat ha-minim* olarak isimlendirilir. Babil Talmudu, Berahot 28b.

353 Münazara esnasında Donin söz konusu pasajın Babil Talmudu'nda Tamid'de geçtiğini belirtmektedir. Günümüz metinlerinde ise Eruvin 19a'da yer almaktadır. Araştırmacılara göre Donin burada bir hataya düşmüş değildir, kendi dönemindeki Talmud'larda bu pasajın ilgili yerde (Tamid) geçtiği düşünülmektedir. Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 154 (254. Dipnot).

354 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, 11; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 153, 154.

355 Tam adı Dampierre'li Rabbi Yitshak ben Samuel.

356 Rabbi Yehiel'in iddiasına göre bu şahıslar Raşi'nin torunlarıdır.

yalnızca, Yazılı Tora'ya inandığı hâlde Talmud'a inanmayanlar için kullanılır. Hâlbuki Hıristiyanların İsa'sı Yazılı Tora'ya iman etmemiştir.[357] Üstelik bütün bunlardan bağımsız olarak Hıristiyanların nezdinde o bir Tanrı'dır.[358] Dolayısıyla burada kastedilen İsa, Hıristiyanların İsa'sı değildir.[359]

Tartışmanın anlaşılabilirliği açısından Talmud'da İsa'nın havarilerinden bahsedilip bahsedilmediğinin tespiti gerekmektedir. Bu minvalde literatürde doğrudan İsa'nın öğrencilerinden/havarilerinden bahsedilen bir pasajın olduğu görülmektedir. Metne göre Nasıralı İsa'nın Matay, Nakay, Netser, Buni ve Toda isminde beş havarisi vardır. Pasajda beş öğrencinin mahkemeye çıkarıldığı ve her birinin sırasıyla kendi isminin geçtiği bir Tevrat cümlesiyle mahkeme kararına itiraz ettiği, karşılarındaki hâkimlerin de aynı tarzda bu itirazlara karşılık verdiği görülmektedir.[360] Pasaja göre; "Matay mahkeme önüne çıkarıldığında 'Matay infaz edilecek mi' diye hâkimlere sormuş ve 'ne zaman (İbranicesi *matay*) görmeye gideceğim Tanrı'nın yüzünü?' (Mezmurlar 42:2) diye yazılı değil midir?' demiştir. Hâkimler de Mezmurlar'da (41:5) yazılı olduğu üzere 'ne zaman (İbranicesi *matay*) ölecek adı batası/yok olası' cümlesinden hareketle 'evet Matay infaz edilecek' demişlerdir."

Nakay mahkeme önüne çıkarıldığında o da hâkimlere kendisinin infaz edilip edilmeyeceğini sormuş ve akabinde Çıkış kitabında (23:6) geçen 'suçsuz/masum (*naki*) ve doğru kişi infaz edilmeyecek' ifadesini hatırlatmıştır. Hakimler de ona 'masumu (*naki*) gizli yerlerde öldürür' (Mezmurlar 10:8) cümlesine atıfta bulunarak infaz edileceğini açıklamışlardır.

Netser de aynı soruyu sormuş ve Yeşaya kitabında 'Onun[361] kütüğünden yeni bir filiz (*netser*) çıkacak' şeklinde yazılı olan cümleyi okumuştur. Hâkimler de yine Yeşaya'da (14:19) geçen 'ama sen reddedilen bir dal/filiz (*netser*) gibi mezarından dışarı atıldın' cümlesiyle karşılık vererek infaz edileceğini söylemişlerdir.

---

357 Daha önce bahsi geçtiği üzere Rabbi Yehiel'e göre İsa, kendini ilâh sayarak halkı yanlış yola sevk ettiği için ne Yazılı ne de Sözlü Tora'ya inanıyor olamaz.

358 Rabbi Yehiel'in bu iddiası yeterince açık değildir. Bir kavram olarak heretik ifadesinin, Yahudiler nezdinde beşer olan İsa'ya işaret etmesi pekâlâ mümkündür. Talmud literatürü Yahudi geleneğine ait olduğu için bu noktada İsa'ya olan Hıristiyanî yaklaşımın belirleyiciliğinin olmaması gerekir.

359 Grunbaum, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, 11; Friedman vd., *The Trial of the Talmud*, 154.

360 *Toledot Yeşu* anlatılarında da Talmud'da geçen havari isimlerine, Talmud'daki yargılanma (büyücülük vb. suçlar gerekçesiyle) sürecine benzer hikâyelere rastlamak mümkündür. Meerson - Schäfer, *Toledot Yeshu: Introduction and Translation*, 1/128, 150, 151, 310 vd.

361 Türkçe Kutsal Kitap çevirilerinde "Yişay'ın' kütüğünden" şeklinde geçmektedir.

Buni de kendisiyle ilgili aynı soruyu sormuş ve 'İsrail benim ilk oğlumdur (*bni*)' diye yazılı değil midir?' (Çıkış 4:22) demiştir. Hâkimler de ona 'bu yüzden senin ilk oğlunu (*binha*) öldüreceğim' (Çıkış 4:23) pasajıyla karşılık vererek infaz edileceğini söylemişlerdir.

Toda ile de aynı muhâvere yaşanmış ve 'şükran (*toda*) mezmuru' (Mezmurlar 100:1) diye bir cümle yazılı değil midir?' diye soran Toda'ya, Hâkimler infaz edileceğini çünkü Tanah'ta 'kim şükran (*toda*) kurbanı sunarsa beni yüceltir (Mezmurlar 50:23) diye yazılıdır' cevabını vermişlerdir.[362]

Babil Talmudu'na ait bu pasajda, Matay dışındaki isimlerin (Nakay, Netser, Buni ve Toda) hiçbiri İncillerde geçen havari isimlerini çağrıştırmamaktadır. Bu isimlerin Tanah'ta geçen bazı cümleler üzerinden tasarlandığı anlaşılmaktadır. Metinde her bir öğrenciye kendi adının Tanah'taki İbranice karşılığına nispetle (bir cümle ile) savunma yaptırılmakta ve hâkimler de benzer bir İbranice karşılıkla o kişiye cevap vermektedir. Ayrıca Schäfer'e göre her bir infaz hikâyesi ile hem İsa'ya hem de Hıristiyanlara bir mesaj verildiği düşünülmelidir. Bu bakış açısıyla pasajın detaylı bir şekilde irdelenmesi gerekmektedir.

Matay'ın hikâyesinde diğerlerinden farklı olarak İsa'nın havarilerinden birinin gerçek ismiyle geçmesinin yanı sıra, Matay adının kelime anlamı üzerinden bir kurgulama yapıldığı da düşünülebilir. Buna göre Matay infazını ve başına gelecekleri önemsemez gibi görünerek, ölümü aşıp Tanrı'yı göreceği, ona kavuşacağı andan/zamandan bahsederken (Mezmurlar 42:2), hâkimler ona yalnızca bedeninin ölmeyeceğini, daha da önemlisi adının dahi yok olacağını hissettiren pasaj ile cevap vermişlerdir. Bir anlamda kendine önem atfetmiş olan bu kişiyi, gerçekte olacak olanla karşı karşıya getirmişlerdir. Bu durum, İsa'nın çarmıhta Tanrı'nın kendisine seslenmesine ve cevap alamamasına benzetilebilir.[363] Metin aynı zamanda, İsa'dan ve 'öğreti'sinden geriye hiçbir şey kalmayacağına da işaret etmektedir.

Nakay ile de İsa'nın hayatından başka bir kesit sunulmaya çalışılmış gibidir. Masum olduğuna dair savunma yapan Nakay, bir bakıma İsa'dır. İsa'nın son zamanlarında infazdan kurtulmak için hiçbir şey yapmamasının aksine Nakay yaşamak

362 Babil Talmudu, Sanhedrin 43a, 43b.
363 Matta 27:46.

istediği için masum olduğunu iddia etmiştir. Fakat yine de Pilatus, İsa'nın masum olduğuna hükmetmiş, Yahudiler ise bunu kabul etmemiş ve cezalandırılmasını istemişlerdi. Dolayısıyla Schäfer'e göre Nakay'ın masumluk iddiasıyla Pilatus'un masumluk ısrarı aynı düzlemde düşünülebilir. Fakat Yahudilere göre masumluk sadece Nakay'ın (isminin İbranice karşılığı 'masum/temiz' olduğu için) adındadır ve ne kendisi ne de İsa masumdur.[364] Burada Talmud yazar(lar)ının Hıristiyanların İsa'yı masum olarak görmelerine hicivsel bir gönderme yaptığı düşünülmektedir.[365]

Netser hikâyesi ile bir bakıma Matta İncili'ndeki İsa'nın Davud soyundan gelen Mesih olduğu iddiasına cevap verilmektedir. Zira *netser* (dal) kelimesinin Yeşaya'daki ilk geçtiği yerde Mesih'e işaret edildiği düşünülmektedir.[366] Fakat infaz hikâyesinde Hâkimlerin Netser'e okumayı tercih ettikleri pasaj ise *netser*in olumsuz anlamda kullanıldığı bir pasajdır. Söz konusu pasajda insanları yoldan çıkardığı gerekçesiyle öldükten sonra başkaları gibi gömülmeyeceği, mezarın dahi kendini kabul etmeyeceği, zira yaptığı kötülük yüzünden buna layık olamayacağı vurgulanmaktadır (Yeşaya 14:19, 20). Buradan hareketle İsa'nın dirilmek gibi bir ödülle de karşılaşmayacağına işaret edilmek istenmiştir. Dolayısıyla takipçileri açısından İsa'yı beklemenin, onun yolunda ölmenin ve dirilmeye inanmanın da bir anlamı olmayacaktır.[367] Herford'a göre ise Netser kelimesi Yeşaya'daki dal anlamının yanı sıra burada İsa'nın sıfatı olan Nasıralı'ya (İbranicesi Notsri) olan ses benzerliği yüzünden tercih edilmiş olması daha muhtemeldir.[368] Buni (oğlum) kelimesi ile de Hıristiyan gelenekte yeri olan İsa'nın oğulluğu meselesi üzerine bir gönderme yapıldığı düşünülmektedir.[369]

Bahsi geçen son öğrenci olan Toda'nın hikâyesinde ise Toda adının İsa ile ilişkilendirilmesinde kurulan bağlantıları zorlama bulan araştırmacılara karşın Schäfer, bu pasajda Toda'nın İbranice karşılığı olan teşekkür ve şükran ifadesine dikkat çekmektedir. Buna göre Toda, başına gelen ya da gelecek olanlara karşı

---

364 Schäfer, *Jesus in the Talmud,* 78.
365 Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 93.
366 O gün Rabb'in dalı, İsrail halkından sağ kalanların güzelliği ve görkemi olacak; ülkenin meyvesi de onların kıvancı ve övüncü olacak (Yeşaya 4:2).
367 Schäfer, *Jesus in the Talmud,* 78, 79.
368 *Netser*'e ve özellikle Talmud'da başka pasajlarda geçtiği şekliyle *Ben Netser* ifadesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 93, 95-96.
369 Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 93.

şükranını/teslimiyetini bildirmekte[370] ve bir bakıma razı olmuşluğunu ve fedakârlığını gözler önüne sermektedir. Hâkimler ise olayın özelinde Toda'ya, fakat aslında İsa'ya, giydirilmeye çalışılan Fısıh kuzusu ve kurbanlık kimliğini reddetmekte ve burada bir fedakârlığın söz konusu olmadığını, aksine Tanrı'nın iradesinin zorunlu olarak gerçekleştiğini vurgulamaktadırlar.[371]

Söz konusu pasajdaki bazı detaylar dikkatlice incelendiğinde birtakım tespitler yapılabilir. Bilhassa olayın yaşandığı ya da pasajın kastettiği döneme dair ipuçları bulunabilir. Öncelikle duruşmanın salt Tanah metinleri üzerinden yürütülmüş olması (gerçek bir duruşma olduğunu varsaydığımız takdirde) bu duruşmanın bir Roma mahkemesinde değil de Yahudi mahkemesinde yapılmış olacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu olay, İsa taraftarlarının Yahudi eliyle yargılanabileceği bir dönemde yaşanmış olmalıdır. Bu açıdan, olayın İsa'dan sonraki bir dönemde ve Yahudilerin siyasî açıdan güçlü olduğu bir zamanda gerçekleştiğini düşünebiliriz. Ayrıca her ne kadar Talmud pasajında geçen isimler (en azından biri doğrudan) havarilerle ilişkilendirilmiş olsa da bu kişilerle havarilerin kastedilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Hıristiyan gelenekte İsa'nın havarilerinin böyle bir yargı ve infaza tabi tutulduğuna dair herhangi bir veri yoktur. Dolayısıyla bu kişileri havariler olarak değil de İsa'nın takipçileri olarak düşünebiliriz ve onları İsa'nın çağdaşı olmaktan çıkarabiliriz. Bu noktada Herford'a göre, tarihî veriler ışığında Yahudilerin Hıristiyanlar üzerinde baskı kurabildiği ve onları yargılayabildiği/infaz edebildiği tek dönem olarak Bar Kohba isyanı (M.S.132-135) ve sonrası düşünülebilir.[372] Bu süreçte Simon Bar Kohba, Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkmış ve Rabbi Akiva'nın dinî yönlendirme ve destekleri yardımıyla Roma yönetimine karşı bir isyan hareketi başlatmıştır. Her ne kadar 135 yılında Roma İmparatoru Hadrianus ve askerî birlikleri tarafından isyan bastırılmış olsa da bu zamana dek Yahudi gerillalar birkaç şehri ele geçirmişler ve düşman olarak gördükleri kişileri katletmişlerdir.[373] Dolayısıyla daha önce İsa'nın yargılanması

---

370 Levililer kitabında geçen şükran (*toda*) sunusuyla bir bağlantı kurulmuş gibi görünüyor: "Eğer adam sunusunu Rab'be şükretmek için sunuyorsa, sunusunun yanı sıra zeytinyağıyla yoğrulmuş mayasız pideler, üzerine zeytinyağı sürülmüş mayasız yufkalar ve iyice karıştırılmış ince undan yağla yoğrulmuş mayasız pideler de sunacak" (Levililer 7:12).

371 Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 80, 81.

372 Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, 94.

373 Simon Schama, *Yahudilerin Tarihi MÖ 1000-MS 1492-Kelimeleri Bulmak*-, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 234, 235; Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, 46.

bahsinde de geçtiği üzere pasajdaki yargılamanın Rabbi Akiva döneminde yaşanmış ya da orada yaşanacak şekilde kurgulanmış olma ihtimali güçlüdür.

Netice itibarıyla Babil Talmudu'nun söz konusu pasajlardaki (Sanhedrin 43a, 43b) asıl maksadı, İsa'nın öğrencileri için adil bir yargılama zemini inşa etmek olmamalıdır. Çünkü detaylı olarak bakıldığında savunma ve itirazların kurgusal olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu düzenli kurgunun bir maksadı olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Schäfer'a göre pasajlarda verilmek istenen asıl mesaj, İsa taraftarlarının/Hıristiyanların İsa'ya dair sıkı sıkıya sarıldıkları bağların çürük ve mesnetsiz olduğu vurgusudur.[374] Her ne kadar Hıristiyanlar kendi hakikatleri için kitabî delilleri olduğunu iddia etseler de aslında bakış açıları kusurludur. Bununla birlikte mesajın içeriğinin ne olduğundan bağımsız olarak, esasında mesajın asıl muhatabının Yahudiler olduğunu da unutmamak gerekmektedir.

374 Schäfer, *Jesus in the Talmud,* 81.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
MESİH TARTIŞMALARI

Mesih (*Maşiah*) ifadesi, kadîm İsrail'de "yağlamak", "resmî olarak seçmek" manasındaki İbranice *maşah* fiilinden türemiştir. Erken dönemlerde bu kavram daha çok resmî bir görev için seçilen kişileri ifade ediyordu.[375] Mesih ifadesi, Tanah ve sonraki döneme ait Rabbani metinlerde benzer gibi görünmekle birlikte daha farklı anlamlar kazanmış ve farklı kişileri karşılamak için kullanılmıştır. Diğer kitaplardan farklı bir üslup ve içeriğe sahip olan Daniel kitabı haricinde, Tanah'ta Mesih; Tanrı, peygamberler veya Yahudi din önderleri tarafından yağlamak/kutsamak suretiyle meshedilen kişiler için kullanılmıştır.[376] Bu kişi İsrailli bir kral olabileceği gibi bir peygamber ya da bir kohen de olabilir. Yağlanmak suretiyle belli bir kutsiyet elde eden bu şahıslar, kazandıkları manevî konum dolayısıyla Tanrı'nın halkını yönetme konusunda bir yetkiye sahip olmaktadırlar. Saul, Davud ve Süleyman gibi Yahudi tarihinde belirleyici rollere sahip meshedilmiş İsrail krallarının hikâyelerinde bu yetki ve gücün anlamını ve izlerini bulmak mümkündür.[377]

Milattan önce daha soyut ve daha genel bir anlam taşıyan Mesih ifadesi, sonraki dönemlerde (bilhassa II. Mabed'in yıkılışından sonra) gelmesi beklenen kurtarıcı bir figür şekline dönüştürülmüş ve Mesih'in kurtarıcı yönüne ilişkin daha somut veriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Kral Davud soyundan gelecek bu kimsenin, Yahudileri içerisinde bulundukları zor koşullardan kurtaracağına inanılmaktadır. Kazandığı yeni anlam ve sınırları çerçevesinde Mesih, pek çok kaynakta ayrıntılı olarak işlenmiştir. Araştırmacıların büyük çoğunluğu sonradan dönüşüme uğrayan bu figürün, Tanah'taki Mesihlerin karşıladıkları anlam ve mahiyetten farklı olduğu kanaatindedir. Buna göre

---

375 Joseph Jacobs - Moses Buttenwieser, "Messiah", *Jewish Encyclopedia* (17 Ocak 2022); Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 121; Ronald L Eisenberg, "Messiah", *What the Rabbis Said: 250 Topics from the Talmud* (Santa Barbara: Praeger, 2010), 195; Matthew V. Novenson, "Whose Son Is the Messiah?", *Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity*, ed. Garrick V. Allen vd. (Pennsylvania: Eisenbrauns, 2019), 74.

376 Bu giysileri ağabeyin Harun'a ve oğullarına giydir; sonra bana kâhinlik etmeleri için onları meshedip ata ve kutsal kıl (Çıkış 28:41); Meshedilmiş kâhin günah işleyerek halkını da suçlu kılarsa, işlediği günahtan ötürü Rab'be günah sunusu olarak kusursuz bir boğa sunmalı (Levililer 4:3); Rab'be karşı gelenler paramparça olacak, Rab onlara karşı gökleri gürletecek, bütün dünyayı yargılayacak, Kralını güçle donatacak, Meshettiği kralın gücünü yükseltecek (I. Samuel 2:10).

377 Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 67, 68.

dünyanın sonuna yakın gelmesi beklenen bu figür, İsrail'in düşmanlarını yenecek ve sürgün gibi çeşitli vesilelerle kutsal topraklardan ayrılmak zorunda kalan İsrailoğulları'nı bu topraklara geri döndürecek, onlarla Tanrı arasındaki ilişkiyi düzenleyecek ve hem maddî hem de manevî açıdan dünyada bir saadet ortamı tesis edecektir.[378] Bu yeni anlamı itibarıyla Tanah'ta Mesih bahsinin geçtiği metinlerde yeterli işaret barındırmayan kavramın içi, içerisinde Mesih faktörü olmayan fakat geleceğe yönelik kehanetler barındıran diğer Tanah pasajları ile doldurulmaya çalışılmıştır. Bu noktada pek çok Yahudi âlim bu boşluğu izale edebilmek için çaba sarfetmiştir. Referans olarak alınan Tanah pasajlarıyla, Mesih'in ayırt edici özellikleri, geleceği vakit ve bu vaktin hesaplanması, Mesih geldiğinde gerçekleştireceği mucizelere varıncaya pek çok husus eserlere konu olmuştur.[379]

Yahudi sözlü gelenekte ise beklenenin aksine eskatolojik Mesih hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu figürün daha sonraki süreçte detaylandırıldığı ve ona biçilen rolün ehemmiyetinin arttırıldığı kabul edilmelidir. İnsanlığın sonuna doğru gelmesi beklenen bu karakter hakkında en önemli Kutsal Kitap dayanaklarından biri Daniel kitabıdır. Çünkü yalnızca orada "insanlığın sonunda gelecek kurtarıcı bir figür" anlamını karşılayan bir Mesih'e işaret edilmektedir.[380] Bu bakımdan Daniel kitabı hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların Mesih'e dair yaklaşımlarında sıklıkla referans aldıkları bir kaynak özelliğini taşımaktadır.[381]

Yahudi geleneğinde bu derece çeşitli süreçler/aşamalar geçiren kavramın dönüşümünde yatan nedenler üzerinde düşünüldüğünde, meselenin yalnızca Kutsal Kitaba dayalı yani dinî bir mesele olmadığı, siyasî olay ve durumların da bu dönüşümde etkili olduğu görülebilir. Öncelikle, Yahudilerin kendi tarihleri itibarıyla çoğunlukla

---

378 Gerald J. Blidstein, "Messiah in Rabbinic", *Encyclopedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference USA, 2006), 14/112; Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 141, 153.

379 Yeşaya kitabı bu anlamda sık başvurulan kitaplardan biridir. İçerisinde geçen Rabb'in hizmetkârı ya da kulu (42:1-4; 52:13 gibi) şeklindeki ifadeler Agada ve Talmud metinlerinde genelikle Mesih ile özdeşletirilerek izah edilmiştir. Raphael Patai, *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years* (Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1988), XXIII.

380 Daniel 9. ve 12. Bölüm.

381 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 152-154; Ramazan Adıbelli, "İsa'nın 'Maşiah'a Dönüşümü: Mesihi Yahudilikte Mesihlik Fenomeni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 247, 248; Cihat Şeker, "Yahudilikte Mesihlik İnancı ve Tarihsel Gelişimi", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 63 (2015), 173.

maruz kaldıkları baskı sonucunda bir kurtarıcı beklemeleri fikri akla gelmektedir. Mabed'in ikinci kez yıkılması bu anlamda oldukça önemlidir. Fakat bunun yanı sıra dinlere ve uygarlıklara ait her bir kavram ya da sistemin tek başına ortaya çıkmayışından hareketle Yahudilerin Mesih algısının çevre uygarlıklardaki (İran, Sümer gibi) kültürel unsurlardan etkilendikleri için değiştiğini veya geliştiğini iddia edenler de vardır. Diğer yandan, kendini 'öteki' üzerinden konumlandırma bağlamında, İsa'nın gelişi ve Hıristiyanların ona Yahudilerin yüzyıllardır beklediği Mesihlik payesini vermeleri de Yahudilerin kendi Mesih anlayışlarını daha belirgin hâle getirmelerinde etkili olmuş olabilir.[382]

Altıncı yüzyılın sonları ve yedinci yüzyılın başlarında Orta Doğu'da ve bilhassa Filistin'de yaşanan siyasî gelişmeler ve çalkantılar da Yahudilerin Mesih algısının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu süreçte Filistin, Bizans idaresi altındadır ve Bizanslılar da Persliler ile sürekli bir çekişme halindedir. Bu dönemde yazılmış olan *Sefer Zerubbavel*'de, yaşanan kaos ve savaş ortamının tesiriyle değişen Mesih algısının ayrıntılı bir hikâyesini bulmak mümkündür. Bu hikâyede öncekinden farklı olarak bir değil iki Mesih motifi göze çarpmaktadır. İlki daha çok savaşçı rolüyle ön planda olan Yusuf oğlu Mesih, ikincisi ise önceden beri gelenekte varlığını sürdüren Davud oğlu Mesih'tir. Bu ikili Mesih anlayışı, Yahudi ve Hıristiyanların Mesih algısı noktasında çalışmamız açısından oldukça önemlidir.[383]

Mesih'in kimliği ve soy bilgisi hususunda Yahudi geleneğinde tam bir netlik bulunmamaktadır. Literatürde hem kendisine hem de ebeveynine dair çeşitli isimler yer almaktadır. Mesih için kullanılan Davud oğlu Mesih, Harun oğlu Mesih[384], Yusuf oğlu Mesih ve Efrayim oğlu Mesih gibi isimler en yaygın örneklerdir. Kudüs Talmudu'nda ise Mesih'ten Hizkiya oğlu Menahem olarak bahsedilmektedir. *Sefer Zerubbavel* kitabında ilki Yusuf soyundan geleceğine inanılan Huşiel oğlu Nehemya; ikincisi ise Davud soyundan geleceğine inanılan Amiel oğlu Menahem olmak üzere iki Mesih'ten

---

382 Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 69; Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 153.

383 Joseph Dan, "The Doctrine of the Messiah in the Middle Ages", *Encyclopedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference USA, 2006), 14/113; *Sefer Zerubbavel*'in Türkçe çevirisi için bk. Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 83-95.

384 Harun soyundan gelecek Mesih tabiriyle ilk olarak Kumran Yazmaları'nda karşılaşılmıştır. Bu ifadenin İsrailoğulları için beklenen kraldan ziyade başkohen için kullanıldığı düşünülmektedir Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 152; Mustafa Akyol, *Yahudilerin Mesihi, İslam'ın Peygamberi-Meryemoğlu İsa* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 189, 190.

söz edilmektedir. İncillerde ise Mesih'in soyu için farklı isimlendirmeler kullanılmıştır. Matta, Luka ve Yuhanna'da Yusuf oğlu İsa[385]; Markos'ta Meryem oğlu İsa[386] olarak anılmaktadır.[387]

Netice itibarıyla Yahudiler yüzyıllardır kendilerini kurtaracak olan bir Mesih'in yolunu gözlemektedir. Bu bekleyişin bir tezahürü olarak, Orta Çağ'dan itibaren Yahudi âlimlerin hazırlamış oldukları iman akidesi listelerinde Mesih ve onun geleceğine iman yer almıştır.[388] Mesih'in doğduğu yer, karakteristik özellikleri, gelmeden önceki ortamın şartları, geleceği vakit ve mucizeleri gibi pek çok konu yüzyıllar boyunca konuşulmuş ve tartışılmıştır. Musa'nın Sina Dağı'nda Tevrat ile birlikte Tanrı'dan almış olduğuna inanılan sözlü geleneğin ürünü Talmud literatüründe de Mesih hakkında pek çok bilgi ve tartışma yer almaktadır. Bu minvalde Barselona ve Tortosa münazaralarında Mesih meselesi ağırlıklı olarak Talmud ekseninde tartışılmıştır. Talmud'un yanı sıra Tanah metinleri ve Midraşlarda geçen Mesih'e yönelik ifadeler de gündeme getirilmiştir. Araştırmanın sınırları gereği bu bölümde, Tanah, Talmud ve Midraşlarda Mesih bahsinin geçtiği metinlerin tamamına değil yalnızca münazaralarda gündeme getirilen pasajlar üzerinde durulacaktır. Söz konusu pasajlar münazaralardaki işleniş sırası yerine konunun belli bir uyum içerisinde daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir düzende ele alınacaktır.

A) Mesih Kime, Neden Gönderilecek?

Mesih'in kim olduğuna değinmeden önce, beklenen Mesih'in kime ya da hangi topluma gönderileceği meselesi oldukça önem arz etmektedir. Zira Mesih hakkındaki pek çok husus, gönderildiği kitlenin kim olduğuyla doğrudan ilişkilidir. Mesih'in yeryüzüne gönderiliş amacı ve buna bağlı olarak hangi toplum için gönderileceği hususunda Yahudilerin yaklaşımı Hıristiyanlardan farklıdır. Yahudiler Mesih'in gelişini ve geldiğinde gerçekleştireceklerini doğrudan Yahudi halkı ile ilişkilendirmektedirler. Bu bakımdan Tanah'ta ve Talmud'da Mesih'in geleceğine işaret edilen tarihlerde

385 Matta 13:55; Luka 4:22; Yuhanna 1:45, 6:42.
386 Markos 6:3.
387 Novenson, "Whose Son Is the Messiah?", 83.
388 Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 243-266; Ravza Aydın, "Yahudi İman Esasları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 189-210.

gelmemiş olması da literatüre karşı bir güvensizlik oluşturmamıştır. Aksine, Mesih'in normal şartlarda bu tarihlerde geleceğini fakat Yahudilerin onu karşılamaya ve kurtulmaya hazır/layık olmadıkları gerekçesiyle onun gelmesinin geciktiğini/gecikeceğini iddia etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'nın Mesih fikri üzerindeki sözlü ve fiili tasarruflarının yalnızca Yahudilerin durumuna bağlı olarak şekillendiği hususunda dışlayıcı bir tavra sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Yahudilerden farklı olarak, Hıristiyanlar nezdinde Mesih gelmiştir ve bu kişi İsa'dır. Yahudiler ise bu iddiayı çeşitli gerekçelerle reddetmekte ve Mesih'i beklemeye devam etmektedirler. Yahudilerin İsa'nın Mesih oluşunu kabul etmemesindeki en temel gerekçe, İsa'nın beklenen Mesih'in İsrail halkı nezdinde gerçekleştirmesi gereken şeyleri yerine getiremeyişidir. Eğer İsa, dünyanın dört bir yanına yayılmış hâlde bulunan Yahudi halkını vaad edilmiş topraklarda bir araya getirebilmiş ve Tanrı'nın krallığını inşa edebilmiş olsaydı, Yahudilere göre beklenen Mesih olarak kabul edilecekti. Zira onlara göre yeryüzünde Mesih'in gelmesini kendileri kadar isteyen/bekleyen başka bir millet yoktur.[389] Hıristiyanlar ise İsa'nın tanrılığı bahsini bir kenara bırakırsak, onun Mesihliği konusunda ısrarcı olup, Yahudilerin bekledikleri şeylerin İsa Mesih'in ikinci gelişinde gerçekleşeceği iddiasındadırlar.[390]

Tortosa Münazarası'nda Mesih'in gönderileceği halk konusunda doğrudan bir tartışma olmamakla birlikte, başka bir tartışmanın satır aralarında konuya değinilmektedir. Mesih'in ne zaman geleceği meselesi[391] tartışılırken, Mesih'in dünyanın ömrünün tamamlanmasına iki bin yıl kala geleceğini içeren Talmud pasajı gündeme getirilmektedir. İlgili pasaja göre dünyanın ömrü altı bin yıldır. Bu süre üç döneme ayrılmıştır. İlk iki bin yıllık dönem karışıklık ve karmaşanın hakim olduğu kaos dönemi, ikinci iki bin yılık dönem belli ölçüde düzenin sağlanacağı Tora zamanı, son iki bin yıl ise Mesih dönemi olarak isimlendirilmektedir.[392] Münazaradaki Yahudi temsilciler, Yahudilerin hazır olması durumunda Mesih'in son iki bin yıllık dönemin

389 Blech, *Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 148.

390 Kemal Polat, "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 187-197; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 223, 224; Mahmut Aydın, *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 52, 53.

391 Çalışmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak bilgi verilecektir.

392 Babil Talmudu, Sanhedrin 97a.

başında, hazır değillerse ortasında ve yine yeterince hazır değillerse sonunda geleceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla yukarıdaki görüşle paralel olarak, Mesih'in yalnızca Yahudilerin uygunluk durumunda geleceğini ve hatta Mesih'in geliş vaktinin gecikmesinin de yine doğrudan Yahudilerin günahkârlığına bağlı olduğunu iddia etmektedirler. Bu noktada münazaraya iştirak edenlerden biri olan Papa XIII. Benedict, Mesih'in gönderilmesi hususunun asırlardır neden Hıristiyanların değil de yalnızca Yahudilerin uygunluk durumu üzerinden konuşulduğunu sorgulamıştır. Yahudi temsilciler ise Mesih'in geliş amacı düşünüldüğünde sürgünde olmayan bir halk için kurtarıcı gelmesinin anlamsızlığına vurgu yapıp, barış ortamında olanların Mesih'e ihtiyacı olmayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre Mesih sürgünde bulunan yani özgür olmayan halklar için gereklidir.[393]

Yahudi tarihinde Mesih beklentisinin canlandığı ve bilhassa sahte Mesihlerin ortaya çıktığı dönemler incelendiğinde temsilcilerin münazarada vermiş olduğu cevapla uyumlu olacak türden verilerle karşılaşılmaktadır.[394] Tabiatı gereği müreffeh bir hayat sürdürebilenlerin (hangi dinî gelenekte olduğuna bakılmaksızın) kurtarıcıya ihtiyaç duymadığı açıktır. Buna bağlı olarak, Yahudilerin hayatlarından memnun olduğu vakitlerde kurtarıcı/Mesih beklentilerinin bir anlamda canlılığını yitirdiği, fakat yaptırım ve baskıların arttığı dönemlerde ise yeniden ateşli bir şekilde gündeme getirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum yalnızca Yahudiler için değil, dini yaşama ve yaşatma bakımından zorluk çeken hemen her topluluk için geçerli bir durumdur.[395]

Netice itibarıyla Hıristiyanlar açısından Yahudilerin uygunluk durumundan bağımsız olarak, beklenen Mesih çoktan gelmiştir. Fakat çeşitli sebepler ve en önemlisi de ilâhi plan gereği İsa Mesih yeniden dünyaya gelecek ve ilk gelişinde

---

393 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 95; Maccoby, *Judaism on Trial*, 174.

394 Geçmişten günümüze Yahudi tarihinde Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkanlar için bk. Sami Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü* (Konya: Yediveren, 2002), 58-61.

395 Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Coşkun (ed.), *Mesihi Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003); Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek.* Yahudi tarihinde ortaya çıkan Mesihçi hareketlerden en etkili ve önemli olanı 17. yüzyıldaki Sabetay Sevi çevresinde oluşmuştur. Hem kendi döneminde hem de ölümünden sonra çok fazla Yahudi gruba tesir etmiş olan bu figür için bk. Gershom Scholem, *Sabetay Sevi Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011); John Freely, *Kayıp Mesih Sebatay Sevi'nin İzini Sürerken*, çev. Ayşegül Çetin Tekçe (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002); Abdurrahman Küçük, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010); Cengiz Şişman, *Sabatay Sevi ve Sabataycılar: Mitler ve Gerçekler* (Ankara: Aşina Kitaplar, 2007); Cengiz Şişman, *Suskunluğun Yükü: Sabatay Sevi ve Osmanlı-Türk Dönmelerinin Evrimi*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Doğan Kitap, 2016).

gerçekleştirmediği ya da gerçekleştiremediği şeyleri yerine getirecektir. Hıristiyanlar açısından İsa Mesih'in ikinci kez gelmesi, ilk gelişinde başarısız olduğu çıkarımını yapmayı gerektirmez. Çünkü o, Yahudilerin iddia ettiklerinin aksine, ilk gelişiyle de büyük bir misyonu tamamlamış ve Âdem'den beri süregelen cezaya kefaret için bütün insanlık adına çarmıha gerilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Hıristiyanların bekledikleri Mesih yalnızca Hıristiyanlar için değil tüm insanlığın kurtuluşu için gönderilmiştir.[396] Çünkü Mesih'e inananların (herhangi bir ayrım gözetilmeksinin) tamamının kurtarılacağına yönelik baskın bir inanç ve tavır söz konusudur.[397] Dolayısıyla hem Mesih'in gönderildiği kitle hem de Yahudilikte yer almayan geçmişin günahını üstlenme ve buna karşılık kurban motifine dönüşme misyonu açısından Hıristiyanların Mesihi, Yahudilerin Mesihinden çok daha farklı bir çizgiye taşınmıştır.[398]

B) Mesih'in Doğası: İnsan mı Tanrı mı?

Yahudi geleneğinde, muhtemelen Hıristiyanlıkta İsa Mesih'in ilâh olarak konumlandırılmasının da etkisiyle, Mesih'in insanî/doğal yollarla doğacağı ve insanî tabiata sahip olacağı özellikle vurgulanmaktadır.[399] Buna karşılık her ne kadar doğal yollarla dünyaya gelmiş olsa da yaratılış bakımından diğer insanlardan ayrıldığı, sıradan bir insan olmadığının da altı çizilmektedir. Bu minvalde Mesih'in konumu ve öneminin daha iyi anlaşılması için, onun başlangıçta yaratılan ilk yedi şeyden[400] (kavram mahiyetinde) biri olarak düşünüldüğü de belirtilmelidir. Tanrı'nın dünyayı yaratma eylemine geçmeden önce, yedi temel kavrama öncelik verdiği ve bu kavramların insanoğlunun dünya üzerindeki hayatı için ana unsurlar olduğu Talmud ve Midraşlarda yazılıdır. Söz konusu yedi kavramın içeriği kadar sıralaması da Yahudi geleneğinde önemli görülmüştür. Buna göre sırasıyla; Tora, tövbe (*Teşuva*), Cennet (*Gan Eden*), Cehennem (*Gehinom*), Tanrı'nın görkemli tahtı/kürsüsü (*Kise ha-Kavod*), Mabed (*Bet ha-Mikdaş*) ve son olarak Mesih (*Maşiah*) yaratılmıştır. Mesih listenin sonunda yer alır,

396 Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 223, 224.
397 Tanrı insanları İsa Mesih'e olan imanlarıyla aklar. Bunu, iman eden herkes için yapar. Hiç ayrım yoktur (Romalılar 3:22).
398 Mustafa Selim Yılmaz, "Ahit Geleneğindeki Mesih Kavramının Anlam Serüvenine Genel Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar* 27/3 (2016), 317.
399 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 200.
400 Babil Talmudu, Pesahim 54a.

çünkü insanlığın ulaşması gereken son yerin onun geldiği vakit olduğuna inanılmaktadır.[401]

Hıristiyan gelenek ise Tanah'ta Mesih hakkındaki detayları kullanarak beklenen Mesih'in geldiğini ve İsa olduğunu iddia etmekle birlikte Yahudi geleneğinden farklı olarak İsa'yı, yani Mesih'i Tanrı'nın oğlu olarak görmektedir. Dolayısıyla Mesih'in ilahî bir doğaya sahip olduğu iddia edilmektedir. Üstelik Mesih'in doğasının da tıpkı Baba Tanrı'nın doğası gibi ezelî ve ebedî olduğuna inanılmaktadır.[402] Sinoptik İnciller'in İsa'nın doğası konusundaki sessizliğine karşın, İsa'nın ilahî doğasına yönelik en erken ifadeler Yuhanna İncili'nde görülmektedir.[403] İsa'nın, ilk gelişinde ilâhî yönünü ön plana çıkarmamış olsa da ikinci gelişiyle tüm insanlığın kurtuluşunu temin edecek bir kudrete sahip olacağı düşünülmektedir. Bu anlamda Hıristiyanlar onun ikinci kez gelecek oluşunu Mesihî anlayışlarının merkezine koymuşlar ve özellikle apokaliptik literatürlerini bu dönüş üzerinden şekillendirmişlerdir.[404]

Hıristiyan gelenekteki bu anlayıştan hareketle Barselona Münazarası'nda Pablo, fâni bir Mesih bekleyen ve İsa'nın Mesihliğini ve Tanrılığını kabul etmeyen Yahudilere kendi kutsal literatürlerinden delil getirerek onları ikna etmeye çalışmıştır. Öncelikle Rabbilerin de Mesih'i peygamberlerden ve hatta meleklerden daha üstün tuttuğunu

---

401 Rabbi Moshe Weissman, *Midraş Der Ki (Bereşit)*, çev. Liliane Zerbib (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2013), 13, 14.

402 Oğul Tanrı'nın doğasına ilişkin tartışmalar ve diğer birtakım konular Hıristiyanlık tarihindeki ilk ekümenik konsil olarak kabul edilen 325 İznik Konsili'nde gündeme getirilmiştir. Konsil sonucunda Aryüsçü görüş reddedilmiş ve İsa'da bedenlenmiş olan Tanrı kelamının Tanrı gibi ezelî ve ebedî olduğu kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990); Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk* (İstanbul: Divan Yayınları, 2017), 205-259; Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık: Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 52-91; Mustafa Sinanoğlu, "İznik Konsili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Alparslan Yalduz, "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 257-296; İsmail Taşpınar, "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 23-44.

403 Yuhanna İncili'nde İsa, bir peygamberden daha fazlasına işaret edecek bir çerçevede anlatılmıştır. O, diğer peygamberlerin aksine bu dünyaya ait değil, kısa bir süreliğine yeryüzüne gönderilmiş tanrısal bir varlıktır. Bundan dolayı Yuhanna, Sinoptik İncillerde İsa için tercih edilen insanoğlu gibi kavramlardan ziyade tanrıoğlu isimlendirmesini kullanmakta ısrarcıdır. Bilal Patacı, *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji: İsa Tasvirinin Bağlamı ve İnşâsı* (İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021), 234-240; Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 207, 209, 215.

404 Sarıkçıoğlu, *Kanonik ve Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*, 183-185; Fadıl Ayğan, "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri: Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 229, 232.

iddia ederek, Midraş literatüründen[405] bir delil getirmektedir. Söz konusu pasaja göre Mesih, İbrahim'den, Musa'dan ve tüm meleklerden daha çok övülecek ve yüceltilecek ve onun konumu hepsinden yüksek olacaktır.[406] Buradan hareketle peygamberlerden ve meleklerden daha yüksek bir mevkiye layık olan birinin insan değil yalnızca Tanrı olan İsa olabileceğini iddia etmektedir. Moşe ben Nahman ise, diğer semâvî varlıklardan üstün olma hâlinin yalnızca Mesih'e has olmadığını, bu minvalde Talmud'da 'sadık' kimselerin de görevli meleklerden daha seçkin ve daha üstün bir statüde yazıldıklarını[407] ifade etmiş ve bu iddiasına Midraşlardan da delil getirmiştir. Zira bu literatürde peygamberlerin meleklerden daha yüksek mertebede olduklarına dair kayıtlar bulunmaktadır. Söz gelimi, bir Midraşta Musa'nın bir meleğe 'Benim oturduğum yerde senin ayakta durmana bile müsaade yoktur' dediği yazılıdır.[408] İbn Meymun'a göre Mesih bile Musa'dan daha aşağı bir üstünlüğe sahiptir. Mesih hikmet bakımından Süleyman'dan daha yükse mertebede olsa da peygamberlik bakımından Musa'ya yakındır denilmektedir.[409] Dolayısıyla pasajda geçen Mesihî anlatıma sırf meleklerden ve peygamberlerden üstünlüğü üzerinden insanüstü bir rol biçmek ve o rolü de yalnızca İsa'ya vermek kısır bir bakış açısının ürünüdür. Bununla birlikte Moşe ben Nahman'a göre, Mesih ilâhî plandaki rolü nedeniyle zaten peygamberlerden ve sadıklardan daha üstün olacaktır/olmalıdır. Çünkü kendisinden beklenilenler de o ölçüde büyüktür. Mesih İsrailoğulları'na hükmeden Papa'ya ve diğer milletlerin hükümdarlarına halkını serbest bırakmasını emredecek güçte olmalı, muazzam mucizeler gerçekleştirmeli ve hatta Roma'yı yok edecek kudrette olmalıdır.[410]

Barselona Münazarası'nın bir başka oturumunda Mesih'in ilâhî/beşerî tabiatı hakkında bir tartışma daha yapılmıştır. Moşe ben Nahman, Mesih'in insanî tabiatta olması gerektiğini öne sürerken, Pablo'nun daha önce kullanmış olduğu Rabbi Moşe ha-Darşan'a ait bir midraştan örnek vererek Mesih'in güç yetiremediği şeyler olduğunu,

---

405 Yalkut Yeşaya 476. Nachmanides, *Writings of The Ramban*, 2/745.

406 Bu ifadenin, Şimon ha-Darşan'a (13. yüzyıl) atfedilen bir Midraşa (yaygın adıyla Yalkut) ait olduğu düşünülmektedir. Tanah'ın pek çok pasajını ele alarak hazırlanmış olan bu literatür, her ne kadar büyük bir kısmı günümüze ulaşamamış olsa da midraşlar hususunda önemli bir başvuru kaynağı olarak düşünülmektedir. Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, 291.

407 Babil Talmudu, Sanhedrin 93a.

408 Sifre, Nitzavim, 308. Nachmanides, *Writings of The Ramban*, 2/745.

409 İbn Meymun, Mişne Tora, Hilhot Teşuva, 9:2.

410 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 249, 253; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 309, 310.

dolayısıyla Hıristiyanların iddia ettiği şekilde bir Tanrı olamayacağını iddia etmiştir. Söz konusu pasajda İsrail'in günahlarını ortadan kaldırmak için acı çekmesi gerektiği Mesih'e bildirilmekte ve o da bu acı çekme eylemini bir şartla kabul edeceğini söylemektedir. Söz konusu şart ise kendi dönemine kadar ölmüş olan bütün insanlığın o süreçte diriltilmesidir. Moşe ben Nahman'a göre Mesih'in öne sürmüş olduğu bu şart onun iki husus üzerindeki acziyetini gözler önüne sermektedir. İlki İsrail halkını kurtarma noktasında tek başına yeterli olmadığı ve yalnızca bir aracı olduğudur. İkinci husus ise insanları diriltme gücünün bulunmaması ve bunu Tanrı'dan dilemesidir. Moşe ben Nahman'a göre bu iki sebep Mesih'in Tanrı olmadığının ve olamayacağının, fânî olduğunun göstergesi olarak yeterlidir.[411]

Barselona Münazarası'nın sonlarına doğru Moşe ben Nahman, Mesih'in tanrısal bir varlık olmadığı ve dolayısıyla İsa'nın da Mesih olamayacağı hususunda ısrarcı iken, Pablo ona Tanah'ta (Hıristiyanlara göre Eski Ahit'te) peygamberlerin yazılarında bahsi geçen Mesih'in insan mı yoksa Tanrı mı olduğu sorusunu yöneltmektedir. Moşe ben Nahman, Pablo'nun Tanrı olan İsa'nın gerçek Mesih olduğuna dair iddiasını sağlam delillerle çürütmüş olduktan sonra bu sorunun sorulmasını anlamsız bulmuştur. Fakat münazaraya sıklıkla müdahale eden ve yönlendirme yetkisi bulunan Kral I. James'in ısrar etmesi üzerine soruyu cevaplamak durumunda kalmıştır.

Moşe ben Nahman'a göre Tanah'ın çeşitli yerlerinde de yazdığı üzere Mesih bir erkek ve bir kadından doğacak bir oğuldur, dolayısıyla fânîdir. Bu noktada iki türlü delil getirmektedir. İlk olarak Moşe ben Nahman, normal yollarla dünyaya gelen bir oğul olmasına istinaden, Yaratılış kitabında geçen 'Şilo gelinceye kadar krallık asası Yehuda'dan ayrılmayacak' (49:10) ifadesini delil olarak sunmaktadır. Burada geçen Şilo[412] kelimesine 'onun oğlu' anlamını vermektedir ve bu oğul Hıristiyanların iddia ettiği şekilde Tanrı'nın Ruhu ya da buna benzer bir şeye karşılık gelmemektedir. Basit anlamıyla bir ölümlünün oğlu olduğuna işaret etmektedir. Mesih'in ilâhî bir tabiatı

411 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 257, 258; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 312-313.

412 Şilo ifadesi hakkında ilerleyen kısımlarda daha detaylı bilgi verilecektir. Fakat bu kelime üzerinde çokça tartışıldığı ve çeşitli görüşler üretildiği bilinmelidir. Bu kelimeyi "şelo (ona ait, soyuna ait)" şeklinde anlayanlar olduğu gibi, Mesih'in çok sayıda adlarından biri olarak, yani özel bir isim (Şilo) olarak yorumlayanlar da mevcuttur. Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 1. Kitap: Bereşit*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), 403, 404.

olmadığına dair diğer bir delili ise, Yeşaya kitabında Mesih için sıklıkla kullanılan 'Yişay'ın kütüğünden yeni bir filiz çıkacak…' (11:1) cümlesidir. Buradaki Yişay Davud'un babasıdır.[413] Dolayısıyla kutsal bir referansla Mesih'in, Yişay'ın ve Davud'un soyundan bir kişiden (kadın ya da erkek) olması/doğması beklenir. Moşe ben Nahman'a göre burada kastedilen bir insan ve erkek olmak zorundadır. Bu kişinin bir erkek değil de bir kadın olduğu düşünülse bile, yine de bu kişi krallığı almaya layık olamayacaktır. Çünkü Talmud'a göre oğulun olduğu durumlarda hak ve miras hakkı önceliği kadınlara ve çocuklara değil, yalnızca oğula aittir.[414] Davud'un da *tüm yaşamı boyunca* bir oğlu/oğulları olduğuna göre[415], Mesih'in bu oğullardan birinin soyundan doğduğunu/doğacağını ve onun da bir ölümlü olacağını kabul etmek gerekmektedir.[416]

Burada şu hususa da işaret etmek gerekir. Yeşaya kitabında geçen söz konusu pasaj her ne kadar Davud soyundan gelmesi beklenen Mesih'e yorulmuş olsa da hakikatte bu metnin Kral Hizkiya'ya işaret ettiği düşünülmektedir. Bu iddiaya delil mahiyetinde Talmud'daki en dikkat çekici Mesih bahislerinden olan Rabbi Hillel'in İsrailoğulları'nın Mesih haklarını Kral Hizkiya zamanında kaybettikleri ve artık onlara Mesih gelmeyeceği yönündeki ifadesi (Babil Talmudu, Sanhedrin 98b) sunulmaktadır.[417] Araştırmamıza konu olan münazaraların hiçbirinde Rabbi Hillel'in Mesih'in artık gelmeyeceğine dair bu cümlesine yer verilmemiş olması oldukça dikkat çekicidir.

Tartışmanın ilerleyen kısımlarında Pablo, Mesih'in ilâhî tabiatlı olmasına ilişkin Mezmurlar'dan bir delil getirmektedir. Söz konusu pasajda Davud'un "Rab, *efendim*e[418] 'Ben düşmanlarını ayaklarının altına serinceye dek sağımda otur' diyor"[419] şeklindeki ifadesinden hareketle Pablo hem Tanrı'nın sağında oturmaya layık görülen kişinin tabiatını hem de Davud'un Tanrı dışında kime *efendim* diyebileceğini sorgulamaktadır. Pablo'nun iddiasına göre Tanrı'nın sağına oturmaya layık kişinin yine Tanrı gibi bir varlık olması gerekir. O hâlde bu kişi bir Tanrı ve dolayısıyla İsa'dır. Buna ilave olarak

413 I. Samuel 16:19; Rut 4:17.
414 Babil Talmudu, Bava Batra 115b.
415 Davud'un oğulları için bk. I. Tarihler 3:1-9.
416 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 264, 265; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 316, 317.
417 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 149.
418 Günümüz çevirilerinde "Rab, Rabbime.." şeklinde tercüme edilmektedir.
419 Mezmurlar 110:1.

Davud gibi önemli bir şahsın kendisi gibi bir insan yerine tanrısal bir varlığa *efendim* demesi de daha makûldür. Bu noktada Kral, Pablo'nun bu yaklaşımını çok beğendiğini söylemiş ve kendisi de bu fikri destekleyici türden ilaveler yapmış ve Davud'un kendi soyundan olan bir insana *efendim* diye hitap etmesinin uygunsuz olacağını iddia etmiştir. Çünkü Kral kendisinin de oğlu ve torunu gibi soyundan gelenlere *efendim* diye hitap etmek istemeyeceğini, aksine onların kendisine *efendim* demesini beklediğini dile getirmiştir. Dolayısıyla Davud da kendi soyundan gelen bir insana böylesine büyük bir paye vermemelidir. Moşe ben Nahman ise Pablo'nun Mezmurlar'dan getirdiği bu delilin, geçmiş yıllarda da sıklıkla Hıristiyanlar tarafından dile getirildiğini belirtmiş ve Kral'ın Pablo hakkındaki olumlu imajını zedelemek istemiştir. Fakat yine de Kral bu soruya cevap vermesi konusunda ısrarcı davrandığı için konuya açıklık getirmek zorunda kalmıştır.[420]

Moşe ben Nahman'ın da ifade ettiği gibi Pablo'nun sorusu ve argümanı ilk defa ortaya atılmış bir iddia değildir. Matta ve Markos İncillerinde[421] İsa ve Ferisiler arasında da Mezmurlar'da geçen ifadenin gündeme geldiği bir konuşma geçmiştir. Ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte her iki İncil'de de İsa, Ferisilere Mesih'in kimin oğlu olduğunu sormakta ve onlardan Davud oğlu cevabını almaktadır. Bunun üzerine İsa, Mezmurlar'daki "Rab, *efendim*e 'Ben düşmanlarını ayaklarının altına serinceye dek sağımda otur' diyor" ifadesinden hareketle Davud'un kendi oğlu için efendi/Rab ifadesini nasıl kullanabileceğini sormuştur. İsa'nın bu sorusu üzerine Ferisiler diyecek bir şey bulamamış ve hatta İsa'ya artık kimse soru sormaya cesaret edememiştir.[422]

Moşe ben Nahman, tartışma içerisinde meseleyi Mezmurlar kitabının yazılış üslubu açısından ele almıştır. Onun iddiasına göre, Mezmurlar'ın müellifi Davud'dur;[423] fakat o bu pasajları Kutsal Ruh'un yardımıyla yazmıştır, kendisi söylememiştir. Çünkü

---

420 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 265; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 317.

421 Matta 22: 41-45; Markos 12: 35-37.

422 Novenson, "Whose Son Is the Messiah?", 72.

423 Mezmurlar'ın derleyicisinin Davud olduğu konusunda ısrarcı olunmakla birlikte çeşitli yazarlar (Musa, Kral Süleyman, Asaf, Heman gibi) tarafından yazıldığı bilinmektedir. Yaklaşık olarak 72/73 mezmurun doğrudan Davud'a ait olduğu iddia edilmektedir. Behnat Konutgan vd., "Mezmurlar Kitabı", *Kutsal Kitap Sözlüğü* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), 457; Yusuf Besalel, "Mezmurlar Kitabı", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001).

bu konuda yetkisi yoktur.[424] Davud bu literatürü Levililerin altarın önünde okumaları için yazmıştır. Dolayısıyla kendi ağzından değil de onların ağzına uygun bir şekilde yazıya dökmüştür. Söz konusu pasaj bu gözle okunduğunda, Davud'un Levililerin ağzına uygun olarak metinde kendisinden bahsederken 'ben' yerine 'efendi' kelimesini tercih ettiği anlaşılır. Dolayısıyla 'bana' demek yerine 'efendime' olarak kayda geçirilmiştir. Netice itibarıyla Moşe ben Nahman'a göre Tanrı'nın sağında oturmaya layık olan Davud'dur. Tanrı'nın sağında oturmaktan maksat, Tanrı'nın onu gözeteceği, düşmanlarına galip getireceğidir ve Tanah'ta bunun izlerini bulmak mümkündür. Bu noktada Moşe ben Nahman, sağın sağladığı bu güç sayesinde Davud'un tek seferde sekiz yüz kişiyi öldürebildiğini ifade etmektedir.[425] Dolayısıyla Mezmurlar'da geçen bu ve buna benzer pasajlar, hem Davud'a ve dönemine hem de onun tahtına oturacak olan oğluna/varisine gönderme yapmaktadır. Davud açısından elverişli olaylar ve şartlar onun varisi Mesih açısından da elverişli olacaktır. Ayrıca Davud'un galip gelmesini sağlayacak *sağ* güç, Mesih'in de her daim yanında olacaktır.[426]

Moşe ben Nahman pasajda geçen Tanrı'nın sağında oturmaya layık kişinin her ne kadar Davud olduğunu iddia etse de Hıristiyan geleneğinde erken dönemlerden itibaren söz konusu pasajın doğrudan Davud'un ağzından aktarıldığına ve burada Davud'un kendisinden yüksek mertebede gördüğü Mesih ile Tanrı arasındaki ilişkiyi dışa vuran bir pasaj olduğuna inanılmaktadır. Buna delil mahiyetinde Elçilerin İşleri[427] ve Matta İncili'nden[428] örnekler getirilebilir. Her iki kitapta da Mezmurlar'a atfen Davud'un Tanrı'nın sağında oturacak kişi bakımından kendisinden değil de daha yüce olan bir başka kişiden bahsettiğinin altı çizilmektedir. Barnaba İncili'nde de aynı bakış açısının izini bulmak mümkündür.[429] Hıristiyanlara göre Tanrı'nın sağına oturmaya

---

424 Bu konuda Tevrat'ta hüküm olduğu bildirilmekte ve Yasanın Tekrarı 18:7'ye işaret edilmektedir. Fakat ilgili yerin meseleyi açıklamak için yeterli olmadığı görülmektedir.

425 II. Samuel 23:8. Pasajda Davud'un değil askerinin bunu yaptığı bilgisi bulunmaktadır.

426 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 265, 266; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 317-318.

427 Davud, kendisi göklere çıkmadığı hâlde şöyle der: 'Rab Rabbim'e dedi ki, Ben düşmanlarını ayaklarının altına serinceye dek, sağımda otur.' (Elçilerin İşleri 2:34).

428 İsa şöyle dedi: "O hâlde nasıl oluyor da Davud, Ruh'tan esinlenerek O'ndan 'Rab' diye söz ediyor? Şöyle diyor Davud: 'Rab Rabbim'e dedi ki, ben düşmanlarını ayaklarının altına serinceye dek sağımda otur.' (Matta 22:43-44).

429 Barnaba İncili 12: 10.

layık olan yalnızca İsa Mesih'tir ve onun ilâhî statüsü nedeniyle Davud, İsa Mesih'i *efendim/rab* şeklinde zikretmiştir.[430]

Pablo, Moşe ben Nahman'ın açıklamasıyla tatmin olmamış ve Yahudi âlimlerin de Hıristiyanlar gibi pasajdaki Tanrı'nın sağına oturan kişiyi Mesih'e yorduklarını söylemiştir. Buna delil olarak bir Midraş[431] metninde geçen Tanrı'nın gelecekte Mesih'i sağına, İbrahim'i soluna oturtacağı şeklindeki bir ifadeyi göstermiştir. Bunun üzerine Moşe ben Nahman, kendisinin de aynı şeyi söylediğini, Mezmur'un kısmen Davud'a ama hakikatte Mesih'e işaret ettiğini belirtmiştir. Buna ek olarak, Pablo'nun atıfta bulunduğu kitaptaki ibarenin tamamını gündeme getirerek Pablo'yu kendi argümanıyla eleştirmiştir.[432]

Öncelikle metinde Mesih'in Tanrı'nın sağına oturup kendisinin soluna oturacak olmasına İbrahim'in içerlediğini ve 'soyumdan (oğlumun bir oğlu) biri Tanrı'nın sağına ben ise soluna mı oturacağım?' şeklinde serzenişte bulunduğu ifade edilmektedir. Moşe ben Nahman'a göre, bu Midraştan Pablo'nun argümanını çürütecek dört husus çıkartılabilir. Birincisi, Mesih'in bir insan değil Tanrı olması durumunda İbrahim'in kıskançlık göstermesi de yersiz olacağından sağda oturan kişinin Tanrı olduğunu söylemek makul değildir. İkinci olarak, İbrahim'in bu serzenişinden sağda oturacak kişinin İsa olmadığı da açıkça anlaşılmaktadır, çünkü İbrahim, kızımın oğlu değil de oğlumun oğlu şeklinde ondan bahsetmektedir ve Hıristiyanlara göre İsa, İbrahim'in torunlarından biri olamaz. Üçüncü husus, İbrahim bir insan olarak Tanrı'nın solunda oturabiliyorsa, sağında da bir insanın oturabilmesi gayet makul karşılanmalıdır. Son olarak, söz konusu Midraşı aktaran âlimler İsa'dan yaklaşık olarak beş asır sonra yaşamışlardır ve Midraşta geçen cümlede 'gelecekte' ifadesi geçtiği için, sağda oturacak kişi İsa olamaz.[433] Çünkü kastedilen kişi çoktan gelmiş olan İsa Mesih olsaydı 'gelecekte' değil; 'geçmişte' ya da 'şu anda' Tanrı'nın sağında oturuyor oluşundan bahsedilmesi gerekirdi.

---

430 Alexander E. Stewart, "The Temporary Messianic Kingdom in Second Temple Judaism and the Delay of the Parousia: Psalm 110:1 and the Development of Early Christian Inaugurated Eschatology", *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)* 59/2 (2016), 265.

431 Yalkut Şimoni (remez: 869).

432 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 266; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 317-318.

433 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 266, 267; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 318.

Moşe ben Nahman'ın İbrahim üzerinden getirmiş olduğu bu delil, Hıristiyanlıkta yer alan Tanrı'nın sağının değeri açısından yeterli bir açıklama gibi görünmemektedir. Çünkü Hıristiyanların nezdinde (kadim İsrail geleneğinin de tesiriyle) Tanrı'nın sağı yalnızca onun yanı anlamını değil Tanrı ile aynı yere oturmak, aynı konumda ve özdeş olmak anlamlarını da taşımaktadır.[434]

Diğer münazaralarda olduğu gibi Barselona Münazarası'nda da Hıristiyan cenah çoğunlukla soru soran ve mütehakkim pozisyonunda olduğu için tartışılacak pasajı ve argümanı kendisi belirlemekte ve bunun doğal bir neticesi olarak kendi tezini güçlü kılacak lehte argümanlar seçmektedir. Fakat tıpkı Tortosa Münazarası'nda dünyanın ömrü ve Mesih'in son iki bin yılda geleceğine ilişkin tartışmada olduğu gibi, Barselona'da da Hıristiyan cenahın kutsal metinlerden getirdikleri delil, bu metnin devamı bahis konusu yapılarak kolaylıkla çürütülebilmektedir. Bu tavır, Hıristiyan cenahın yeterince hazırlık yapmadığı/yapamadığı ya da karşı tarafı küçümsediği şeklinde anlaşılabilir. Öte yandan Yahudi konuşmacıların verdiği karşılıklardan, bu tavra hazırlıklı olacak ön bir çalışma yapıldığı ya da geçmişteki polemik geleneğinin tecrübelerinin nesilden nesile düzgün bir şekilde aktarıldığı çıkarımını yapmak mümkündür. Ayrıca Hıristiyan konuşmacıların daha önce sıklıkla dile getirilmiş ve tartışılmış argümanları kullanmaları da meseleye olan yaklaşımlarını gözler önüne sermektedir. Kullandıkları bu metodun, yani daha önce cevabı verilmiş olan soruların gündeme getirilmesi Yahudi tarafın müdafaa gücünü arttırmaktadır. Öncelikle Yahudilerin, verecekleri cevap üzerinde düşünmelerine gerek kalmamaktadır. Bu durum tahmin edilebileceği gibi, basit bir zaman kazanma manevrasından ibaret değildir. Çünkü Yahudiler verecekleri cevapta haklılık elde edebilecek durumda olsalar da kendilerini ve cemaatlerini koruma adına dikkatli bir üslup ve tavır sergilemek durumundadırlar. Dolayısıyla Yahudi konuşmacılar, bir soruya cevap verirken, verecekleri cevabın içerik ve tatmin ediciliğinden ziyade alacakları karşılığı da düşünmek zorundadırlar. Alınacak karşılığın önceden bilinir olması Yahudilere neyi

[434] Elçilerin İşleri kitabında İstefanos'a söyletilen "Bakın, Göklerin açıldığını ve İnsanoğlu'nun Tanrı'nın sağında durmakta olduğunu görüyorum" ifadesinde Mezmurlar'daki pasajdan (110:1) alıntı yapılarak Tanrı'nın sağında oturan kişinin İsa olduğuna işaret edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Stewart, "The Temporary Messianic Kingdom in Second Temple Judaism and the Delay of the Parousia: Psalm 110:1", 265; Aslan, *Zelot*, 216, 217; Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 44, 45.

söyleyip neyi söylemeyecekleri hususunda da kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca bu tavır, tartışmaya orijinal katkı yapmadığı gerekçesiyle karşı taraf üzerinde bir baskı oluşturarak, tartışma esnasında (kısa süreliğine olsa da) bir üstünlük elde edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bununla birlikte Yahudilerin bu kadar derin ve kapsamlı cevap verebilmeleri beraberinde bir şüpheyi de getirmektedir. Daha önce de işaret edildiği gibi, münazara kayıtlarına, bilhassa Tortosa'nın İbranice kaydına, sonradan müdahalelerin olduğu iddiası dikkate alındığı takdirde, Yahudi cevapları ve itirazlarının neden daha başarılı görüldüğü anlaşılabilir. Bu durum müelliflerin, münazara esnasında Yahudilerin zafer kazandığını yapay müdahalelerle kanıtlama gayreti olarak değerlendirilebilir.

Pablo tartışmanın ilerleyen kısımlarında Mesih'in tanrılığına ilişkin Bereşit Raba[435] adlı Midraştan bir başka delil bulduğunu iddia etmiştir. Ona göre Rabbiler, Tanrı'nın ruhunun suyun üzerinde hareket ettiğine ilişkin Tanah ifadesini (Yaratılış 1:2) Mesih'in ruhu olarak yorumlamışlardır.[436] Dolayısıyla buradaki Tanrı'nın ruhunun Mesih olduğu söylendiğinde, bu varlığın insan olmadığı çıkarımının rahatlıkla yapılacağını düşünmektedir. Moşe ben Nahman bu iddiaya karşı çıkmış ve Pablo'yu Midraştaki pasajları düzgün okumadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Çünkü Tanrı'nın ruhunun suyun üzerinde hareket ettiğini yazan pasajda bu ruhun, Tanrı'nın değil, ilk insanın/Adem'in ruhu olduğu yazılıdır.[437] Bununla birlikte, Moşe ben Nahman'a göre suların üzerinde hareket eden bu ruhu Mesih olarak isimlendiren Rabbi Şimon b. Lakiş'in (ö. 275) bu hususdaki görüşünü de ayrıntılı incelemek gerekmektedir. Çünkü Rabbi Şimon b. Lakiş, Yaratılış kitabının ilk kısmında geçen cümleleri[438] geleceğe yönelik bir kehanet olarak düşünmüş ve dört krallık olarak yorumlamıştır. Buna göre Rabbi Şimon b. Lakiş, Tanah pasajlarından da yardım alarak yeryüzünün şekilsizliğini Babil'e, 'boşluk' kısmını Med ülkesine, 'karanlık'ı Grek ülkesine ve 'derinliklerin yüzeyi' kısmını ise Roma İmparatorluğu'na yormuştur. Yaratılış kitabında geçen

---

435 Diğer Midraşların iç düzeninden farklı olarak Kutsal Kitap cümlelerini parça parça yorumlamak yerine Yaratılış kitabını baştan sona sırasıyla yorumlaması noktasında diğer hagadik midraşlardan ayrılmaktadır. Yazarı tam olarak bilinmemekle birlikte 3. yüzyılda yaşamış Rabbi Hoşaya ile ilişkilendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği,* 250-252.

436 Bereşit Raba 2:4.

437 Bereşit Raba 8:1.

438 Yeryüzü şekilsiz (*tohu*) ve boştu (*bohu*), derinliklerin yüzeyinde karanlık vardı; ancak Tanrı'nın ruhu suyun üzerinde hareket halindeydi (Yaratılış 1:2).

sonraki cümleyi, yani Tanrı'nın ruhunun geçtiği bahsi ise Mesih'in ruhu olarak yorumlamıştır. Çünkü Mesih, Tanrı'nın ruhuyla dolu bir şekilde dünyaya gelecektir ve onun gelmesi dördüncü krallıktan sonra olacaktır. Moşe ben Nahman münazaranın kendi tutmuş olduğu kaydında, Pablo'ya yukarıda bahsi geçenleri söylediğini yazmış ve buna münazarada söylemediği bir şey ilave etmiştir. Pablo'ya ve oradakilere Midraşta geçen pasajın gerçek anlamını söylemediğini, bu kısımda Rabbilerin pasajı mecazî boyutta yorumladıklarını kaydetmiştir. Bir bakıma, muhtemel bir literal-mecaz anlam tartışmasına girmemek için pasajı yüzeysel olarak değerlendirmiş ve buradaki asıl amacının Pablo'nun Midraşı okurken düştüğü yöntem hatasına dikkat çekmek olduğunu belirtmiştir.[439] Nitekim başka bahislerde de konusu açıldığı ve sırası geldiği hâlde buna benzer tavırlar takınmış ya da sıkıntı oluşturabilecek gerçekleri söylemekten uzak durmuştur. Bilhassa Mesih'in gelip Roma'yı yok edeceği imalarını içeren Midraşları münazara içinde susarak geçiştirdiği bilinmektedir (bk. Mesih'in Doğmuş Olduğu İddiası).

C) Mesih'in Geliş Vakti

Tanah'ta Mesih konusundaki bilgilerin yetersizliği, Yahudi âlimlerin, Yahudi tarihinde yeri ve izi olan bazı şahıslar ve olaylar üzerinden gelecekte gelmesi beklenen Mesih hakkında bazı çıkarımlar yapmalarına neden olmuştur. Bilhassa geçmişte İsrailoğulları'nın yaşamış olduğu zor dönemlerden kurtulmalarını sağlayan mucizevi durumlar Mesihî dönemde gerçekleşmesi istenen ve beklenen ayrıntılara dönüştürülmüştür. Bu ayrıntıların önem arz ettiği konuların başında da Mesih'in hangi vakitte geleceği meselesi yer almaktadır.[440]

Yahudi âlimlere göre Mesih gelmeden önce dünyanın durumu giderek kötüleşecektir. Genel olarak söylemek gerekirse, Mesih sosyal ve siyasal hayatta adaletsizlikler arttığında ve Tanrı'ya inananların sayısı azaldığında gelecektir.[441] Bununla birlikte Mesih'in gelişi İsrailoğulları'nın tövbekârlığı ve iyi amelleriyle

---

439 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 268, 269; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 319.

440 David Berger, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus", *Cultures in Collision and Conversation: Essays in the Intellectual History of the Jews* (Boston: Academic Studies Press, 2011), 253, 254.

441 Babil Talmudu, Sanhedrin 97a.

doğrudan ilişkili görülmüştür.[442] Babil Talmudu'na göre bütün İsrailoğulları peş peşe iki kez Şabat'ı layığıyla yerine getirirse Mesih gelecek ve kurtuluş gerçekleşecektir.[443] Tanrı'nın Yahudilerin uygunluk durumuna bağlı olarak onun gelişini hızlandırabileceği (bir bakıma geliş tarihini değiştirebileceği) düşünülmektedir.[444] Bununla birlikte Yahudiler hazır olurlarsa Mesih'in gökten bulutlar arasından büyük bir haşmetle geleceğine[445], hazır değillerse ve gerçekten kurtarılmayı hak etmiyorlar ise alçakgönüllülükle bir eşek yavrusu üzerinde[446] ortaya çıkacağına inanılmaktadır.[447]

Midraşlarda Tanrı'nın Mesih'in geleceği ve insanları kurtaracağı vakti tam olarak bildirmeyişine dair birtakım bilgiler yer almaktadır. Öncelikle Mesih'in gelişi Yahudilerin *teşuva*larını (tövbe) yerine getirmelerine bağlı olduğundan, kurtuluşun belli bir zamanı olmadığına inanılmaktadır. Mesih, Tanrı'nın isteklerini tam olarak yerine getirdikleri vakitte gelecektir. Ayrıca Mesih'in geliş vaktinin sıradan insanlar tarafından bilinmesinin, sürgün gibi zorluklarla baş etmede İsrailoğulları'nı zorlayabileceği ve umutsuzluğa düşürebileceğine inanılmaktadır. Çünkü sıkıntılı süreçlerde kurtarıcının yakın ama belirsiz bir tarihte gelip İsrailoğulları'nı kurtaracağına inanmak, uzak ve kesin bir tarihte geleceğine inanmaktan daha caziptir. Bu minvalde, Midraşlarda, Yakup peygambere Mesih'in geliş tarihi bildirildiği hâlde bu bilgiyi oğullarıyla paylaşmasına izin verilmediğinden bahsedilmektedir. Buna gerekçe olarak, Yakup'un oğullarının değil, sonraki kuşakların zayıf imanı nedeniyle yoldan sapmalarından endişe edildiği için Yakup'a izin verilmediği öne sürülmüştür.[448]

Münazaralarda Hıristiyan konuşmacılar Mesih'in geldiği hususunda ısrarcı oldukları için, Yahudi geleneğindeki bu konuyla ilişkili pasajları sıklıkla gündeme getirmişlerdir. Özellikle Talmud referanslı Mesih hesaplamalarını öne sürerek Yahudileri Mesih'in geldiğine ikna etmeye çalışmışlardır. Onların bu argümanlarına değinmeden önce kullandıkları yönteme dair Yahudilerin temel eleştirel yaklaşımını burada vermek yerinde olacaktır. Barselona Münazarası'nda Moşe ben Nahman,

442 Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.
443 Babil Talmudu, Şabat 118b.
444 Yeşaya 60:22.
445 Daniel 7:13.
446 Zekeriya 9:9.
447 Babil Talmudu, Sanhedrin 98a. Eisenberg, "Messiah", 195, 196.
448 Weissman, *Midraş Der Ki (Bereşit)*, 269, 467.

iddiaların kabul edilmesi halinde Talmud âlimlerinin İsa'nın Mesih olduğuna inandığını ve yazılarını ona göre yazdığının da kabul edilmesi gerekeceğini vurgulamaktadır. İsa, II. Mabed döneminde yaşamıştır ve Mabed yıkılmadan önce ölmüştür. Fakat Rabbi Akiva, Rabbi Yehuda ha-Nasi, Rabbi Natan, Rav Aşi ve çağdaşları yani Talmud'un derleyicileri ise II. Mabed'in yıkımından sonraki süreçte yaşamışlardır. Bu noktada Moşe ben Nahman, İsa'dan çok sonra yaşamış; yazarak ya da derleyerek Talmud'a katkı sağlamış Talmud âlimlerinin, bir yandan İsa'yı Mesih olarak kabul ederken öbür yandan Yahudi dininde kalmak konusunda nasıl ısrarcı olabildiklerini sormaktadır. Hakikatte asıl vurgulamak istediği, söz konusu Talmud âlimlerinin inanmadıkları bir şeyi yazma konusundaki Pablo'nun ısrarcı tavrıdır. Üstelik bu şahısların Yahudi olarak öldükleri ve hatta onları okuyanların da İsa'nın Mesih'liğine iman edip Hıristiyanlığa geçmedikleri bilindiği hâlde böyle bir iddia nasıl ortaya atılabilir? Moşe ben Nahman'ın bu sorusuna Pablo'nun doğrudan bir cevap vermediği, Moşe ben Nahman'ı tartışmadan kaçmak ya da uzaklaşmak için laf kalabalığı yapmakla suçladığı anlaşılmaktadır.[449] Moşe ben Nahman'ın temelden yaptığı bu itirazından netice alamadığı bellidir, çünkü Pablo bu konudaki iddia ve ısrarını sürdürerek tartışmaya yön vermeye devam etmiştir.

1) Mesih'in Geliş Vaktinin Hesaplanması

Yahudilerin asırlar boyunca Mesih'in gelişini özlemle beklemeleri, çeşitli dönemlerde onun geleceği vakte ilişkin tahminlerin yapılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Yahudi âlimler bu hususta birtakım hesaplamalar yaparak Mesih'in geleceği vakti tahmin etmeye çalışmışlardır. Beklenen süre dolduğunda ve Mesih gelmediğinde ise inanırlar hayal kırıklığına uğramışlardır. Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı dönem dönem dünyanın sonuna ve Mesih'in geleceği vakte ilişkin tahmin ve hesaplamalar yapmanın yersiz ve hatta tehlikeli olduğu düşünülmüş ve yapanların Tanrı katında lanetleneceklerine ilişkin ibarelere Talmud'da yer verilmiştir.[450] Fakat bu yasağın da yeterince etkili olmadığı açıktır. Çünkü bu yasağın varlığına rağmen dünyanın sonuna ve Mesih'in geliş vaktine dair hesaplamalar yapılmaya devam edilmiştir. Yahudilere

---

449 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 244, 245; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 303-304.

450 Günlerin sonunu hesaplayanların ruhları/kemikleri yok olsun. Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.

göre, bu durum Talmud hükmünün yok sayıldığını değil, belli kurallar ölçütünde bu yasağın esnetilebileceğini göstermektedir.[451]

Moşe ben Nahman eserinin (*Sefer ha-Geula*/Kurtuluş Kitabı), Mesih'in geliş vaktine ilişkin Daniel pasajlarını ele aldığı bölümünde bu yasak konusuna özellikle değinmiştir. Rabbilerin Talmud'da geçen bedduayı, insanların Mesih'in geleceğine ilişkin inançları zedelenmesin diye yaptığını iddia etmiştir. Ona göre Rabbiler, olası tarihlere ilişkin hesap yapmaktan ziyade bu tahminlerin yeterince bilgi sahibi olmayan sıradan insanlara aktarılmasının yasaklandığına dikkat çekmek istemiştir. Hem bu bakış açısıyla hem de Moşe ben Nahman'ın yaşadığı zaman açısından bedduanın kapsadığı tarihin[452] dışına çıkılmış olmasından dolayı, kendisinin ve kendi döneminde yapılan tahminlerin bu bedduayla muhatap olmadığını ifade etmektedir. Üstelik (kendi döneminde) doğru kaynaklar kullanılarak yapılan/yapılacak bu tarz tahminlerin geçmiştekinin aksine insanlara yeni bir ümit kapısı olacağı kanaatini de taşımaktadır.[453]

Bahsi geçen bu ve buna benzer çıkarımlar neticesinde özellikle Orta Çağ'da pek çok Yahudi âlim Mesih'in geleceği tarih hakkında bazı tahminlerde bulunmuştur. Raşi'ye (ö. 1105) göre Mesih, 1352 yılında ya da 1478 yılında gelecekti. Yakın geçmişinde çok sayıda sahte Mesih hareketleri çıkmış olan ve kendini Talmud'daki yasağa rağmen hesaplama yapmaktan alıkoyamayan İbn Meymun'un (ö. 1204) Mesih'i beklediği tarih 1210 yılıydı. Moşe ben Nahman'a (ö. 1268) göre ise 1403 yılında Mesih dünyaya teşrif edecekti.[454] Bu tahminî hesaplara rağmen, Yahudi âlimlerin, belirledikleri tarihlere ilişkin bir kesinlik iddiasında bulunmadığı ve bu çabanın Mesih'in gelmesine ilişkin insanî bir arzunun dışa vurumu olduğu düşünülmektedir.[455]

Dünyanın sonuna ve Yahudilerin içerisinde bulundukları zorluklardan kurtuluşuna ilişkin yapılab hesaplama ve tahminler genel hatlarıyla beş yöntem üzerinde yoğunlaşmıştır. İlk yöntemde, daha önce değinildiği üzere, Daniel kitabındaki eskatolojik ifadeler ve sayısal veriler kullanılmaktadır. İkinci yöntemde Daniel kitabı

---

451 Margaret Jacobi, "'In Its Time I Will Hasten It': Messianic Speculation in the Babylonian Talmud, Sanhedrin 96b-99a", *European Judaism: A Journal for the New Europe* 40/1 (2007), 116, 117; R. J. Zwi Werblowsky, "Yahudi Mesihçiliği", *Mesihi Beklerken; Mesihçi ve Millenarist Hareketler*, ed. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 55.

452 Bu tarihsel bölümlemeye dair ilerleyen kısımlarda ayrıntılı bilgi verilecektir.

453 Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 226, 227.

454 Patai, *The Messiah Texts*, 55.

455 Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 226, 227.

kadar olmasa da Tanah'ın içerisindeki ahir zamana ilişkin veriler ve işaretler içeren diğer kitaplar referans olarak kullanılmaktadır. Üçüncü yöntem, bir kaynaktan ziyade Yahudilerin daha önceki sürgün dönüşü hikâyelerinden (Mısır'daki esaretten kurtuluş ve Babil sürgünü gibi) esinlenerek yapılan hesaplama girişimleridir. Neticede Tanrı Yahudiler için geçmişte zorlu dönemlerden sonra bir çıkış yolu bahşettiği gibi, sonraki süreçlerde de benzer ilâhî yardımlar gelecektir. Dördüncü yöntem Yahudilerin asırlar boyunca kullanmış oldukları *Gematria* sistemidir. Harflerin sayısal karşılıkları üzerinden Kutsal Kitap cümlelerine görünenden farklı bir yorum kazandırılmaktadır.[456] Son yöntem ise astrolojik ölçümlerle Mesih'in geliş vaktini hesaplamaktır.[457]

Talmud'da Mesih'in geleceği vakit hususunda beş açık işaretten bahsedilmektedir. İlki dünyanın ömrünün altı bin yıl olacağına ve Mesih'in son iki bin yılda geleceğine dair işarettir.[458] İkinci pasajda Mabed'in yıkımından dört yüz yıl sonra, bin dinarlık bir arazi bir dinara teklif edilse bile, yine de alınmaması gerektiği yazılıdır. Çünkü o vakit dünyevî pek çok hesabın sona ereceği ve bütün malların gerçek sahiplerine iade edileceği kurtuluş dönemine karşılık gelmektedir.[459] Üçüncüsü yine aynı pasajda geçen dünyanın yaratılışından 4231 yıl sonrasında yine aynı arazi satın alma teklifinin benzer gerekçeyle reddedilmesi hususundadır.[460] Dördüncü pasajda yaratılıştan 4291 yıl sonra Mesihî çağın başlangıcı olan bir savaş dönemine girileceği yazılıdır.[461] Sonuncu pasaj ise peygamber Eliyahu'dan nakille dünyanın ömrünün seksen beş jübile olacağına ve son jübilede Mesih'in geleceğine[462] ilişkin ifadedir.[463] Çalışma içerisinde ele alınan münazaralarda söz konusu beş hesaptan yalnızca ikisine (1 ve 5 numaralı pasajlar) işaret edildiği için araştırmamızda bu iki Talmud pasajı ele alınacaktır.

Tortosa Münazarası'nda Rabbi Matithia, Mesih'in gelmiş olduğuna dair Talmud delilleri bulmaya çalışan Geronimo'ya yine Talmud'da karşıt deliller bulunduğunu

---

456 Ayrıntılı bilgi için bk. Joseph Dan, "Numerology (Gematria)", *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, ed. Judith R. Baskin (Cambridge University Press, 2011).
457 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 181; Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, 243-259.
458 Babil Talmudu, Sanhedrin 97a.
459 Babil Talmudu, Avoda Zara 9b.
460 Babil Talmudu, Avoda Zara 9b.
461 Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.
462 Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.
463 Berger, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism", 261, 262.

hatırlatmakta ve onu bu argümanları görmezden gelmekle suçlamaktadır. Bu doğrultuda daha önce bahsi geçtiği üzere Talmud'daki en çarpıcı örnek '(günlerin) sonunu hesaplayanların ruhları/kemikleri yok olsun'[464] şeklindeki ifadedir. Yahudi geleneğinde sıklıkla kullanılmış olan bu pasajı münazaraya iştirak edenlerden biri olan Papa da defalarca kez duymuş fakat manasını çözememiştir. Kendisine sorulması üzerine Rabbi, pasajı ayrıntılı bir şekilde açıklamaya girişmiştir. Söz konusu pasajda, Mesih'in geleceği vakti yalnızca Tanrı'nın bilebileceğinden ve bunu peygamberlerinden ve diğer insanlardan sakladığından hareketle onun geleceği vakte ilişkin tahmin yürütmenin küfür sayıldığı, bu yasağa rağmen hesaplama yapanların ise lanetleneceği anlatılır. Bu yasağın hem inanç boyutunda hem de pratikte bazı durumları engelleme amacıyla tesis edildiğinin altı çizilir. Zira Mesih'in gelişiyle ilgili bir tahminde bulunulduğunda, Mesih'in o tarihlerde gelmemesi, inanç açısından kırılmalara sebep olabilir ve insanların kurtuluşa dair umut ve beklentilerini zedeleyebilir. Ayrıca kötü niyetli insanların Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkmalarına ve kitleleri peşinden sürüklemelerine de zemin hazırlayabilir. Bundan dolayı, Tanrı'nın peygamberlerinden ve tüm insanlıktan gizlemiş olduğu bir şeyi basit bir tahmin ve akıl yürütmeyle bulmaya çalışmak Tanrı'ya karşı işlenmiş büyük bir günah sayılır ve karşılığı da Tanrı'nın lanetine uğramaktır.

Rabbilerin yapmış oldukları bu izaha hiddetlenen Papa, böyle bir şeyi söylemeye cüret ettikleri için Talmud âlimlerini aptallıkla suçlamış ve onlara Daniel peygamberi hatırlatmıştır. Çünkü o da dünyanın sonuna ilişkin tahminlerde bulunmuş ve hesaplamalar yapmıştır. Bu söylem gereği Daniel de günahkâr sayılacaktır. Bunun üzerine Don Vidal, Talmud pasajında (Babil Talmudu, Sanhedrin 97b) geçen *mehaşev* ifadesinin İbranicedeki karşılığının hesap yapan ya da hesap ve tahmin yoluyla bir neticeye varan anlamına geldiğini belirtmiştir. Ona göre peygamber ya da Kutsal Ruh aracılığıyla konuşan bir kimse için bu ifade kullanılamaz. Çünkü bu kimseler ilâhî bir güçle/vahiyle desteklenmişler ve kendi akıllarıyla yapacakları tahmin ve hesaplamaya ihtiyaç duymamışlardır. Dolayısıyla buradaki *mehaşev* ifadesi sıradan insanlar için kullanılmış olmalıdır. Kayıttan Papa'nın bu açıklamayla ikna olduğu anlaşılmaktadır.[465]

---

464 Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.

465 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 96, 97; Maccoby, *Judaism on Trial*, 176, 177.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Talmud'daki yasağa rağmen yine de Mesih'in geleceği vakti hesaplamaya çalışan Yahudi bilginler ve çeşitli çıkarımlarla bu yasağı geçersiz sayanlar olmuştur. Bu noktada iki farklı tavır olduğu düşünülmektedir. İlki, Talmud metninin, Mesih'in gelişine dair tahminde değil de hesaplama yaparken tercih edilen yöntemi yasakladığını düşünen Yahudi bilginler, yasaklı olmayan yöntemi kullanarak Mesih'in geliş vaktinin hesaplanabileceği iddiasındadırlar. Bazılarına göre büyü ve sihir gibi yöntemler kullanılmadan da tahmin yürütmek mümkündür. Bununla birlikte bir Yahudi âlime göre astrolojik ölçümlere dayalı tahminde bulunmak yasakken diğer bir âlimin kendi hesaplamalarında rahatlıkla bu yöntemi kullandığı gözlenebilmektedir. Dolayısıyla bu noktada bütün Yahudilerin hemfikir olduğu bir izahın olmadığı anlaşılmaktadır.

Talmud'daki yasağa ilişkin diğer bir tavır ise bu yasağın belli bir döneme işaret ettiği ve o dönem bittikten sonra yasağın geçersiz olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre Mesih'in geliş vakti ve dünyanın ömrüne ilişkin üç ayrı dönem söz konusudur ve bu dönemlerin ilkinde Mesih'in gelmesi mümkün değildir. Bu dönemde hesaplama yapan kişi beyhude çaba sarf edecek ve Mesih de gelmeyeceği için muhtemelen fitneye sebep olacaktır. Dolayısıyla Talmud'daki yasak ve lanetleme, bu süreçte hesap yapan kişiler için söylenmiştir. Daha sonraki ikinci dönem Yahudilerin durumuna bağlı olarak Mesih'in gelmesinin ihtimal dâhilinde olduğu dönemdir. Üçüncü dönem ise Mesih'in her hâlükarda geleceği dönemdir. Dolayısıyla Mesih'in gelme ihtimalinin olduğu dönemler olduğundan son iki dönem hesaplama yapmak yasak değildir.[466]

Hıristiyan literatüründe de Mesih'in geleceği vaktin bilinemeyeceğine vurgu yapılmaktadır. Matta İncili'ne göre (24:36-42) Mesih aniden gelecektir ve onun geliş vaktini (İsa'nın ikinci gelişi) kendisi dâhil kimse bilemez. Bunu bilecek olan yalnızca Baba Tanrı'dır. Geleceği vakit bilinemez olduğundan hazırlıksız yakalanmamak için onu her daim beklemek gerekir. Bununla birlikte Luka İncili'nde (21:9) bu vaktin hemen gelmeyeceği ve bu gecikme nedeniyle 'ben İsa Mesih'im' iddiasıyla bazı kişilerin ortaya çıkıp inananları aldatmaya çalışacağı bizzat İsa tarafından

466 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 179, 180.

belirtilmiştir.[467] Bu açıdan bakıldığında sahte Mesihlik meselesi hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların ortak endişelerinden biridir.

Netice itibarıyla Mesih'in gelişi hususunda Talmud geleneğinde bir netlik olmadığı anlaşılmaktadır. Genellikle birbiriyle çelişen izahlar, Tanrı'nın Mesih'in gelişi hususunda belirsizliği özellikle murad etmiş olmasına dayandırılmıştır. Bununla birlikte Talmud, içerdiği çelişkilerle okuyucuyu bir soru labirentinin içine atmaktadır. Mesih'in geleceği vakit hesaplanmalı mı, hesaplanmamalı mıdır? Mesih'in gelişi iyi amellere ve tövbeye mi bağlıdır, yoksa geliş tarihi değişken olmayıp yalnızca Tanrı'nın iradesiyle mi ilgilidir? Mesih, dünya hayatı iyiye doğru gittiğinde mi ya da tam aksine şartlar kötüleştiğinde mi gelecektir? Özelde Talmud'un ve genel itibarıyla Yahudi geleneğinin bu sorulara verdikleri cevapların oldukça çeşitli olduğu görülmektedir.[468]

2) Mesih'in Geliş Vaktine İlişkin Peygamber Eliyahu'nun Verdiği Haberler

Talmud'da Mesih'in geliş vaktine dair işaretler içeren diğer bir pasaj Eliyahu ile ilgili bahiste geçmektedir. Peygamber Eliyahu, Tanah'ta çeşitli şekillerde anılmaktadır. Dul bir kadının ölmüş oğlunu hayata döndüren bir peygamber[469] olmanın yanı sıra, kendisini yakalamak üzere görevlendirilen askerlerin yok edilmesi için Tanrı'dan ateş indirmesini isteyen[470], Baal peygamberlerini yakalatıp kendi elleriyle öldüren sert mizaçlı bir peygamber olarak resmedilmektedir.[471] Özellikle akıbeti açısından diğer peygamberlerden ayrılmakta ve Eliyahu'nun bir kasırgayla göğe alındığı ve ölmediği bildirilmektedir.[472] Eliyahu, Krallar kitabında[473] Tanrı'ya iman ve dine hizmet açısından gayretli biri, Malaki kitabında[474] ise dünyanın sonu geldiğinde Tanrı'nın yeryüzüne göndereceği kişi olarak zikredilmektedir.[475]

---

467 İbrahim Sarmış, *Hz. İsa ve Mesih İnancı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 109.
468 Jacobi, "In Its Time I Will Hasten It", 116, 117.
469 I. Krallar 17:21-22.
470 II. Krallar 1:9-12.
471 I. Krallar 18:40.
472 II. Krallar 2:11.
473 I. Krallar 17, 18 ve 19.
474 "Rabb'in büyük ve korkunç günü gelmeden önce size Peygamber Eliyahu'yu göndereceğim." (Malaki 4:5).
475 Kristen Lindbeck, *Elijah and the Rabbis: Story and Theology* (New York: Columbia University Press, 2010), XI; Eliyahu'ya dair geniş bilgi için bk. Yusuf Besalel, "Eliyau", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001); Ömer Faruk Harman, "İlyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

Eliyahu hakkındaki en ayrıntılı kaynaklar Babil Talmudu, Kudüs Talmudu ve Pesikta de Rav Kahana[476] adlı midraştır. Kudüs Talmudu'nda Eliyahu, Tanah'takine benzer şekilde daha insanî bir görünüm arz ederken, Pesikta de Rav Kahana'da mucizeleriyle ön plana çıkmış olan, doğaüstü bir varlık olarak resmedilmektedir. Eliyahu'ya ilişkin en fazla malumat Babil Talmudu'nda yer almaktadır. Bu literatürde Tanrı ile insanlar arasındaki bir aracı, hahamların doğru ve yanlışlarını gösteren bir otorite, gök ve yer arasında seyahat etme özgürlüğüne sahip, dolayısıyla insanlar için yeryüzüne yardıma gelebilen yarı melek yarı insanvarî bir varlık konumundadır. Bunların yanı sıra ilk kez Babil Talmudu'nda Eliyahu'dan Mesih'in müjdeleyicisi olarak bahsedilmektedir.[477] Bu noktada Malaki'deki pasajla bir benzerlik söz konusudur. Bir anlamda hem Malaki hem de Babil Talmudu açısından Eliyahu'nun göğe alınışı sonraki misyonu için gerekli, yeterli ve anlamlı görünmektedir. Tanah, Talmud ve Midraş literatüründeki bilgiler neticesinde Rabbani gelenekte Eliyahu dünyanın sonunun habercisi, yaşayan bir otorite ve insanlara her an yardımcı olabilecek bir figüre dönüşmüştür.[478] Buna ilave olarak Yahudi geleneğinde Orta Çağ'dan itibaren Pesah Sederi'nde ve bazı kutsal mekânlarda kendisine yer verilmeye başlanmıştır.[479] Pesah akşamında masada kendisine bir yer ayrılmakta ve evin kapısı onun için açık bırakılmaktadır. Böylece Eliyahu'nun bir Pesah gecesi kapıdan gelip Mesih'i müjdeleyeceğine inanılmaktadır.[480]

Talmud'dan önceki kaynaklarda geçmemiş olsa da Eliyahu'nun Mesihî çağ geldiğinde/kurtuluş vaktinde Mesih'in kim olduğunu ilk kendisinin bileceğine ve

---

476 *Pesikta de Rav Kahana*, Filistin bölgesinde yazıldığı düşünülen vaazlar şeklinde hazırlanmış bir Midraştır. En eski Midraş olduğuna dair birtakım tartışmalar vardır. İki versiyonu bulunmaktadır. İlki 5. ve 7. yüzyıllar arasında oluşturulduğu düşünülen *Pesikta de Rav Kahana*'dır. İkincisi ise hem bu nüshadan hem de bir başka Midraştan (Tanhuma) derlenerek hazırlanan Pesikta Rabati'dir. Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, 264, 265.

477 Eliyahu'yu Mesih'in müjdecisi rolünde bekleme fikrinin Hıristiyan geleneğinden etkilenme sonucunda ortaya çıktığına dair eleştiri ve tartışmalar için bk. Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 246, 247.

478 Lindbeck, *Elijah and the Rabbis*, IX, XII, 46.

479 Yahudilikte Hamursuz Bayramı olarak da bilinen Pesah'ta özellikle Eliyahu için masaya bir bardak şarap koyulur ve onun Yahudileri kötülükten koruyacağına inanılır. Benzer şekilde sinagoglarda *Brit Mila* için Eliyahu Sandalyesi (*Kise Eliyahu*) bulundurulmakta ve peygamber Eliyahu yaşamın pek çok anına ortak edilmektedir. Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2018), 19, 96; Ayrıntılı bilgi için bk. Moşe Farsi, *Pesah Agadası* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2008).

480 Şevket Özcan, "Yahudilikte Pesah (Fısıh) Bayramı: Ritüeller ve Semboller Bağlamında Fenomenolojik Bir İnceleme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1212.

gelişini (bir ya da üç gün öncesinden) herkese müjdeleyeceğine inanılmaktadır.[481] Bununla örtüşür şekilde Talmud'da Mesih'in geleceği tarih hususunda Eliyahu'nun birtakım hesaplama ve tahminlerinden bahsedilmektedir. Tarihî kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla Mesih'i halka müjdeleyecek olan kişinin, Mesih'in geleceği tarihi tahmin etmedeki cüreti ve isabet ettirme imkânı oldukça makul karşılanmıştır. Çünkü Mesih hakkında konuşulan pek çok bahiste özellikle de Talmud ve Midraş literatüründen hareketle Eliyahu'ya ve sözlerine yer verilmektedir. Bu vesileyle Barselona ve Tortosa Münazaraları'nda Eliyahu'nun Mesih'in gelişiyle ilgili ifadelerine sıklıkla değinilmiştir.

a) "Dünyanın Ömrü Altı Bin Yıldır. Mesih Son İki Bin Yılda Gelecektir"

Talmud'da peygamber Eliyahu'dan nakille dünyanın ömrünün altı bin yıl olacağı; ilk iki bin yılın kaos, ikinci iki bin yılın Tora ve son iki bin yılın ise Mesih zamanı olacağı yazılıdır.[482] Eliyahu'dan nakledilen bu hesap, Mesih'in gelişine dair yapılan tarih tespiti girişimlerinden en uzun geçmişe sahip olandır. Araştırmacılar bu tarz bir hesap türünün ilham kaynağının ne olabileceği konusunu incelemişler ve çoğunluk itibarıyla yaratılışın altı günde tamamlanmasından[483] ilham alınarak böyle bir hesap yapıldığına kanaat getirmişlerdir.[484]

Tortosa Münazarası'nda Geronimo, Talmud'daki pasajdan hareketle kastedilen son iki bin yıllık sürece girildiği için Mesih'in geldiğini ve onun da İsa olduğunu iddia etmiştir.[485] Yahudi temsilcilerden Don Vidal ben Benvenista ise Geronimo'yu Talmud'dan kendi lehine olan kısmı alıp, aleyhine olan kısmı dışarıda bırakmakla suçlamış ve pasajın devamını gündeme getirmiştir. Pasajın devamında günahların çokluğundan dolayı ilk dört bin yılın geçtiği fakat Mesih'in hâlâ gelmemiş olduğu ve dolayısıyla Mesihî döneme ait bu yılların o olmadan yaşanmak zorunda kaldığı yazılıdır.[486] Geronimo ise Don Vidal'in okuduğu kısmı, bilhassa 'günahların çokluğu yüzünden' ifadesini sonradan gelen Talmud âlimlerinin metne eklediğini, hâlbuki kendi

---

481 Ayrıntılı bilgi için bk. Patai, *The Messiah Texts*, 131, 132, 137, 138; Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 244-249.

482 Babil Talmudu, Sanhedrin 97a.

483 Yaratılış 1:1-31.

484 Berger, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism", 262.

485 Tortosa Münazarası'nın Latince kaydında Talmud'daki altı bin yıla ilişkin pasaj hakkında tartışıldığı bilgisi mevcuttur. Maccoby, *Judaism on Trial*, 190.

486 Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.

okuduğu kısmın (Mesih son iki bin yılda gelecek) peygamber Eliyahu'ya ait olduğunu iddia etmiştir. O hâlde, Mesih'in son iki bin yılda gelmesi ifadesi, Eliyahu'nun peygamberliğinden kaynaklı bir bilgidir ve güvenilirdir. Ayrıca o, Yahudilerin günahları yüzünden maruz kaldıkları sürgün gibi hadiselerden çok önce yaşamıştır. Dolayısıyla bu ifadeyi onun değil, sürgün döneminde yaşamış birinin/Talmud âliminin söylemiş ve metne daha sonradan eklemiş olması daha mantıklıdır.[487]

Tartışmanın bu kısmında Geronimo'nun iddiası üzerinde durmak gerekmektedir. Talmud'a bazı ifadelerin sonradan eklenmiş olması meselesi, bu literatürün derlenme süreci açısından muhtemel bir durumdur. Bu külliyatın uzun yıllar içerisinde son şekline kavuştuğu kendi inanırlarının da malumudur. Burada asıl önem arzeden konu, Eliyahu'nun hem Mesih'in geleceği tarih konusunda tahminde bulunup hem de İsrailoğulları'nın günahları dolayısıyla bu yıllarda Mesih'in gelmediğini/gelmeyeceğini söylemesinin uygun olup olmadığıdır. Öncelikle üzerinde durulması gereken husus, ikinci ifadede geçen günahların çokluğu ve buna karşılık Tanrı'nın Yahudilere Mesih'i göndermeyerek onları cezalandırmasıdır. Bu ayrıntı iki açıdan izaha muhtaç görünmektedir. İlki Mesih'in geleceği vakti Tanrı'nın en başından belirlemiş olmasına karşın böyle bir gecikme müdahalesinde bulunup bulunmayacağı meselesidir. Bu bağlamda, Mesih'in geliş vaktine ilişkin üç ihtimal söz konusudur. İlkine göre Mesih, Tanrı'nın tayin ettiği vakitte gelecektir ve bu bilgi gizlidir. İkincisi, Yahudiler iyi amelleriyle ve yeterince tövbe ettikleri takdirde Mesih'in gelişini hızlandırabilir ve bu tarih öne çekilebilir. Üçüncüsü ise Tanrı'nın kurallarına uyulmayıp günah işlendiğinde, Mesih belirlenen vakitten daha geç bir vakitte gelir. Bahsi geçen pasajdaki iddiada üçüncü ihtimal söz konusudur. Bununla birlikte Mesih'in gecikmesi dışında da Yahudilerin günahına karşılık birtakım dünyevî izdüşümler olmalıdır. Çünkü Yahudi geleneğinde ahiret kısmı daha kapalı bir görünüm arz etse de iyi ve kötü amellerin karşılığının bu dünyada da görüleceğine dair güçlü bir inanç söz konusudur. Bu inancın temellerini Tanah'taki pek çok kitapta görmek mümkündür. Özellikle Levililer kitabında, iyi amel işleyip mitzvaları yerine getirenlerin dünya hayatında bolluk ve berekete kavuşacağı, yaşam kalitesinin ve fiziksel gücünün artacağı, refah içinde

[487] Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 92, 93; Maccoby, *Judaism on Trial*, 171, 172, 173.

yaşayacakları yazılıdır.[488] Aksine, Tanrı'nın kurallarına karşı gelenlerin işledikleri günahlara karşılık hastalık, bela, yenilgi, düşmana muhtaç olma, sürgün, savaş gibi cezalarla karşılaşacağı bildirilmektedir.[489] Bunlar arasında Yahudi tarihi içerisinde en unutulmaz olanı hem Yahudi dinini hem de müntesiplerini asırlar boyunca etkileyen sürgünlerdir. Bu yüzden tartışma esnasında Geronimo'nun, Eliyahu'nun yaşadığı dönem[490] itibarıyla böylesine büyük bir sürgün yaşanmadığı için günahların çokluğundan dolayı gecikme yaşanabileceği uyarısını sonraki âlimlerin eklemiş olacağı iddiası tutarlı görünmektedir.

Münazara içerisinde Don Vidal ve diğerlerinin Talmud'a sonradan ilave yapılması konusuna cevap vermedikleri görülmektedir. Yalnızca Eliyahu'nun Mesih'in gelişi hakkında net bir tarih vermediğini vurgulamışlardır. Onlara göre Eliyahu dileseydi ucu açık bir ifade yerine net ve kesin bir tarihe işaret edebilirdi. Eliyahu net bir tarih vermediği için pek çok ihtimal üzerinde konuşmak mümkündür.

Geronimo ise söz konusu belirsizlik iddiasına itiraz etmiştir. Çünkü ona göre Eliyahu'nun takvimi gayet açıktır. O, söz konusu iki bin yıllık sürecin tamamının Mesihî çağ olacağını ve sonraki yedinci bin yılda da dünyanın yok olacağını kastetmiştir. Rabbi Yosef Albo'ya göre ise Talmud âlimleri bu pasajda Mesih'in geliş tarihine ilişkin iki zamana işaret etmişlerdir: Ya Tanrı'nın Mesih'in gelişini tayin ettiği vakte ya da İsrail'in hazır olduğu ve tövbe ettiği zamana işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu pasajdan Mesih'in geleceği zamana dair kesin bir bilgi elde edilemez. Pasajda açık olan tek şey, son iki bin yıl içerisinde bir dönemin Mesih'in günlerine ait olacağı ve bu yılların Mesih'in gelişine tahsis edilmiş olduğudur. Bu sürecin başında Yahudiler hazır olurlarsa Mesih gelecektir. Eğer bu sürecin ortasında hazır olurlarsa Mesih o zaman gelecektir. Sonunda hazır olurlarsa da Mesih bu binli yılların sonunda gelecektir. Fakat Mesih'in gelişi bu iki bin yıldan daha fazla gecikmeyecektir.[491]

---

488 Levililer 26:3-13.

489 Levililer 26:14-39. Tesniye 28. bölümde de benzer ifadeler geçmektedir. Mehmet Katar, *Yahudilik Hristiyanlık ve İslam'da Tövbe* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2017), 29-32.

490 Peygamber Eliyahu'nun M.Ö. 9. yüzyılda yaşadığı göz önünde bulundurulduğu takdirde Geronimo'nun ifadesi tutarlı görünmektedir.

491 Tartışmanın bu kısmında Papa'nın neden Mesih'in gelişinin yalnızca Yahudilerin durumuna bağlı olması gerektiğine dair sorusu ve ilgili tartışma yer almaktadır. Bu kısma çalışmamızın "Mesih Kime, Neden Gönderilecek?" başlığında yer verilmiştir. Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 94; Maccoby, *Judaism on Trial*, 174.

Geronimo'nun iddia ettiği şekilde Talmud'da Mesih'in gecikme nedenine dair yer alan 'günahların çokluğu' ifadesi sonradan eklenmiş bir ifade ise kanaatimizce bu, geçmişte ve gelecekte Talmud'daki yasağı ve laneti göze alarak Mesih'in gelişi hususunda akıl yürüten/tahminde bulunan inançlı bütün Yahudileri tek bir cümleyle haklı çıkartma ve Mesih'in gecikmesine meşru bir sebep gösterme amacına matuftur. Böylelikle pek çok Yahudi âlimin yaptığı hesap yanlış ya da isabetsiz görülmeyecek ve inananların nezdinde itibarları zedelenmemiş olacaktır. Dolayısıyla metinleri derlerken işaret edilen tarihler geçmiş olduğu hâlde Mesih'in hâlâ gelmemiş olduğunu gören Talmud âlimlerinin bu ifadeyi metne sonradan eklemiş olmaları ihtimal dâhilindedir.

b) "Dünyanın Ömrü 85 Jübileden Az Değildir. Mesih Son Jübilede Gelecektir"

Tortosa Münazarası'nda Geronimo, Talmud'dan Mesih'in gelmiş olduğuna delil olarak peygamber Eliyahu'nun Rabbi Yahuda'yla olan bir diyaloğundan bahsetmektedir. Pasaja göre Eliyahu, Rabbi Yahuda'ya dünyanın ömrünün 85 jübileden[492] az olmayacağını (4250 yıldan az olmayacağını) ve son jübilede de Davud oğlu Mesih'in geleceğini söylemiştir.[493] Rabbi Yahuda'nın son jübilenin başında mı yoksa sonunda mı geleceği sorusuna ise Eliyahu 'bilmiyorum' diyerek karşılık vermektedir. Rabbi Yahuda'nın soru sormaya devam etmesi üzerine Eliyahu ona, o vakit gelene kadar Mesih'i beklememesi gerektiğini söylemiştir.[494]

Eliyahu'nun tercih ettiği seksen beş sayısının hikmetine ilişkin Yahudi geleneğinde bazı tespitler yapılmıştır. Bu konuda ilk girişim Orta Çağ'da yaşamış Yahudi âlimlerden biri olan Abarbanel'e aittir. Ona göre seksen beş sayısında, Sayılar kitabında geçen bir pasajın harf sayısından ilham alınmıştır. Söz konusu pasajda Ahit Sandığı kastedilerek "Sandık yola çıkınca Musa, 'Ya Rab, kalk' düşmanların dağılsın,

---

492 Yahudi geleneğinde ellinci yıla karşılık gelmektedir. Levililer 25:8-10'da geçen pasajlar dikkate alınarak 49 yıla karşılık geldiği de iddia edilmektedir. İbranice karşılığı "*yovel* יוֹבֵל" olan bu kelimenin etimolojik tanımı tam olarak yapılamamış olsa da Tanah'ta geçtiği diğer pasajlar dikkate alınarak, *yovel*in köken itibarıyla karşılığının "koç" olduğu düşünülmektedir (Çıkış 19:13; Yeşu 6:4-8). Ayrıca Levililer kitabında geçen pasajda da ellinci kutsal yılda koç boynuzunun (*şofar*) üfleneceği/çalınacağı bildirilmektedir (Levililer 25: 9-10). Ayrıntılı bilgi için bk. Christopher J. H. Wright, "Jubilee, Year Of", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 3/1025.

493 Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.

494 Tortosa Münazarası'nın Latince kaydında da bu pasaj hakkında bir tartışma yaşandığı bildirilmektedir. Maccoby, *Judaism on Trial*, 190.

senden nefret edenler önünden kaçsın' diyordu. Sandık konaklayınca da, 'Ya Rab, binlerce, on binlerce İsrailli'ye dön' diyordu"[495] ifadeleri bulunmaktadır ve pasajdaki harflerin sayısı seksen beştir.[496] Abarbanel'in bu iddiasını destekleyecek türden bir Mişna pasajı da bulunmaktadır ve pasajda seksen beş sayısı ve Sayılar kitabındaki iki cümle bir arada zikredilmektedir.[497] Mahiyet itibarıyla Sayılar'daki söz konusu pasajda özellikle ilk kısımda düşmanların dağıtılacağı yazılıdır ve muhtemelen Abarbanel'e göre bu durum Mesih'in gelişiyle gerçekleşecek olan zafer ortamını çağrıştırmaktadır. Bu bakımdan anlamlı bir çağrışım gibi görünse de Mesih ile doğrudan bir bağlantı taşımadığından yeterli bir izah olduğu söylenemez. Seksen beş sayısını açıklamaya dair diğer bir teşebbüste ise Eyüp kitabında geçen İbranice *po* (kadar) kelimesinin sayısal karşılığından yola çıkılmıştır. Söz konusu pasajda "buraya *kadar* gelip öteye geçmeyeceksin" denmiştir.[498] Fakat bu açıklama girişimi de bağlantı açısından yeterli bulunmamıştır.[499]

Tartışmaya geri dönecek olursak, Rabbi Matithiah Geronimo'ya öncelikle, Eliyahu'ya ait bu pasajın hiçbir şekilde İsa'nın Mesih olduğuna[500] kaynaklık edemeyeceği karşılığını vermektedir. Çünkü İsa'nın geldiği tarih, jübile vaktine denk gelmemektedir. [501] Jübilenin 50 yıla ve dünyanın ömrünün de 85 jübile yılına karşılık gelmesinden hareketle, dünyanın ömrü 4250 yıl olmaktadır. İnsanlığın başlangıç tarihi[502] dikkate alındığında Mesih'in gelmesi beklenen tarih son jübileye yani 440-490 tarihleri arasına denk gelmektedir ve İsa bu tarihten çok önce gelmiştir.[503] Geronimo ise İsa'nın Mesih olduğunu söylemediğini[504], fakat Mesih'in gelmiş olduğunda ısrarcı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ona göre Mesih'in on yıl ya da on gün önce gelmesi de

---

495 Sayılar 10:35-36.

496 İbranice harf sayısını teyit için bk. Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 4. Kitap: Bamidbar*, 192, 194.

497 Mişna, Yadayim 3:5.

498 Eyüp 38:11.

499 Seksen beş sayısının hikmetine dair ayrıntılı bilgi için bk. Berger, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism", 266.

500 İsa'nın Mesihliği ifadesi İbranice metinde geçmemekte yalnızca İngilizce çeviride yer almaktadır.

501 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 96; Maccoby, *Judaism on Trial*, 176.

502 Yahudiler Adem ve Havva'nın yaratılış anıyla başlattıkları bir takvim geleneğine sahiptir. Bu takvim miladi takvim üzerinden düşünüldüğünde başlangıcı M.Ö. 3760 yılına denk gelmektedir. Blech, *Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 65.

503 Son jübilenin denk geldiği zamana ilişkin farklı hesaplamalar (442-491/443-492) için bk. Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 182.

504 İsa'nın Mesih olduğu ibaresi İbranice metinde geçmiyor.

bir sorun teşkil etmemektedir.[505] Tartışmanın sonunda Rabbi Matithiah ve orada bulunan diğer Rabbiler, daha önceki bölümlerde bahsi geçtiği üzere Talmud'dan Mesih'in geldiğine ilişkin delil getirmenin yanı sıra, Talmud'daki karşıt delillerden (günlerin sonunu hesaplamaya ilişkin beddua) neden bahsedilmediğini sorgulayarak bahsi kapatmışlardır.

Münazaranın bir başka bahsinde Geronimo jübile meselesini yeniden gündeme getirmiş ve dünyanın ömrünün 85 jübileden az olamayacağı ifadesi üzerinden Mesih'in gelmiş olması gerektiği iddiasını sürdürmüştür. Rabbi Yosef Albo bu söze şu şekilde bir açıklama getirmiştir: "Bu ifadeden kasıt dünyanın ömrünün 85 jübileden az olmayacağı, fakat fazla olabileceğidir. Çünkü 'bu şeyi yirmiden azı için bırakmayacağım/satmayacağım' diyen bir kişinin bu şeyi kırk ya da elli için vermesini engelleyecek bir şey yoktur. İşte bu örnekte olduğu gibi dünyanın daha fazla ömrü olduğunu ve son jübilede Mesih'in geleceğini söylemekte şaşılacak bir durum yoktur." Rabbi Yosef'in açıklamasının ardından orada bulunan piskoposlar, "o hâlde Mesih'in geleceği zaman belli değildir" demişlerdir. Rabbi Matithiah de onlara bu durumun kendileri için garip bir durum olmadığını ve hatta Geronimo ve onun gibi düşünenlerin delil aldıkları pasajda (Mesih'in günleri iki bin olacak) da Mesih'in geliş vaktinin belirsiz olduğunu belirtmiştir. Bu ifadeden muhtemel kastı, iki bin yıllık sürenin genişliği ve Mesih'in bu dönemin başında, ortasında veyahut sonunda geleceğini söylemenin de aslında yine bir belirsizliğe işaret ettiğidir.[506]

3) Daniel Kitabında Mesih'in Geliş Vakti

Daniel kitabı Yahudiler ve Hıristiyanlar açısından Mesih'e ve dünyanın sonunda gelmesi beklenen kurtuluşa ilişkin anlatılarda en sık başvurulan Tanah kitaplarından biridir. Yazılış tarihi, dili, müellif(ler)i konusunda günümüz Kutsal Kitap eleştirmenlerinin çeşitli iddiaları olmakla birlikte Talmud âlimleri ve Kilise, içeriğinde yer alan dünyanın sonuna ilişkin kehanetlerin Babil sürgününün son yıllarında ve Pers hâkimiyetinin ilk yıllarında (M.Ö. 545-535) Daniel adındaki biri tarafından yazıldığı hususunda hemfikirdir.[507] Yahudi gelenekte Daniel'in bir peygamber olup olmadığı

505 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 96; Maccoby, *Judaism on Trial*, 176.
506 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 98; Maccoby, *Judaism on Trial*, 178.
507 Harold Luis Ginsberg, "Daniel, Book of", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 5/421.

tartışmalıdır.[508] Bununla birlikte Yahudi dinine ve müntesiplerine olan hizmeti açısından kendisine oldukça değer atfedilmektedir. Hıristiyanlar nezdinde ise Matta[509] ve Markos[510] İncilleri'nde de görülebileceği gibi Daniel tartışmasız bir peygamberdir.[511]

İçerik açısından incelendiğinde Daniel kitabı iki ayrı bölümden oluşur. İlk bölüm (1-6) Daniel'in başından geçen olayları üçüncü bir kişinin ağzından anlatır. Çalışmamız açısından önem arz eden ikinci bölümde (7-12) ise İsrailoğulları çeşitli zorluklarla karşılaşsa da netice itibarıyla Tanrı'nın kurtuluş planının eninde sonunda gerçekleşeceğine dair kehanetler yer almakta ve bizzat Daniel'in ağzından aktarılmaktadır.[512]

Daniel kitabı, daha çok Tanrı'nın insanlar üzerindeki gelecek tasarısını gözler önüne sermeye çalışan bir kitap görünümündedir. İçerisinde yer alan bazı sayılar ve kehanetler geçmişte ve hatta günümüzde de insanları meşgul etmekte ve geleceğe ilişkin tahminler yapılmasında kullanılmaktadır. Yapılan dinî münazaralarda da Daniel kitabında geçen sayısal hesaplamalar dünyanın sonuna ve Mesih'in geliş vaktine ilişkin meselelerde Hıristiyan cenah tarafından bir referans olarak gösterilmiştir.

a) Yetmiş Haftalık Süre

Bahse konu edilen pasaj Daniel kitabının dokuzuncu babında geçmekte ve birinci ağızdan (*ben, Daniel* şeklinde) anlatılmaktadır. Pasaja göre Daniel, Medli Darius'un[513] krallığı döneminde Yeremya kitabında geçen Babil esaretinin süresinin yetmiş yıl sonunda biteceği[514] ibaresini görmüş ve bu vakte yaklaşıldığını

---

508 Daniel'in vahyi alış şekli ve kitabının diğer peygamber kitaplarında olduğu gibi Neviim bölümünde değil de Ketuvim kısmında yer alması onun peygamberliği hususunda bazı tartışmalara neden olmuştur. Musa b. Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn: Aklı Karışıklar için Rehber*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019), 397; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 142.

509 "Peygamber Daniel'in sözünü ettiği yıkıcı iğrenç şeyin kutsal yerde dikildiğini gördüğünüz zaman - okuyan anlasın- Yahudiye'de bulunanlar dağlara kaçsın" (Matta 24:15).

510 Günümüz Türkçe Kutsal Kitap çevirilerinde ilgili pasajda (Markos 13:14) 'peygamber Daniel' ifadesi bulunmazken, İngilizce Kutsal Kitap çevirilerinde geçmektedir.

511 George Bristow, *Sürgün ve Ötesi* (İstanbul: Babylon Kitaplığı, 2004), 59.

512 Ginsberg, "Daniel, Book of", 5/419.

513 Daniel'in yaşadığı dönemde Kutsal Kitap'ta adı geçen bu şahsa dair herhangi bir tarihî kayda rastlanmamıştır. Ömer Faruk Harman, "Dânyâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/481.

514 Yeremya 25:11-12; 29:10.

düşünmüştür.[515] Bunun üzerine Daniel, Tanrı'ya dua etmiş ve sürgün gibi cezaların, işledikleri günahlar nedeniyle başlarına geldiği itirafında bulunmuş, pişmanlıklarını dile getirip Tanrı'dan vaat ettiği kurtuluşu göndermesini istemiştir. Tanrı, Cebrail aracığıyla duasına karşılık vermiş ve kurtuluşun tarihini bildirmiştir. Buna göre Tanrı, *en kutsal olan*ın meshedilmesi/gelmesi için halka (İsrail) ve kutsal şehre (Yeruşalim) yetmiş haftalık bir süre tayin etmiştir. Mesih bu sürenin sonunda gelecektir:[516]

> "Başkaldırıyı ortadan kaldırmak, günaha son vermek, suçu bağışlatmak, sonsuza dek kalıcı doğruluğu sağlamak, görüm ve peygamberliği mühürlemek, En Kutsal'ı meshetmek için senin halkına ve kutsal kentine yetmiş hafta kadar zaman saptanmıştır. Şunu bil ve anla: Yeruşalim'i yeniden kurmak için buyruğun verilmesinden, meshedilmiş olan önderin gelişine dek yedi hafta geçecek. Altmış iki hafta içinde Yeruşalim yeniden sokaklarla, hendeklerle kurulacak. Ancak bu sıkıntılı zamanlarda olacak. Bu altmış iki hafta sonunda meshedilmiş olan öldürülecek ve onu destekleyen olmayacak. Gelecek önderin halkı, kenti ve kutsal yeri yerle bir edecek. Sonu tufanla olacak: Savaş sona dek sürecek. Yıkımların da olacağı kararlaştırıldı. Gelecek önder birçoklarıyla bir haftalık sağlam bir antlaşma yapacak. Haftanın yarısı geçince, kurbanı da sunuyu da kaldıracak. Kararlaştırılan yıkım başına gelinceye dek yok edici önder tapınağın üst bölümüne yıkıcı iğrenç şeyler yerleştirecek" (Daniel 9: 24-27).

Barselona Münazarası'nda Pablo, Daniel kitabında geçen bu pasajdan hareketle bir hesaplama yapmakta ve İsa'nın beklenen Mesih olarak geldiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Söz konusu pasaja dair en önemli ayrıntı 'hafta' ibaresidir. Bu zaman ifadesi, Tanah'ın bazı yerlerinde yedi güne bazı yerlerinde ise yedi haftaya karşılık gelmektedir. Cümlenin içeriğine bakılarak güne mi ya da haftaya mı karşılık geldiğinin anlaşılacağı iddia edilmektedir. Genellikle kehanet içerikli pasajlarda bir günün bir yıla karşılık geldiği düşünüldüğünden, bu pasajdaki hafta (İbranicesi *Şavua*) kelimesinin yedi dönem, yani yedi yıl manasına geldiği konusunda genel bir kanaat hâsıl olmuştur.[517] Pablo da bu şekilde düşünmüştür ve ona göre buradaki yetmiş haftalık süre 490 yıla karşılık gelmektedir. 490 yılın ilk yetmiş yılı Babil sürgünü ve sonraki 420 yılı

---

515 Daniel'in kendisinin de şahidi olduğu bu sürgün döneminin biteceği tarihe ilişkin bir veri arayışında olduğu görülmektedir. Bu durum o süreçte olan pek çok kişinin gündeminde olmalıdır. Çünkü Yeremya'da İsrailoğulları'nın Babil Kralı'na yetmiş yıl kölelik edeceği ve bu sürenin sonunda kralın ve kendi halkının cezalandırılacağı yazılıdır (25:11-12). 539 yılında Babil krallığı Persler tarafından yıkılmıştır. Buna şahit olan Daniel ve diğerleri sürgünün biteceği tarihi merak etmiş olmalıdırlar. Paul L. Reddit, "Daniel 9: Its Structure and Meaning", *The Catholic Biblical Quarterly* 62/2 (2000), 237.

516 Daniel 9:1-24.

517 Carlos Madrigal, "Uzun Peygamberlik Kitapları", *Eski Antlaşma'nın Mesajı* (Copyright Carlos Madrigal, 2002), 4/73; Büşra Elmas, *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnancı* (Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, Yükek Lisans Tezi, 2017), 50.

ise II. Mabed Dönemi'dir. Pablo daha fazla detaya girmeden bu hesabına göre pasajda geçen *en kutsal olan*ın İsa Mesih olduğunu iddia etmiştir.

Moşe ben Nahman, İsa'nın yaşadığı tarihin Daniel'in işaret ettiği vakitten 30 hafta (210 yıl) kadar önce olduğunu ve bu doğum bilgisinin de İsa'nın kendi döneminde yaşayanların kaydı olduğunu ifade etmiştir. Bundan öte, Hıristiyanların takvimi temel alınsa bile, yine de bir uyumsuzluk söz konusudur. Çünkü İsa, II. Mabed'in yıkılışından 10 hafta (yetmiş yıl) kadar önce doğmuştur.[518] Öte yandan Chavel'in iddiasına göre Moşe ben Nahman, İsa'nın II. Mabed'in yıkımından iki yüz yıl kadar önce yaşadığına inanmaktadır.[519]

Pablo, Moşe ben Nahman'ın iddiasını pasajdaki bir başka cümleyle karşılamaya çalışmıştır. Pasajda 'Şunu bil ve anla: Yeruşalim'i yeniden kurmak için buyruğun[520] verilmesinden, meshedilmiş olan önderin gelişine dek (yedi hafta geçecek)' (9:25) ifadesi bulunmaktadır ve Pablo'ya göre pasajda geçen meshedilmiş (kişi) ile önder olan (kişi) bir ve aynı kişidir ve o da İsa'dır.[521]

Moşe ben Nahman bu fikre de karşı çıkmış ve Daniel'in yetmiş haftaya ilişkin bölümlemesini gündeme getirmiştir. Pablo'nun alıntıladığı kısmın devamında, meshedilmiş olan önderin gelişine dek yedi hafta geçeceği, altmış iki hafta içinde Yeruşalim'in yeniden inşa edileceği ve gelecek önderin de *birçoklarıyla* bir haftalık bir antlaşma yapacağı yazılıdır. Yetmiş hafta bu şekilde tamamlanmaktadır. Fakat Pablo'nun iddia ettiği şekilde İsa yedi hafta sonra değil, Hıristiyan takvimine göre altmış haftayı geçkin bir süre sonra gelmiştir. Dolayısıyla Pablo'nun iddiası mesnetsiz kalmaktadır. Bu noktada Moşe ben Nahman, yedinci haftada gelen *meshedilmiş önder*in Zerubbavel[522] olduğunu iddia etmektedir. Pablo'nun Zerubbavel için meshedilme

---

518 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 258; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 312-313.

519 Nachmanides, *Writings of The Ramban,* 2/747, 748 (85. Dipnot).

520 Yahudi geleneğinde yaygın kanaate göre, pasajda bahsi geçen buyruk M.Ö. 445 yılında Pers Kralı Artahşasta'nın, çokça zarar görmüş Yeruşalim'in (Kudüs) onarılması için verdiği emre işaret etmektedir. Bu onarma emri, aynı zamanda, Yehuda halkı için gerekli olan siyasî ve dinî düzenlemeleri de ihtiva etmektedir. Gürkan, *Yahudilik,* 34.

521 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 258; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 313.

522 Babil Sürgünü sonrasında Yehuda valisi olarak anılan Zerubbavel hakkında Tanah'ta (Ezra, Nehemya, Haggay vd.) detaylı bilgi bulunmamaktadır. Yahudi gelenekte Zerubbavel'in Mesih olma ihtimaline dair bazı veriler bulunmaktadır. Başkohen Yeşu ile aynı dönemde yaşamış olan

ifadesinin nasıl kullanılabileceğini sorgulaması üzerine, Moşe ben Nahman, bu ifadenin yalnızca Mesih'e ait olmadığını, İbrahim, İshak ve Yakup'un yanı sıra, siyasî figürler için dahi kullanıldığını iddia etmekte ve Pers Kralı Koreş'i[523] örnek göstermektedir.[524]

Daniel kitabında 70 haftalık sürenin belli dönemlere bölünmesi oldukça önemlidir. Pasajda bu süre 3 döneme ayrılarak işlenmektedir. 70 hafta yani 490 yıl; 7 hafta (49 yıl), 62 hafta (434 yıl) ve bir hafta (7 yıl)[525] şeklinde dönemlere ayrılmıştır.[526] İlk yedi haftalık sürecin başladığı tarih bu noktada oldukça önem arz etmektedir. Çünkü kastedilen dönemin tarihte hangi dilime denk geldiğini keşfedebilmek için sağlıklı bir başlangıç tarihine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu hususta Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde farklı tarihlerin dikkate alındığı görülmektedir. Yahudilere göre bu tarihin başlangıcı M.Ö. 445 yılında Pers Kralı Artahşasta'nın vermiş olduğu emre karşılık gelmektedir. Bu tarihlendirme bir kısım Hıristiyan araştırmacılar tarafından da kabul görmekte ve İsa Mesih'in geliş (ilk geliş) tarihini hesaplamada referans olarak alınmaktadır.[527] Diğer bir kısım Hıristiyan Kutsal Kitap araştırmacısına göre ise başlangıç tarihinin M.Ö. 445 olarak alınması makul değildir, zira bu tarihin başlangıç olduğu kabul edildiğinde işaret edilen kişi (Mesih) İsa olamayacaktır. Çünkü yedi hafta ve altmış iki hafta toplamda 483 yıla işaret eder. Dolayısıyla bu tarih (483 eksi 445 üzerinden) M.S. 38-39'lu yıllara tekabül eder. Bahsi geçen tarihler de İsa'nın gelişi ve çarmıha gerilişinden sonraki bir vakte karşılık gelmektedir. Bu durumda İsa'nın Mesih olarak gelişini Daniel pasajlarından delillendiren Hıristiyan kesim üç şeyden birini kabul etmek durumunda kalacaktır. Ya Daniel'in bahsettiği kişinin İsa olmadığını söyleyecekler veyahut başlangıç tarihini kabul etmeyecekler ya da farklı bir gün ve yıl sistemini içeren başka bir takvim üzerinden meseleyi anlamaya çalışacaklardır. İlkini söylemeyecekleri için diğer iki madde üzerinden meseleye yaklaşanların sayısı oldukça fazladır. Bu minvalde,

---

Zerubbavel'in, Yeşu'nun sürgün dönüşü elde ettiği konumu nedeniyle Kutsal Kitap'taki görünürlüğü kaybolmaktadır. Dolayısıyla böyle bir figürün Mesih adayı olarak değerlendirilemeyeceği noktasında araştırmacıların bazı kanaatleri mevcuttur. Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog,* 80, 81.

523 Yeşaya 45:1.

524 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 258, 259; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 313-314.

525 Son hafta metin içerisinde tekrar ikiye bölünmüştür.

526 Michael J. Gruenthaner, "The Seventy Weeks", *The Catholic Biblical Quarterly* 1/1 (1939), 48.

527 Ayrıntılı bilgi ve hesaplamalar için bk. Elmas, *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnancı*, 49-50.

M.Ö. 445 tarihinin yanı sıra her biri önemli bir olaya işaret eden M.Ö. 538, M.Ö. 458, M.Ö. 547 gibi tarihler de Daniel'in kehanetinin başlangıç noktası olarak önerilmiştir.[528]

b) Daniel'e Verilen Müjde (Daniel 12:11-12)

Moşe ben Nahman tartışmanın sonraki kısmında Mesih'in geliş vaktine dair Pablo'nun işaret ettiği yerlerden bir netice alınamayacağını, sadece Daniel kitabının son babında açık bir işaret olduğunu bildirmektedir. Bu kısımda 'günlük sununun kaldırılıp yıkıcı iğrenç şeyin konulduğu[529] zamandan başlayarak 1290 gün geçecek' (12:11) ifadesi bulunmaktadır. Moşe ben Nahman'a göre buradaki gün ibaresinden kastedilen yıldır ve bahsi geçen yıkıcı şeyin, yani Romalıların II. Mabed'i yıkmasının ardından 1290 yıl geçecektir.[530] Söz konusu pasajın devamında Daniel, "bekleyip 1335 güne ulaşana ne mutlu!" demektedir. Buradan hareketle Moşe ben Nahman 1290 yıla 45 yıl daha eklemektedir. Ona göre, yıkımdan 1290 yıl sonra Mesih gelecektir, Yahudileri kendi vatanına döndürecek ve pek çok sevindirici şey gerçekleşecektir. Bu hâl 45 yıl boyunca devam edecektir. Bu tarihlere göre Mesih'in gelişine 95 yıl kalmıştır ve Moşe ben Nahman, o tarihte kurtarıcının geleceğine inanmaktadır.[531]

Yahudi âlim Raşi'nin (ö. 1105) de Daniel kitabında geçen pasajlara ilişkin bazı tahminleri vardır. Raşi kendi hesabında özellikle Daniel kitabındaki iki pasajı referans almaktadır. İlki "Kutsal varlık bana, '2300 akşam, sabah olacak, sonra kutsal yer yeniden düzene konulacak' dedi" (8:14) pasajıdır. İkincisi ise yukarıda da geçmiş olan "günlük sununun kaldırılıp yıkıcı iğrenç şeyin konduğu zamandan başlayarak 1290 gün geçecek. Bekleyip 1335 güne ulaşana ne mutlu!" ifadesidir (12:11-12). Raşi öncelikle, ilk pasajda geçen 'sabah' (בקר-302) ve 'akşam' (ערב-272) kelimelerinin *Gematria* karşılığını hesaplamış ve sayısal değerlerinin toplamda 574 olduğunu bulmuştur. 2300

---

528 Dale Ralp Davis, *Daniel'in Mesajı*, çev. Murat Yılmaz (İstanbul: Haberci, 2016), 188-190; Söz konusu tarihler ve karşıladıkları olaylara dair ayrıntılı bilgi için bk. Elmas, *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnancı*, 52.

529 Buradaki 'yıkıcı iğrenç şey'in IV. Antiyokus'un Mabed'e yerleştirdiği Zeus suretindeki heykel ve putlar olduğu düşünülmektedir. H. H. Rowley, "The Unity of the Book of Daniel", *Hebrew Union College Annual* 23 (1950), 268, 269.

530 Moşe ben Nahman, gün ve yıl ilişkisine dair Kutsal Kitap'tan birtakım deliller getirmektedir: '…bir yıl (İbranicesi günün çoğulu olan *yamim*) sonrasına kadar onu geri alma hakkı olacaktır' (Levililer 25:29). Bir başka pasajda "günlerden günlere" anlamında İbranice *mi-yamim yamima* ifadesi geçmekte, fakat metinde yıldan yıla şeklinde anlaşılmaktadır (Çıkış 13:10).

531 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 259, 260; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 313-314.

sayısına 574 ekleyerek 2874 sayısını elde etmiştir. 2874 Mesih'in geleceği tarih açısından önemlidir ve başlangıcı Mısır esaretine dayanmaktadır. Buna göre, Yahudiler Mısır'da 210 yıl geçirmişlerdir; I. Mabed'in inşasına kadar geçen süre 480 yıldır; I. Mabed dönemi 410 yıl, akabinde gelen Babil Sürgünü 70 yıl ve II. Mabed dönemi 420 yıl sürmüştür. Dolayısıyla Mısır'daki süreçten II. Mabed'in yıkımına kadar toplam 1590 yıl geçmiştir. Bu noktada Raşi, Daniel'deki ikinci pasajı (12:11-12) devreye sokmuş ve Mabed'de kurbanlık sunumların II. Mabed'in yıkılmasından altı sene önce yasaklandığından hareketle 1590'dan altı yılı çıkarmış ve 1584 sayısına ulaşmıştır. 1584'e ikinci pasajda geçen 1290 ilave edildiğinde ise 2874 sayısı elde edilmiş olacak ve Daniel kitabındaki ilk pasajın (8:14) işaret ettiği tarih teyit edilmiş sayılacaktır. II. Mabed'in yıkılış tarihi M.S. 68'dir ve kurbanlık sunumların kaldırılması bu tarihten altı yıl önceye yani 62 yılına karşılık gelmektedir. 62 sayısına ikinci pasajda geçen 1290 ilave edildiğinde Raşi'ye göre Mesih'in geleceği tarih olarak 1352 sayısı ortaya çıkmaktadır.[532]

D) Mabed'in Yıkılışı

Yahudi geleneğinde Mesih ve Mabed arasında önemli bir ilişki kurulmakta ve Mesih'in Mabed'in yıkıldığı gün doğduğuna inanılmaktadır. Bu inanca referans olarak Yeşaya kitabındaki "Lübnan, güçlü olanın önünde diz çökecek. Yişay'ın kütüğünden yeni bir filiz çıkacak"[533] ifadesi en güçlü delil olarak sunulmaktadır. Bunun yanında sözlü gelenekte de söz konusu inanca ilişkin yorumlar bulunmaktadır.

Yeşaya'daki pasajda geçen Lübnan ifadesinin Mabed'e işaret ettiği düşünülmektedir. Çünkü Tanah'ta Mabed'in yapımında kulanılacak olan ahşap malzemenin Lübnan'daki sedir ağaçlarından temin edildiği bildirilmektedir.[534] Bu bakımdan Lübnan'ın diz çökmesi Mabed'in yıkılışını sembolize etmektedir. Buradaki yıkımdan kasıt Mabed'in ilk yıkımı değil, ikinci kez yani Titus'un askerleri tarafından

532 Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, 66.
533 Yeşaya 10:34; 11:1.
534 Kutsal Kitap'a göre Kral Süleyman, Sur Kralı Hiram'dan Mabed'de kullanılmak üzere adamlarını, Lübnan'a göndermesini ve buradan Sedir ağacı temin etmelerini istemiştir. I. Krallar 5:1-6. Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 50 (9. Dipnot).

tahrip edilişidir.[535] Akabinde gelen 'Yişay'ın kütüğünden çıkacak olan filiz'den kasıt ise daha önce bahsi geçtiği üzere Davud'un neslinden doğacak Mesih'tir. Netice itibarıyla Mabed yıkılacak ve akabinde Mesih doğacaktır/ortaya çıkacaktır.

Mabed'in yıkılışı ve Mesih ilişkisi konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Bazı Yahudilere göre, buradaki doğumdan/ortaya çıkmadan kasıt onun bir Mesih olarak tarih sahnesine adım atması değildir. Mesih'in doğmuş ve şu an Cennet'te olması mümkündür. Zira Midraşlarda Tanrı'nın, İsrailoğulları'nı kurtarmaya geleceği/gelmesi gereken vakte kadar Mesih'i Cennet'te gizlediğine dair ifadelere rastlanmaktadır.[536] Mesih'in doğduğu zamana ve şimdi nerede olduğuna ilişkin bu açıklama genel anlamda kabul görmüş olsa da özellikle Orta Çağ'da bazı Yahudi âlimlerin basit anlamıyla Mesih'in Mabed'in yıkımında doğduğu fikrine katılmadığı veyahut bu savı çeşitli şekillerde yorumladıkları görülmektedir.

Tortosa Münazarası'nda Geronimo'nun, Mesih'in Mabed'in yıkıldığı vakitte doğmuş olmasına ilişkin Midraş *Eyha Raba*'dan[537] deliller getirdiği kaydedilmektedir.[538] Rabbi Yudan ise Midraşlara başvurmaya gerek kalmadan Tanah'ta buna dair pasajlar bulunduğunu ifade ederek yukarıda bahsi geçen Yeşaya cümlelerini gündeme getirmiştir. Bunun üzerine Geronimo söz konusu pasajların da desteğiyle Mabed'in yıkıldığında Mesih'in doğmuş olması gerektiğini ve dolayısıyla Yahudilerin artık aksini iddia edemeyeceklerini belirtmiştir.

Rabbi Astruc söz alarak aynı bahsin Barselona Münazarası'nda da tartışıldığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Don Vidal, Moşe ben Nahman'ın Pablo Christiani'ye verdiği cevabı aktarmıştır. Moşe ben Nahman'a göre söz konusu pasajdan literal anlamda Mesih'in doğduğu anlaşılmaz. Fakat doğduğu anlaşılsa dahi bunda şaşılacak

---

535 Mabed'in inşası ve yıkılışına dair ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 109, 118-124.

536 Weissman, *Midraş Der Ki (Bereşit)*, 85, 87.

537 Daha çok Kudüs Talmudu'ndan yapılan alıntılarla hazırlanan tefsir ağırlıklı bir Midraş türüdür. Son dönemlerde yapılan çalışmalar M.S. 5-6. yüzyıllar arasında yazıldığını ortaya koymaktadır. Bu Midraş, literatürde çeşitli isimlerle anılmaktadır: *Aggadat Eyha*, *Eyha Rabbati*, *Megillat Eyha* gibi. Eserde özellikle Yahudi tarihi açısından önemli kabul edilen dönüm noktaları; Mabed'in yıkımı ve Bar Kohba isyanı gibi olaylar üzerinde yapılan yorumlar yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, 252-254.

538 Münazaranın Latince kaydında, Yahudi temsilcilerin Mabed'in yıkımında Mesih'in doğduğunu kabul ettikleri, fakat henüz gelmemiş olduğunu iddia ettikleri kaydedilmiştir. Maccoby, *Judaism on Trial*, 190.

bir durum yoktur. Çünkü doğması onun bu dünyada bulunmasını gerektiren bir durum değildir. Ona göre tartışmanın yapıldığı sırada Eden bahçesinde yaşıyor olması mümkündür. Bu noktada İbn Meymun'un konuya ilişkin görüşlerine de yer verilmiş ve onun Mabed'in yıkıldığı gün Mesih'in doğması meselesinin başka bir anlamı olduğu yönündeki yorumundan bahsedilmiştir. İbn Meymun'a göre burada kastedilen, o günden itibaren her kuşakta Mesih olmaya layık/uygun birinin doğuyor olmasıdır. Konuşmacının bunu söylemesi, insanların kalplerini tövbe konusunda cesaretlendirmek, heveslendirmek ve aynı zamanda da Mesih'in gelişinin belli bir zamana bağlı olmadığını onlara anlatmak içindir. Rabbi Astruc bu noktada bir ilave yapmakta ve Hasday Crescas'ın da İbn Meymun'la aynı görüşte olduğunu bildirmektedir. Fakat elimizdeki bu yazarlara ait kaynaklarda böyle bir bilginin varlığına rastlanılamamıştır.

Münazaranın bu kısmında Papa tartışmaya dâhil olmuş ve Mesih'in doğduğunu fakat dünyada olmadığını söylemenin gülünç ve saçma olduğu konusunda Yahudi temsilcileri ikaz etmiştir. Bir anlamda Yahudi temsilcilerin aslında köşeye sıkıştıklarını ve bundan kurtulmak için çelişkili ifadelere başvurduklarını düşünmüş olmalıdır. Çünkü daha önceki bahislerde Yahudiler, Mesih'in gelişini ve hatta gecikmesini yalnızca kendi durumları üzerinden açıklamaya girişmişti. Bu durumda Papa, Yahudiler hazır olmadığı hâlde Mesih'in doğmasına neden/nasıl izin verildiğini sormuştur. Yahudi temsilcilerin verdiği karşılığa göre, Yahudilerin kurtuluşa hazır ve layık oldukları esnada Mesih'in doğması, Mesih'in misyonu açısından uygun değildir. Onun çok daha önce bir vakitte doğması gerekmektedir. Çünkü Yahudi halkının bugün hazır olması ve Mesih'in de bugün doğması halinde, yeni doğan bir bebeğin onlara liderlik edemeyeceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre seksen yaşındaki Musa'nın dahi hem ilâhi desteğe hem de kardeşinin yardımına ihtiyacı olmuştur.[539]

Yahudilerin bu açıklaması Mabed'in yıkıldığı vakitte Mesih'in doğması bilgisinden bağımsız olarak, Tanrı'nın her şeyi önceden bilme gücü açısından kusurlu görünmektedir. Çünkü Tanrı, Yahudilerin hazır olacağı vakti önceden biliyor olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın, normal yollarla dünyaya gelen bir insan olduğu sıklıkla vurgulanan Mesih'in doğum tarihini bu vakitte yetişkin biri olacak şekilde takdir etmesi beklenir. Bu bakış açısı meseleyi daha basit anlamak ve anlatabilmek açısından

539 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 98, 99, 100; Maccoby, *Judaism on Trial*, 179, 180.

kanaatimizce daha uygundur. Bununla birlikte hem Yahudi literatüründe var olan Mesih'e dair referansları yok saymamak hem de bu referansların İsa'ya işaret etmediğini anlatmak açısından meselenin neden bu kadar girift bir hâle getirildiğini de anlamak mümkündür. Üstelik daha önceki münazaralar neticesinde yaşanan sürgün ve sosyal-dinî baskı ve yaptırımların iyi bilindiği ve aynı endişelerin paylaşıldığı bir ortamda bunları ifade ederken, basit anlamın ötesine geçilmek istenmesi ve zorunluluğu oldukça insanî bir tavır olarak görülmelidir.

Aynı bahsin ilerleyen kısımlarında 'doğmak' (İbranicesi *nolad*) kelimesinin anlamı ve çağrıştırdıkları üzerinde durulmuştur. Orada hazır bulunan Tortosa[540] halkından birisi söz istemiş ve hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar açısından bu kelimenin anlamı konusunda bir muğlaklık olduğuna; Kutsal Kitap'ta bu ifadenin bir insanın doğumu dışında çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanıldığına işaret etmiştir.[541] Bu kişi Tanah'tan verdiği örneklerden yola çıkarak *nolad* ifadesinin çeşitli manalara gelebileceğini ve burada bahse konu olan Mabed'in yıkılışı akabinde Mesih'in derhal doğması gerekmediğini vurgulamıştır. Ona göre bu pasajdan çıkartılacak tek şey Mesih'in Mabed'in yıkılışından sonra doğacağıdır. Bu süre kısa ya da uzun olabilir. Bu şekilde anlama imkânı varken Mesih'in Mabed'in yıkımının hemen akabinde dünyaya geleceği hususunda ısrarcı olmak mantıksızdır. Bununla birlikte pasajın bu şekilde peşpeşelik içermesinin de bir hikmeti olmalıdır ve o hikmet de hayatlarında çok önemli bir yer tutan Mabed'in yıkımıyla hüsrana uğrayan Yahudileri teselli etmektir. Tanrı Mabed'in yıkımı kadar önemli bir şeyin yine onun kadar önemli bir başka şeyle tesellisi noktasında Mesih'i İsrailoğulları'na vermiştir. Daha önce bahsi geçtiği üzere, dünyanın yaratılışından evvel Tanrı'nın yarattığı yedi önemli şeyden ikisi Mabed ve Mesih'tir.[542] Dolayısıyla Tanrı, önem ve mahiyet bakımından birinin yokluğuna teselli olarak diğerini bahşetmiş olmalıdır.[543]

---

540 Esas aldığımız İbranice nüshada Tortosa yerine Roma halkından birinin söz aldığı yazılıdır. Fakat Maccoby'nin kanaatine göre Tortosa olması daha makuldür. Araştırmamızda biz de bu kanaati benimsedik. Maccoby, *Judaism on Trial*, 222 (17. Dipnot).

541 'Dağlar var olmadan (born) önce' (Mezmurlar 90:2); '…o günün ne getireceği (bring forth)' (Süleyman'ın Özdeyişleri 27:1); 'Fesada gebe kalıp kötülük doğururlar (bring forth)' (Eyüp 15:35). Maccoby'nin çevirisinde sehven Süleyman'ın Özdeyişleri 15:35 yazılmıştır.

542 Babil Talmudu, Pesahim 54a.

543 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 100, 101; Maccoby, *Judaism on Trial*, 180, 181.

Münazaranın ertesi günü Yahudi temsilciler *nolad* ifadesini yeniden gündeme getirmişlerdir. Targum'da Tanah'ta geçen İbranice *nolad* ifadesinin karşılığı olarak 'gelecekte doğacak' anlamına gelen *ityalad* kelimesinin kullanıldığını, dolayısıyla *nolad*ın yalnızca o esnada gerçekleşen bir doğuma değil, aynı zamanda gelecekteki bir doğuma da işaret edebileceği söylenmiştir. Bununla ilişkili olarak Tanah'tan bir örnek getirilmiştir. Pasajda Kral Yarovam sunaktayken Tanrı'nın emriyle yanına bir adamın geldiği ve sunağa doğru 'Davud'un soyundan/evinden Yoşiya adında bir erkek çocuk doğacak'[544] dediği yazılıdır. Metinde doğmak fiili *nolad* ile karşılanmıştır, fakat doğumu beklenen Yoşiya hemen değil beş yüz yıl kadar (Kral Yoşiya zamanına kadar) sonra doğmuştur. Dolayısıyla *nolad* fiilinin anlam ve zaman bakımından çeşitli karşılıkları vardır.

Yahudi temsilcilerin bu iddiası üzerine Geronimo bir bakıma onları onaylarcasına *nolad* ifadesinin zaman bakımından bir kesinlik içermediğini, ya doğacak ya da doğdu anlamlarına gelebileceğini söylemiştir. Bu açıklamanın ardından Yahudi temsilciler, Geronimo'nun açıklamasını bir itiraf olarak değerlendirmiş ve onun iddia ve yorumlarını kabul etmeye gerek kalmadığını beyan etmişlerdir. Çünkü onlara göre Geronimo kendi inşa ettiği sistemini yine kendisi çökertmiştir. Zira *nolad* kelimesi kesin bir zamana işaret etmiyorsa, Mesih'in doğmuş ya da gelmiş olduğunu iddia etmenin de bir anlamı kalmayacaktır. İbranice kayıtta Geronimo'nun hatasını fark edip düzeltmeye çalıştığı fakat açıklaması yeterli olmayınca hem kendi dindaşlarının hem de Yahudilerin nezdinde zor durumda kaldığı yazılıdır.[545]

Daha sonraki günlerde Geronimo, Mesih'in doğduğunu kabul eden Yahudilere[546] Mesih'in ortaya çıkmış olduğuna dair Talmud'dan da delil bulduğunu iddia etmiştir. İddiasına geçmeden önce Yahudi temsilciler müdahale etmiş ve gerçek anlamda Mesih'in doğmuş olduğuna inanmadıklarını, fakat Rabbilerin pasajı bu şekilde anlamış olabileceklerini söylemişlerdir. Geronimo'nun iddiasını dayandırdığı pasaja göre; "Samuel dedi: 'Mesih'in Mabed'in yıkıldığı gün doğduğu bilgisi nereden alınmıştır? Şu Kutsal Kitap cümlesinden 'o doğum sancısı çekmeden onu dünyaya

544 I. Krallar 13:1-2.

545 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 101; Maccoby, *Judaism on Trial*, 181.

546 Yahudiler tartışma içerisinde Mesih'in doğmuş olduğunu kabul etmiş bir pozisyona düşmüşlerdir ve Papa da bu bilginin kendisi için şimdilik yeterli olduğunu beyan etmiştir.

getirdi' (Yeşaya 66:7). Geronimo'ya göre Targum Yonatan'da bu ifade şu şekilde tercüme edilmiştir: Musibet gelmeden önce serbest bırakılacaksın ve Yıkım'ın sarsıntısı gelmeden önce Mesih ortaya çıkmış olacaktır."[547]

Geronimo'nun bu iddiasına, oradaki temsilciler Samuel'in söylediği ile Targum'da yazılanın birbirinden ayrı şeyler olduğu karşılığını vermiştir. Onlara göre Samuel, Yeşaya'daki cümle üzerinden yanlış bir akıl yürütmeyle Mesih'in doğumunun/ortaya çıkışının aniden olması ile Mabed'in yıkılışı arasında bir ilişki kurmuştur. Hâlbuki Yahudiler nezdinde oldukça muteber ve otorite kabul edilen Targum, Samuel'in aksine yalnızca Mesih'in ortaya çıkışının ansızın olacağını bildirmiştir.[548] Dolayısıyla Mesih'in ansızın ortaya çıkışından onun Mabed'in yıkıldığı gün doğduğu görüşü çıkartılamaz. Orada bulunan temsilciler hem kendilerinin hem de tüm Yahudilerin Mesih konusunda ortak bir kanaate sahip olduklarını savunmuşlardır. Buna göre bir kimse dağılmış İsrailoğulları'nı bir araya getirir, Mabed'i yeniden inşa eder, bütün insanlık da onda birleşir ve Tanrı adına çağırırsa işte o zaman Yahudiler o kişiye Mesihimiz diyecektir. Buna ilave olarak, Mesih'ten beklendiği üzere İsa zamanında[549] inşa edilen bir Mabed'in olmayışı da İsa'nın Mesih olamayacağının bir delilidir.[550]

Şubat ayının on beşinde yeniden bir araya gelindiğinde, Papa daha önce bahse konu olmuş *nolad* kavramını tekrar gündeme taşımış ve *nolad*'ın doğacak ya da doğdu anlamlarına gelebileceğine dair sözlerle kendisinin kandırılmaya çalışıldığını iddia etmiştir. Hakikatte de Geronimo'nun İsa'nın Mesihliğini kanıtlamada kullandığı argümanın başından itibaren tutarsız olduğu bellidir. Pasajlarda her ne kadar ihtilaflı olduğu düşünülse de Mabed yıkıldığında Mesih'in doğacağı meselesi yazılıdır. Bu ifade hakikat olarak kabul edilse dahi İsa'nın Mesihliği hususunda doğrudan bir kanıt değeri taşımamaktadır. Çünkü işin aslına bakıldığında İsa, Mabed'in yıkımından çok uzun zaman önce doğmuştur. Tartışmanın bu kısmında *nolad* meselesine dair Papa'yı öfkelendiren şeyin ne olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. İki ihtimal söz konusudur. İlkine göre başından itibaren tutarsız bir argümanla tartışmayı saatlerce hatta günlerce

---

547 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 102; Maccoby, *Judaism on Trial*, 183.

548 Talmud'da da üç şeyin aniden geleceği bildirilmiştir: Mesih, kaybolan şey/eşya ve akrep. Babil Talmudu, Sanhedrin 97a.

549 İbranice metinde İsa adı geçmemekte, yalnızca "yeni din zamanında" ifadesi geçmektedir.

550 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 102; Maccoby, *Judaism on Trial*, 183.

uzatmış olduğu için Geronimo'ya kızgındır. İkinci ihtimal ise *nolad* kavramı üzerinden belirsiz bir zaman ve anlam yaratmaya çalıştıkları gerekçesiyle Yahudilerin samimi olmadıklarını düşünmektedir. Bilhassa Yahudi temsilcilerin Papa'ya vermiş oldukları karşılık ve tartışmanın genel seyri dikkate alındığında ikinci ihtimalin gerçekliği daha baskındır.

Papa'nın öfkelenmesinin ardından Don Vidal, Talmud hususunda hepsinin mutabık olduğu bir kural olduğunu ve buna göre bir pasaja dair çok sayıda yorum yapılmış olsa dahi, ondaki basit mananın hiçbir şekilde ortadan kaldırılamayacağını ifade etmiştir. Şöyle denilir 'bir Kutsal Kitap cümlesi asla literal/yalın anlamını kaybetmez.' Bir Amora (Talmud uzmanı) gelir de cümleyi/pasajı literal anlamından uzaklaştırırsa, onun bir metafor/yorumlama şekli olduğu, söz konusu pasajın gizli bir manası ve maksadı olduğu söylenir ve Yahudiler özellikle literal anlama ters düşecek mecazi yorumlara inanmaktan kaçınırlar. Bu kuralı karşı tarafın sözcüsü olan Geronimo'nun da çok iyi bildiğini iddia eden Yahudi temsilcilere göre, bunlar dışında Kutsal Kitap detaylı olarak incelendiğinde onun hiçbir yerinde Hıristiyanların kurtarıcısına dair bir şey yazmadığı rahatlıkla görülebilir.

Yeşaya kitabındaki pasajın devamında bulunan 'doğum sancısı çekmeden önce o doğum yaptı' ifadesi Yahudilere göre Kudüs'e işaret etmektedir, çünkü akabinde 'Yeruşalim'le birlikte sevinin' (Yeşaya 66:10) denmektedir. Üstelik pasajın hemen öncesinde 'kim böyle bir şey gördü/duydu' (Yeşaya 66:8) ifadesi bulunmaktadır. Eğer iddia edildiği gibi pasaj Hıristiyanların kurtarıcısına işaret ediyor olsaydı ve kastedilenin de bir kişinin dünyaya aniden gelişi olmuş olsaydı bunun hayret uyandıracak bir şekilde anlatılması saçma olurdu. Hâlbuki pasajın devamından kastedilenin bir kişi değil de bir ulus olduğu açıkça anlaşılmaktadır: 'Bir ülke bir günde doğar mı, bir milletin bir anda ortaya çıkması mümkün mü? Ama Siyon ağrısı tutar tutmaz çocuklarını doğurdu' (Yeşaya 66:8). Bir milletin doğması ile bir kişinin bir anda doğması karşılaştırılamaz. Dolayısıyla burada kastedilen, gelecek zamanda sürgünde olan Yahudilerin ilâhî bir güçle aniden bir araya gelmesidir. Bundan dolayı pasajda 'kim daha önce böyle bir şey duydu' denilmiştir. Buna ilave olarak pasajın devamında 'Kudüs'te teselli

bulacaksınız/rahat edeceksiniz' (Yeşaya 66:13) denilmiştir. Hâlbuki İsa'nın doğumundan[551] sonra tam aksine Kudüs yerle bir edilmiştir.[552]

Geronimo, tartışma esnasında, Papa'nın müdahalesini ve Yahudi temsilcilerin vermiş oldukları cevabı avantaja dönüştürmeye çalışmıştır. Çünkü tartışmanın bu kısmında Talmud'daki pasajların anlam ve mahiyeti konusunda Yahudilerin arasında ihtilaf olduğu gerekçesini öne sürüp, onlara üzerinde muhalefet edemeyecekleri Tanah delilleriyle geleceğini belirterek bahsi sonlandırmak istemiştir.

E) Mesih'in Doğmuş Olduğu İddiası

Barselona Münazarası'nda Pablo Christiani, Talmud'da Mesih'in doğmuş ve hatta gelmiş olduğuna delil mahiyetinde Rabbi Yehoşua ben Levi ile peygamber Eliyahu arasındaki diyaloğu aktarmıştır. Pasaja göre Rabbi Yehoşua ben Levi, Eliyahu'ya Mesih'in ne zaman geleceğini sormuş, o da 'git kendisine sor' karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Rabbi Yehoşua, Mesih'in nerede olduğunu sorunca Eliyahu, Roma şehrinin girişinde olduğunu söylemiştir. Pasajın içerisinde Rabbi Yehoşua'nın Mesih'i tanıyabilmek için Eliyahu'dan bir işaret istediği de yazılıdır. Eliyahu da Mesih'in bulunduğu yerde hastaların tüm bandajlarını/sargılarını aynı anda/tek seferde çözüp bağladığını, Mesih'in ise bandajlarını birer birer çözdüğünü ve sonra da birer birer bağladığını söylemiştir. Çünkü Mesih'in kurtuluş için göreve çağrılması an meselesidir ve bütün bandajlarla birden ilgilenmek yerine onları birer birer bağlamakta ve göreve çağrılırsa gecikmesini engellemeye çalışmaktadır. Mesih'in uygulamış olduğu bu farklı teknik neticesinde Rabbi Yehoşua onu rahatlıkla tanıyabilecektir. Rivayete göre Rabbi Yehoşua denilen yere gitmiş ve Mesih'i bulmuştur.[553] Pablo'ya göre bu pasajdan anlaşıldığı üzere Mesih gelmiştir ve o da Roma'ya hükmeden İsa'dır. Moşe ben Nahman'a göre ise bu pasaj tam aksine Mesih'in henüz gelmemiş olduğuna delil niteliğindedir. Çünkü Rabbi Yehoşua, Eliyahu'ya Mesih'in *ne zaman* geleceğini sormaktadır. Dolayısıyla buradan çıkarılacak tek sonuç onun doğmuş (Moşe ben Nahman, Mesih'in doğmuş olduğuna da inanmamaktadır) fakat henüz gelmemiş olduğudur.

---

551 İbranice metinde onun doğumu denilmekte, İsa adı geçmemektedir.
552 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 103; Maccoby, *Judaism on Trial*, 185.
553 Babil Talmudu, Sanhedrin 98a.

Tartışmanın bu kısmında Barselona Münazarası'na iştirak eden Aragon kralı I. James söze girmiş ve daha önce bahsi geçtiği şekilde Mesih'in Mabed'in yıkımında yani yaklaşık bin yıl önce doğup o devirde hâlâ yaşıyor olmasının nasıl mümkün olacağını sormuştur. Bunun üzerine Moşe ben Nahman Adem[554], Metuşelah[555] gibi ataların bin yıldan fazla yaşadığını; Eliyahu ve Enoh'un[556] da uzun yıllar yaşadığını hatırlatmış ve buna ilişkin yetki ve kararın Tanrı'ya ait olduğunu belirtmiştir.[557]

Moşe ben Nahman'ın zikrettiği isimler içerisinde özellikle Eliyahu'nun önemli bir yeri vardır. Çünkü Tanah'a göre Eliyahu yeryüzü hayatında ölümü tatmamış ve göklere alınmıştır.[558] Dolayısıyla kendi döneminden (M.Ö. 9. yüzyıl) günümüze kadar semâvî bir ortamda (Midraşlara göre) Cennet'te yaşadığına ve dünyanın sonuna doğru tekrar yeryüzüne geleceğine inanılmaktadır (Malaki 4:5). Bununla ilişkili olarak Moşe ben Nahman muhatabına iki şekilde cevap vermiş olmaktadır. İlk olarak Tanrı'nın yeryüzünde de bir insana mevcut işleyişten daha fazla bir ömür bahşedebileceğini ve Mesih'in Âdem ve diğer ismi zikredilenler gibi uzun yıllar Mesihliğini aşikâr etmeden yaşamış olabileceğini hatırlatmaktadır. İkinci olarak ise kendisi inanmasa bile, Rabbilerin sözlerinden hareketle, Mesih'in iddia edilen vakitte doğup, ortaya çıkması gereken vakte kadar Cennet'te bekliyor olmasının imkânını dile getirmektedir.

Moşe ben Nahman'ın cevabı Midraşlarda da karşılığı olan bir iddiadır. Midraşlarda Cennet'e canlı olarak gönderilen sınırlı sayıda insanın (7/9/13 kişi) olduğu bilgisi bulunmaktadır. Cennette yaşamanın ve orada uzun yıllar kalmanın fizîkî bir

554 Adem toplam 930 yıl yaşadıktan sonra öldü (Yaratılış 5:5).

555 Metuşelah toplam 969 yıl yaşadıktan sonra öldü (Yaratılış 5:27).

556 Enoh toplam 905 yıl yaşadıktan sonra öldü (Yaratılış 5:11).

557 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 251; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 308-309; Tartışmanın bu kısmında Kral'ın sorusu üzerine Moşe ben Nahman öncelikle, tartışmanın en başında Kral'ın tartışmaya dâhil olmayacağı ve kendisiyle tartışmaya girmeyeceği hususunda koyduğu şartı hatırlatmış, fakat yine de yukarıdaki cevabı vermiştir. Sonrasında Kral, Mesih'in nerede olduğunu sormuş, Moşe ben Nahman ise, bunun tartışmanın ana konusuyla ilgisi olmadığını belirterek adamlarından birini göndermesini ve Toledo kapılarında Mesih'i bulabileceğini söylemiştir. Kendi münazara kaydında dalga geçme amacıyla böyle söylediğini belirtmiş olsa da tartışma ortamı ve seyri dikkate alındığında bu cevabı vermiş olması makul görünmemektedir. (Fakat Moşe ben Nahman'ın verdiği cevap ne olursa olsun, akabinde münazaraya ara verilmiş olması ya belirlenen vaktin dolmasına ya da verdiği cevabın yarattığı etkiye bağlanabilir). Latince kayda göre ise Moşe ben Nahman'a Mesih'in nerde olduğu sorulmuş, fakat o, bilmediğini söylemiştir. Bu kayıt dikkate alındığında Moşe ben Nahman'ın kendi kaydında münazara esnasında cevap vermediğini yazmaktan imtina ettiği düşünülebilir. Bunun yerine muhatabıyla alay eden bir cevap yazarak bu boşluğu doldurmak istemiş olabilir. Latince kayıttaki ilgili yer için bk. Maccoby, *Judaism on Trial,* 148.

558 II. Krallar 2:11.

yaşam gibi değil, insanların şimdiki aklıyla kestiremeyeceği bir varoluş şekli olduğu iddia edilmektedir. Bu kişilerin Tanrı tarafından seçilme nedeni, Cennet ile ödüllendirilecek insan çeşitleri üzerinden anlatılmaktadır. Buna göre, bir grup insan Tanrı'dan gelecek bir ödül ve karşılık bekleyerek dünya hayatında onun emirlerini yerine getirir ve öldükten sonra da Cennet'e gönderilir. Fazilet ve erdem bakımından biraz daha üstün olan bir grup insan ise Tanrı'dan bir karşılık beklemeden onu sevip, emirlerini yerine getirir. Bu kimseler de hem bu dünyada hem de öte dünyada ödüllendirilir. Bir de kendini dünyevî her şeyden soyutlayıp, insan olduğunu unuturcasına bütün benliğini Tanrı'ya adayanlar vardır. İşte bu kimseler hem fizîkî hem de rûhânî açıdan sonsuz bir hayatla ödüllendirilirler ve ölmeden Cennet'e alınırlar. Peygamberlerin, kralların yanı sıra Yahudi tarihinin şekillenmesine yön vermiş sıradan insanların da olduğu bu listede Eliyahu ve Mesih de yer almaktadır.[559]

Barselona Münazarası'nın sonraki gününde[560] Kral I. James, Mesih'in doğmuş ve Cennet'te yaşıyor olması meselesine binaen, *Eyha Raba*'dan onun Roma'da olduğuna dair pasajı gündeme getirmiştir. Moşe ben Nahman ise pasajda onun daimi yeri olarak Roma'nın zikredilmediğini, bir süreliğine orada bulunduğunu ifade etmiştir. Moşe ben Nahman münazaraya dair kendi kaydında, Mesih'in Roma'da bir süreliğine bulunmasının bir hikmeti olduğunu, fakat Mesih'in orada asıl bulunma sebebini söylemediğini belirtmiştir. Çünkü Midraşta Roma'yı yıkmak için orada bulunduğu ve yıkıncaya dek orada kalacağı yazılıdır. Dolayısıyla bunu söylediğinde Kral'ın ve Hıristiyan kesimin tepkisini çekeceğini bildiğinden konuya ilişkin daha fazla detaya girmemiştir. [561]

Tortosa Münazarası'nda da Mesih'in doğmuş olduğuna dair iddialar sıklıkla tartışılmıştır. Bu minvalde Papa, Yahudi geleneğinde var olan Mesih'in doğmuş ve Cennet'te (1400 yıl boyunca) yaşıyor olma iddiasının mantıksız olacağını ifade ederek Yahudi temsilcileri kafa karıştırmaya çalışmakla suçlamıştır. Temsilciler de ona aynı itirazın Barselona Münazarası'nda da yapıldığını ve buna cevap olarak Moşe ben Nahman'ın Âdem'in bin yıl boyunca yaşamış olduğu şeklindeki cevabını iletmişlerdir.

559 Weissman, *Midraş Der Ki (Bereşit)*, 85-87.
560 Pazartesi günü.
561 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 253; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 309-310.

Onlara göre bin yıl yaşamak mümkünse, binden biraz daha fazla yaşamak da mümkündür. Hatta geleneğe göre Enoh ve Eliyahu Cennet'te hâlâ yaşamlarını sürdürmektedir. Bu cevapla tatmin olmayan Papa, bir açmazı başka bir açmazla çözmeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine Rabbi Astruc, Papa'ya tepki göstermiş ve onların Mesih'lerine dair pek çok abartılı/zoraki şeye inandıklarını ve Yahudilerin de kendi Mesih'ine dair bir duruma inanmasının makul karşılanması gerektiğine vurgu yapmıştır.[562]

Barselona Münazarası'nda Pablo Christiani Mesih'in doğduğuna dair Talmud'da açık bir pasaj olduğunu iddia etmiş ve *Eyha Raba*'da bir Yahudi çiftçi ile bir Arap arasında geçen diyaloğu aktarmıştır. Rivayete göre bir Yahudi'nin öküzü tarlayı sürerken böğürmüş ve yoldan geçen Arap da ona 'ey Yahudi, öküzünü, sabanını çöz, çünkü Mabed yıkıldı' demiştir. Yahudi de denileni aynen yerine getirmiştir. Bunun üzerine hayvan ikinci kez böğürmüş ve Arap da 'öküzünü, sabanını bağla, çünkü Mesih'iniz doğdu' demiştir.[563] Dolayısıyla bu pasaja göre Mesih çoktan doğmuş olmalıdır.[564]

Söz konusu pasajın Kudüs Talmudu'nda geçen versiyonunun sonunda Yahudi çiftçi Arap'tan Mesih'in Beytlehem'de doğacağını öğrendiği için bu kente gitmiş ve orada Mesih ile kaşılaşabilmek umuduyla bebek ürünleri satmaya başlamıştır. Mesih'in, yani Menahem'in[565] annesini bulmuş ve ondan çocuğu için bir şeyler satın almasını istemiştir. Zaten almaya gönülsüz olan kadının parası çıkışmadığı için tekrar geleceğini söyleyerek yanından ayrılmıştır. Bir süre sonra geri döndüğünde ise kadından rüzgârın bebeği alıp götürdüğünü öğrenmiştir. Buradan hareketle Kudüs Talmudu'na göre Mesih

---

562 Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 101; Maccoby, *Judaism on Trial*, 182.

563 Söz konusu pasaja ilişkin iddia ve tartışmaların benzer bir versiyonuna Tortosa Münazarası'nda değinilmiştir. Tortosa Münazarası'nın Latince kaydında yer alan bu bahse İbranice kayıtta yer verilmemiştir. Latince kaydın İngillizce çevirisi için bk. Maccoby, *Judaism on Trial*, 199.

564 Midraşta geçen bu hikaye ve daha fazlası Kudüs Tamudu'nda da yer almaktadır. Rivayetin devamında Yahudi çiftçi Arap adama Mesih'in önce adını sormuş ve Menahem cevabını almıştır. Daha sonra Mesih'in babasının adını sormuş ve Hizkiya cevabını almıştır. Yahudi çiftçinin son sorusu ise Mesih'in memleketinin neresi olduğuna dairdir. Arap cevap olarak onun Beytlehemli olduğunu söylemiştir. Kudüs Talmudu, Berahot 2:4 (5a). Ayrıntılı bilgi için bk. Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 49, 50; Peter Schäfer, "The Birth of the Messiah, or Why Did Baby Messiah Disappear?", *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2012), 214-235.

565 Kudüs Talmudu'nda birtakım pasajlarda Mesih'i karşılamak için Menahem adı kullanılmaktadır.

Mabed'in yıkıldığı gün doğmuş, fakat vakti gelinceye kadar beklemek üzere ortadan kaybolmuştur.[566]

Tartışma esnasında Moşe ben Nahman, Pablo'nun *Eyha Raba*'dan alıntıladığı rivayete inanmadığını[567] söylemekle birlikte, Pablo'nun bu pasajla aslında kendine (Moşe ben Nahman'a) hizmet ettiğini iddia etmiştir (Bu esnada Pablo onu kendi Kutsal Kitap'ını reddetmekle suçlamaktadır). Çünkü Moşe ben Nahman'ın, Mesih'in Mabed'in yıkıldığı gün doğduğuna dair bir inancı yoktur. Ona göre bu rivayet ya doğru değil ya da gizli anlamı olan bir meseldir ve yeterince iyi anlaşılamamıştır. Öte yandan doğru olduğu kabul edilse bile, yine de Pablo haksızdır. Çünkü bu rivayete göre Mabed yıkıldıktan hemen sonra Mesih doğmuştur, hâlbuki İsa, Mabed'in yıkımından önce doğmuş ve ölmüştür. Üstelik Hıristiyanların hesabına göre yıkımdan yetmiş üç sene önce, fakat gerçekte yıkımdan iki yüz sene önce doğmuştur. Moşe ben Nahman'ın kaleme aldığı münazara kaydında, bu cevaptan sonra Pablo'nun sustuğu ve cevap veremediği yazılıdır.

Pablo'nun sessiz kalması üzerine kraliyet yargıçlarından biri söz istemiş ve tartışmanın asıl konusunun İsa değil, Mesih'in doğmuş ve gelmiş olmasıyla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Moşe ben Nahman kabul etmese de Kutsal Kitabı onun geldiğini iddia etmektedir. Moşe ben Nahman bu vesileyle yeniden söz almıştır. Ona göre Rabbiler bu pasajla Mabed'in yıkıldığı gün Mesih'in geldiğini değil, yalnızca doğmuş olduğunu ifade etmişlerdir. Doğmak ve gelmek/ortaya çıkmak aynı şey değildir. Musa örneği üzerinden bu durum rahatlıkla anlaşılabilir. Musa doğduğunda kurtarıcı değildir, gerçek anlamda halkını kurtarmak üzere Firavun'un huzuruna vardığında 'Musa gelmiştir' denilebilir. Davud için de bu durum aynıdır. Doğduğunda kral değildi, ama vakti gelip de Samuel onu meshettiğinde kral olmuştu. Dolayısıyla

---

566 Hikayedeki motiflerin Yahudi geleneğindeki karşılıkları açısından ayrıntılı bilgi için bk. Schäfer, "The Birth of the Messiah, or Why Did Baby Messiah Disappear?"

567 Münazaranın bir başka gününde Moşe ben Nahman, Pablo'nun getirmiş olduğu bu delile (Mabed'in yıkımında Mesih'in doğduğuna ilişkin ifadeye ve bu ifadeyi içeren *agada*ya) neden inanmadığını Kral'a açıklamıştır. Onun tasnifine göre Yahudiler Kutsal Kitap mahiyetinde üç çeşit literatüre sahiptir. İlki Tanah külliyatıdır ve bütün Yahudiler ona koşulsuz iman ederler. İkincisi Tanah'ı anlaşılır kılan, yorumlayan Talmud literatürüdür. O olmadan Tanah anlaşılamaz. Üçüncüsü ise Midraşlardır. Vaaz niteliğinde olan bu eserler, dinleyici tarafından kaleme alınmış hissiyatı uyandırır. Bu literatüre iman etmek şart olmamakla birlikte inanıp, amel etmenin iyi olduğu düşünülür. Pablo'nun delil getirdiği kitap da bu literatüre aittir ve bundan dolayı Moşe ben Nahman ona inanmak konusunda kendini zorlamaz. Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 251, 252; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 308-309.

Mesih, Mabed'in yıkımında doğmuş olsa bile, ancak Eliyahu onu meshettiğinde Mesih olarak adlandırılacak ve Papa'nın huzuruna varıp halkının kurtuluşunu istediğinde gelmiş sayılacaktır. Bütün bu gerekçeler neticesinde İsa'nın Mesih olmadığı rahatlıkla anlaşılabilir.[568] Moşe ben Nahman'ın bu cevabına ilişkin Latince kayıtta herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Münazara ortamı ve şartları dikkate alındığında, her ne kadar özgürce konuşma noktasında bir izni bulunsa da Moşe ben Nahman'ın Papa'yı Firavun'a benzetecek aşırılıkta bir ifade kullanma ihtimali zor görünmektedir.

Bunun üzerine Yargıç, yeniden söze karışmış ve Moşe ben Nahman'a Yeşaya'da[569] 'Bakın kulum başarılı olacak' sözünden itibaren, söz konusu 'kul'un eziyet çekip ölüme götürülüşünün anlatıldığı pasajların Mesih'e işaret edip etmediğini sormuştur. O da burada genel anlamda İsrail halkından bahsedildiği karşılığını vermiştir. Çünkü Yeşaya'daki pasajlarda sürekli olarak 'Ey kulum İsrail' (41:8) ya da 'Ey kulum Yakup soyu' (44:1) şeklinde ifadelerle karşılaşılmaktadır. Bu noktada Pablo Yeşaya'da Mesih'e işaret bulunduğu ile ilgili konuşmaya dâhil olmuş ve bu konuda ısrarcı olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine Moşe ben Nahman, Rabbilerin Midraş tarzı eserlerde bu pasajları Mesih ile ilişkilendirdiklerini kabul etmek durumunda kalmış, fakat onların sözlerinde Mesih'in düşmanlarının eliyle öldürüleceğine dair bir ifade bulunmadığını da sözlerine eklemiştir. Hatta Yahudi geleneğine dair hiçbir metinde Mesih'in öldürüleceğine veya düşmanının eline teslim edileceğine dair bir ifade yazılı değildir. Bu aşamada Moşe ben Nahman, yargıcın Yeşaya'dan yaptığı ilk atfı (bakın kulum, başarılı olacak) ayrıntılı bir şekilde açıklamaya giriştiğini, fakat oradakilerin bunu dinlemediklerini zikretmiştir.[570]

Moşe ben Nahman'ın Pablo'ya verdiği bu cevap birkaç yönüyle ele alınmaya muhtaçtır. Çünkü Daniel kitabında[571] ve Babil Talmudu'nda Mesih'in öldürüleceğine

---

568 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 249-250; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 306.

569 Metinde Yeşaya 52:13 ile 53:8 arasındaki kısma işaret edilmektedir.

570 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 250; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 307.

571 Şunu bil ve anla: Yeruşalim'i yeniden kurmak için buyruğun verilmesinden, meshedilmiş olan önderin gelişine dek yedi hafta geçecek. Altmış iki hafta içinde Yeruşalim yeniden sokaklarla, hendeklerle kurulacak. Ancak bu sıkıntılı zamanlarda olacak. Bu altmış iki hafta sonunda meshedilmiş olan öldürülecek ve onu destekleyen olmayacak. Gelecek önderin halkı, kenti ve kutsal yeri yerle bir edecek. Sonu tufanla olacak: Savaş sona dek sürecek. Yıkımların da olacağı kararlaştırıldı (Daniel 9:25-26).

dair bilgiler mevcuttur. Böylesine açık bilgileri Moşe ben Nahman'ın göz ardı etmiş olması ya da hedef kitleyi bu konuda şaşırtıp yanıltabileceğini düşünmesi makul değildir. Bu noktada Yahudi geleneğinde var olan ikili Mesih anlayışı gündeme getirilmektedir. Buna göre Yahudilerin asırlar boyu bekledikleri ve kendilerini kurtaracak olan Davud oğlu Mesih'in yanında bir de Yusuf'un neslinden gelecek olan Yusuf oğlu Mesih'e dair ikinci bir kurtarıcı fikri vardır. Yusuf oğlu Mesih'e dair en erken kaynaklar üçüncü ve beşinci yüzyıllar arasında derlendiği iddia edilen Midraş *Bereşit Raba* ve Babil Talmudu'dur.[572] Bu figür, ilâhî plan gereği Davud oğlu Mesih'ten önce gelecek ve Mesih öncesi hazırlık dönemini inşa edecektir. Yusuf oğlu Mesih İslâm geleneğinde de çeşitli izdüşümleri olan Deccal/Armilus adlı kötü bir güç/şahıs tarafından öldürülecek ve daha sonra Davud oğlu Mesih de Deccal'i öldürerek İsrailoğulları'nı/Yahudileri kurtarma planını nihayete erdirecektir. Yahudi geleneğindeki bu Mesih'in öldürülme hikâyesini İsa'nın hayat hikâyesine ve dolayısıyla Mesih'liğine işaret olarak kullanmak isteyen Hıristiyan kesime Moşe ben Nahman, burada kastedilenin Davud oğlu Mesih değil Yusuf oğlu Mesih olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı, Talmud'da ya da diğer Midraş metinlerinin hiçbirinde Davud oğlu Mesih'in öldürüleceğine dair bilgi yoktur, diyebilmiştir.[573]

Moşe ben Nahman'ın verdiği karşılığın bu minvalde olduğu kabul edildiği takdirde, meseleye dair bir başka soru akla gelmektedir. O da Hıristiyanların Yusuf oğlu Mesih'e ve onun İsa ile olan ilişkisine dair bakış açısının nasıl olduğudur. Çünkü Yusuf oğlu Mesih'e dair Yahudi geleneğinde anlatılanlarla, İsa ve ona dair anlatılanlar arasında bazı benzerlikler (zor bir ölüm, diriliş gibi) söz konusudur. Bu noktada Yusuf oğlu Mesih'e dair inancın ne zaman ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı meselesi önem arz etmektedir.

Yusuf oğlu Mesih fikrinin çıkış vaktine dair bir kesinlik olmasa da kaynaklarda Bar Kohba isyanından sonra belirginleşmeye başladığına dair bilgiler mevcuttur.[574] Yahudi gelenekte M.S. 2. yüzyılda yaşamış Rabbi Şim'on Bar Yohay'a ait olduğu iddia

---

572 İkili Mesih anlayışı (Yusuf oğlu Mesih ve Davud oğlu Mesih) yedinci yüzyılda yazıldığı iddia edilen *Sefer Zerubbavel* kitabında ayrıntılı olarak işlenmiştir. İbranice edisyonlardan hazırlanan Türkçe çevirisi için bk. Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 83-95.

573 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 158, 165.

574 Adıbelli, "İsa'nın 'Maşiah'a Dönüşümü: Mesihi Yahudilikte Mesihlik Fenomeni", 250; Werblowsky, "Yahudi Mesihçiliği", 55.

edilmekle birlikte tarihsel kayıtlara göre yazım tarihi yaklaşık olarak 13. Yüzyıla tekabül eden[575] ve Kabala öğretisinin esas kitabı sayılan Zohar'da, ikili Mesih (hem Davud soyundan hem de Yusuf soyundan gelecek olan mesih) anlayışına ve onların akıbetlerine ilişkin mistik görüşler yer almaktadır. Zohar'daki bu iddia doğru kabul edildiği takdirde, Bar Kohba sonrası bu ikili Mesih anlayışının eserlerde daha çok görünür hale geldiği iddiasının doğru olduğu düşünülebilir.[576] Yusuf soyundan çıkacağına inanılan bu figür Kutsal Kitap'ta pek çok yönüyle söz konusu edilen kurtarıcı figürün daha çok savaşçı yanını temsil etmektedir ve Davud oğlu Mesih gelmeden önce birtakım sosyal, dinî ve siyasal başarılar elde edecektir. Bununla birlikte feci bir ölümden de kurtulamayacaktır. Bu noktada Bar Kohba'nın ölümüyle Yusuf oğlu Mesih'in ölümü arasında benzerlikler bulunmaktadır.[577] Yahudi âlimlerin bir kısmı Yusuf oğlu Mesih'in varlığına ilişkin olumlu kanaatlerine eserlerinde yer verirken bir kısmı da ondan bahsetmemeyi tercih etmiştir. Moşe ben Nahman ve Saadya Gaon gibi isimler Yusuf oğlu Mesih'e eserlerinde yer vermiş, Moşe ben Meymun (İbn Meymun) ise bu konuda hiçbir şey söylememiştir.[578]

Öte yandan Hıristiyanların İsa'nın Yusuf oğlu Mesih olduğuna dair bir iddiaları bulunmamaktadır. Onlara göre İsa, Davud oğlu Mesih'tir. Fakat bu iddia onu Yusuf oğlu Mesih'ten ayırmak için, yani iki ayrı Mesih'ten birine işaret etmek için değildir. Tanah'ta Mesih'in Davud soyundan olacağına ilişkin tavırdan kaynaklanmaktadır. Öte yandan İsa'nın İncillerde Yusuf oğlu olarak gösterilmeye çalışılmasının, Davud oğlu Mesih ile Yusuf oğlu Mesih'e dair ikili anlayışın tek bir kişide, İsa'da birleştirilmek istenmesinden kaynaklanabileceği de düşünülmektedir.[579]

F) Şilo Pasajı

Barselona Münazarası'nda Pablo Christiani, Yaratılış kitabında geçen 'Şilo[580] gelene kadar kraliyet asası Yehuda'nın elinden ayrılmayacaktır' (Yaratılış 49:10)

---

575 Zohar kitabının tarihsel kökenine dair iddia ve tartışmalar için bk. Ravza Aydın, "Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri", *Darulfunun İlahiyat* 30/2 (2019), 359-382.

576 Yusuf Besalel, "Zohar", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002), 3/805; Scholem, *Sabetay Sevi Mistik Mesih*, 60.

577 Adıbelli, "İsa'nın 'Maşiah'a Dönüşümü: Mesihi Yahudilikte Mesihlik Fenomeni", 250.

578 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 170-172.

579 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 169, 170; Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 30.

580 Türkçe Kutsal Kitap çevirilerinde 'sahibi' şeklinde geçmektedir.

ifadesinden hareketle buradaki 'Şilo' kelimesinin Yahudilerin de iddia ettiği şekilde Mesih'e işaret etiğini ifade etmektedir.[581]

Pasajda göze çarpan iki detay bulunmaktadır. İlki Şilo kelimesi ikincisi ise *asa*dan kastedilenin ne olduğudur. Şilo'ya dair daha önce ayrıntılı bilgi verildiği için bu kısımda daha çok *asa* üzerinde durulacaktır. Tanah pasajlarında *asa,* çağrışım önceliği açısından mucizeleri gerçekleştirmedeki rolüyle ön plana çıksa da aynı zamanda hem İsrail geleneğinde hem de diğer birçok medeniyette krallık ve hükmetme ile eşdeğer görülmüştür.[582] Bu minvalde pasajda kraliyet asasıyla kimin hükmedeceğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla pasajdan çıkarılacak anlam şudur: Münazaranın gerçekleştiği süreçte Yahudilerin nezdinde herhangi bir krallık olmadığına göre, Şilo, yani Mesih çoktan gelmiş olmalıdır. Bu iddiaya karşı çıkan Moşe ben Nahman'a göre bu pasajla krallık sistemi İsrail'de devam ettiği süreçte kralın yalnızca Yehuda'dan çıkacak oluşuna vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte krallıklar günahların çokluğu nedeniyle kesintiye uğrayabilir, fakat yeniden tesis edildiğinde, krallık asası Yehuda soyuna geri döndürülecektir. Tarihte bunun pek çok örneği vardır. Sürgün vakitlerinde Yehuda soyundan krallar yoktur, çünkü ortada yönetilecek halk yoksa/bir arada değilse yöneticiye de ihtiyaç duyulmamaktadır. Buna örnek niteliğinde, Yahudilerin Babil'e sürgün edildiği yıllarda (yani İsa'dan çok öncesinde) da Yehuda ya da İsrail'de bir krallık bulunmamaktaydı. Aynı şekilde kısa bir dönem (Zerubbavel ve oğullarının dönemi) dışında II. Mabed döneminde de Yehuda'nın krallığı yoktu ve 380 yıl boyunca bu durum böyle devam etmişti.[583]

Pablo, Moşe ben Nahman'ın bu ifadesine karşı çıkmış ve o süreçte Yehuda soyundan krallar olmasa bile, Talmud'daki pasajlardan hareketle *asa*nın yine de Davud soyundan olan cemaat liderlerinde olduğunu ve onların İsrailoğulları'nı yönettiğini belirtmiştir. Moşe ben Nahman'ın verdiği Babil sürgünü örneğinde, Talmud'daki ilgili pasajda Şilo ile kastedilenin, Mesih gelmeden önce, yani sürgün esnasında yönetimin

---

581 Talmud'da Mesih'e ad olarak zikredilen isimlerden biri de Şilo'dur. Ayrıntılı bilgi için bk. Babil Talmudu, Sanhedrin 98b.

582 Ömer Faruk Harman, "Asâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/450.

583 Şahin'in Talmud destekli kronolojik tespitine göre Moşe ben Nahman'ın burada verdiği yıl bilgisi (380) yaklaşık bir tarihe karşılık gelmektedir. Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 245-246 (43. Dipnot).

hâkim otorite tarafından yetkilendirilmiş olan ve Yahudi halkına *asa* ile hükmeden Babil'deki cemaat önderlerine işaret olduğunu hatırlatmaktadır.[584]

Pablo'nun sürgün dönemindeki liderlerden kastı, Yahudi geleneğinde Babil Sürgünü'yle birlikte tesis edildiği iddia edilen *re'sül-câlut*a yani sürgünbaşı/sürgün lideri idaresidir. Geleneğe göre bu kişinin Davud soyundan olması gerekmektedir. Söz konusu liderler cemaatin hayatını sosyal ve siyasal açıdan düzenlemekle yükümlüdürler. Bu müessese yerel cemaatler bünyesinde ve farklı isimler alarak 18. yüzyıla kadar devam etmiş olsa da Yahudi geleneğindeki Davud soyundan gelen son resmî *re'sül-câlut*un (Hezekiya) 1040 yılında görev yaptığı bilinmektedir. Pablo'nun da bu tarihi kastettiği düşünülmekte ve netice itibarıyla iddiasının tarihsel verilerle örtüştüğü görülmektedir.[585]

Pablo söz konusu iddiasıyla münazara sürecinde Yahudilerin bir yöneticisi/lideri olmadığı için Mesih'in gelmiş olduğunun kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.[586] Moşe ben Nahman ise Rabbilerin Şilo pasajını (Yaratılış 49:10) Talmud'da yorumlarken gerçek bir krallık üzerinden meseleyi açıklamaya giriştiklerini, fakat Pablo'nun bu ilme dair donanımı olmadığından bunu anlayamadığını söylemiştir. Ona göre Rabbiler şöyle demişlerdir:

> "Sürgün zamanında Davud soyundan bazı kraliyet varisleri olduğundan, Babil cemaat liderleri ve İsrail başkanları gibi milletlerin hükümdarları tarafından görevlendirilenlere, [başkalarına] adalet dağıtma onayı ve yetkisi verme hakkı bahşedilmiştir. Bu uygulama İsa'dan sonra dört asırdan uzun süre Talmud bilgeleri arasında devam etmiştir. Talmud bilgelerinin düşüncesi, her daim Yehuda'dan bir kral ya da hükümdarın olacağı değildi. Aksine peygamber (Yakup), Yehuda'ya Yahudi krallığının onun olacağı sözünü verdi, ona [yalnızca] gerçek krallığı garanti etti."[587]

Bu açıklamayla birlikte Moşe ben Nahman, savunmasını yinelemiş ve Babil Sürgünü boyunca krallık ya da asanın kendilerinde olmadığını ifade etmiştir. Hatta II. Mabed döneminde krallık Haşmonayim'in elinde olduğu vakitte bile, Yehuda

---

584 Babil Talmudu, Sanhedrin 5a.

585 Ayrıntılı bilgi için bk. Nuh Arslantaş, "Re'sül-câlût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/5, 6.; Richard Gottheil - Wilhelm Bacher, "Exilarch", *Jewish Encyclopedia* (09 Eylül 2020).

586 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 246; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 304.

587 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 246-247; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 304-305.

kabilesinin herhangi bir başkan ya da öndere ihtiyaç duymadığını, Haşmonilerin kohen sülalesinden oluşması nedeniyle otoritenin kohenler ve yargıçlar aracılığıyla sağlandığını iddia etmiştir.[588] Bu noktada orada bulunan bir keşiş söz almış ve Moşe ben Nahman'ın söylediklerinde bir haklılık payı bulunmakla birlikte yanıldığını belirtmiştir. Ona göre Kutsal Kitap, krallıkta geçici süreli fasılalar olabileceğine, fakat krallığın tamamen kesilmeyeceğine işaret etmektedir. Öte yandan Babil Sürgünü kısa bir zaman dilimini kapsadığından, bu vakti krallık açısından bir kesinti olarak algılamak mümkündür. Fakat münazaranın düzenlendiği dönem düşünüldüğü takdirde bin yıldır bir sürgün halinin devam ettiğini ve dolayısıyla krallığın tamamen ortadan kalkmış olduğunu iddia etmek mümkün olduğu için Pablo'nun iddiası makuldür.

Moşe ben Nahman, keşişin bu iddiasına da karşı çıkmış ve peygamberlerin sözleri için az yıl ya da çok yıl arasında bir fark olamayacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Babil Sürgünü kısa süreli bir örnek olabilir, fakat II. Mabed dönemi oldukça uzun bir süredir. Ayrıca Yakup peygamber bu sözü ile Yehuda'ya krallık ve asanın yalnızca onun kabilesinde olacağını değil, bütün İsrail'in krallığını vermeyi vadetmiştir. Tanah'ta da bunun izlerini görmek mümkündür.[589] Dolayısıyla Yakup'un asıl kastettiği hiçbir vakit krallığın tam olarak ortadan kaldırılamayacağıdır. Bahsedilen bütün dönemler, yalnızca geçici süreliğine olan duraklamalar olarak değerlendirilmelidir. Çünkü krallığın ya da otoritenin olmayışı halkın olmayışından kaynaklanmaktadır. Halk yoksa otorite de yoktur ve Yakup da Yehuda'ya İsrail'in sürgüne gitmeyeceğine ve dolayısıyla onlara her zaman kendi topraklarında krallık yapacağına dair bir vaatte bulunmamıştır. Pablo, Moşe ben Nahman'ın bu cevabına karşılık Mesih'in gelmiş olduğuna ilişkin bir başka Talmud pasajını (Yahudi çiftçi ve Arap'ın hikayesi) gündeme getirmiştir.[590] Netice itibarıyla tartışılan bu konu, Talmud'daki işaretlerden Mesih'in

---

588 Konuya ilişkin geniş bilgi içi bk. Tolga Savaş Altınel, *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021).

589 Yahuda, kardeşlerin seni övecek, düşmanlarının ensesinde olacak elin. Kardeşlerin önünde eğilecek (Yaratılış 49:8); Yahuda kardeşleri arasında en güçlü olandı, önderlik hep onun soyundan çıktı (I. Tarihler 5:2).

590 Söz konusu tartışma, çalışma içerisinde bir başka başlık altında işlenmiştir.

gelmiş olduğu kanaatine ulaşılsa dahi söz konusu göndermelerle İsa'nın kastedilmediği belirtilerek sonlandırılmıştır.[591]

G) Mesih'in Gelişiyle Gerçekleşen ve Gerçekleşmeyen Vaatler

Yahudi ve Hıristiyanlar Mesih'in kimliği ve doğası konusunda ihtilaf yaşadıkları hâlde, Mesihî dönemde yaşanacaklara dair genel hatlarıyla ortak bir bakış açısına sahiptirler. Her iki gelenekte de Mesih geldiğinde (Yahudilerde ilk gelişinde, Hıristiyanlar için İsa'nın ikinci gelişinde) hem dünyevî hem de sosyal, siyasal ve dinî şartlar elverişli konuma gelecektir. Her anlamda bereketli olacak bir devirden bahsedilmektedir. Savaş ya da acıların olmadığı sürekli bir mutluluk halinin yaşanacağına inanılmaktadır.[592]

Yahudi geleneğinde ana hatlarıyla Mesih'in misyonu Âdem'in kaybetmiş olduğu şeylerin geri kazanılması üzerine inşa edilmiştir. Geleneğe göre Âdem günahıyla birlikte yüzüne yansıyan tanrısal ışığı, sonsuza kadar yaşayabilme hakkını, fiziksel gücünün büyük bir kısmını kaybetmiştir. Doğrudan kendisini etkileyen kayıpların yanı sıra toprakta ve doğada da birtakım olumsuzluklara ve kayıplara sebep olmuştur. Dolayısıyla Mesih'in, Âdem'in günah işlemeden önceki vakit ve koşulları yani Cennet'teki hayatı geri getireceğine inanılmaktadır.[593]

Talmud'da da Mesih'in gelişiyle birlikte dünya şartlarındaki fizîkî iyileşme ve gelişmeler üzerinde durulmaktadır. Bilhassa toprağın her zamankinden daha bereketli olacağı, tahıl ve meyvelerin boyut ve miktarlarının değişeceği, ağaçların belli bir mevsimde değil her daim meyveye duracağı anlatılmaktadır. Ayrıca her gün ürün veren ağaçlar gibi kadınların da her gün bir çocuk doğurabileceğinden bahsedilmektedir.[594]

Tanınmış Orta Çağ Yahudi düşünürleri ise Mesih'in gelişiyle gerçekleşmesi gereken şeyleri, çoğunlukla Tanah'a referansla daha detaylı bir şekilde eserlerinde işlemişlerdir. Saadya Gaon (ö. 942) *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdat* adlı eserinin sekizinci bölümünde Yahudileri içerisinde bulundukları durumdan kurtaracak Mesih'ten ve onun

---

591 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 248; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 306.
592 Ayğan, "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri", 238, 239.
593 Weissman, *Midraş Der Ki (Bereşit)*, 69, 71.
594 Ayrıntılı bilgi için bk. Babil Talmudu, Ketuvot 111b, Şabat 30b. Eisenberg, "Messiah", 196.

geleceği ortamdan bahsetmektedir. Ona göre, Davud oğlu Mesih ansızın gelecektir ve o ortaya çıkmadan önce ondan haber alınamayacaktır. Öncelikle Kudüs'e gidecek ve Armilus'u öldürerek şehri geri alacaktır. Mesih'in gelişiyle bütün İsrailoğulları Kudüs'te toplanacaktır. Hatta kendi başlarına Kudüs'e gelme imkânı olmayanlar dahi bir bulut ya da rüzgâr gücüyle mutlaka Kudüs'e ulaştırılacaklardır. Mesih'in geldiğini haber alan Gog ve Magog, İsrailoğulları'nın bolluk ve berekete kavuştuğunu öğrenecek ve kendi toplama ordularıyla birlikte Kudüs'ü yok etmeye gelecekler; fakat Tanrı'nın yardımıyla bozguna uğrayacaklardır. Daha sonra o vakte kadar ölmüş olan bütün dindar Yahudiler diriltilecek ve ilk diriltilen Yusuf oğlu Mesih olacaktır. Peygamberlik İsrailoğulları'na geri verilecek ve İsrailli çocuklar ve köleler dahi peygamberlik yapabileceklerdir. Son olarak Süleyman Mabedi, Mesih'in eliyle yeniden inşa edilecek ve bu huzurlu ortam dünya hayatının bitip, ahiret hayatının başlangıcına dek sürüp devam edecektir. Gaon'a göre bütün bu hadiselerin işaretleri doğrudan Tanah'ın içerisinde yer almaktadır.[595]

Portekizli Yahudi düşünür Yitshak ben Yehuda Abarbanel'e (ö. 1508) göre Mesih geldiğinde gerçekleşmesi beklenen on hadise vardır. Bunların bir kısmı doğrudan İsrailoğulları ile ilgilidir. Buna göre dağılmış hâlde bulunan İsrailoğulları kutsal topraklarda bir araya getirilecek, peygamberlik müessesi İsrailoğulları'na geri verilecek ve ölmüş olan dindar Yahudiler diriltilecektir. Diğer bir kısmı vaad edilmiş topraklarla ilgilidir: Kutsal topraklarda mucizeler görülecek ve topraktaki verim artacaktır. Geri kalan kısmı ise diğer milletlerin akıbeti hakkındadır: İsrailoğulları'na düşmanlık edenler yok edilecek ve bütün milletler tevhid ilkesine tabi olacaktır.[596]

Midraşlarda da Mesihî döneme ilişkin pek çok ayrıntı bulunmaktadır. Bu dönemde gerçekleşmesi beklenen hadiseler vardır. Dünyada barış hâkim olacaktır, Kudüs kıymetli taşlarla inşa edilecek ve hatta daha önce yıkılmış ve yok olmuş pek çok kent yeniden eski görünümüne kavuşturalacaktır. Kudüs'te bir su kaynağı çıkacak ve bu

---

595 *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*'ın sekizinci bölüm Türkçe çevirisi için bk. Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 189-199; Ayrıca bk. Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadia Gaon Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2015), 242-245.

596 Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 235-237.

su bütün hastalık ve dertlere şifa olacaktır. Acı, ağrı ve sancılı dönemler son bulacaktır. Yeryüzünü bir aydınlık hali kaplayacaktır.[597]

Barselona Münazarası'nda da Mesih geldiğinde gerçekleşmesi beklenen hususlar üzerinde konuşulmuştur. Tartışma içerisinde Moşe ben Nahman, Pablo'nun Mesih'in geldiğine dair ısrarlı tavrına karşı, Kral I. James'ten kendisinin Mesih'e dair görüşlerini açıklayabilmek için müsaade istemiştir. Başlangıçta Kral, münazarayı talep edenin ve dolayısıyla davacının Pablo olması nedeniyle ilk söz hakkını Pablo'ya vermek istemişse de daha sonra ikna olmuştur.[598]

Moşe ben Nahman, sözlerine tartışmanın önceki kısımlarında kapalı kalan hususları ayrıntılı bir şekilde açıklayarak başlamış ve konuşmasının sonunda kendisi ve diğer tüm Yahudilerin ve hatta Yahudi olmayanların inandığı Mesih geldiğinde gerçekleşecek şeylere değinmiştir. Mesih geldiğinde ilk insan olan Âdem'in günahı ve işlediği suçun bedeli olan ölüm cezası ortadan kaldırılacaktır. Âdem 930 yıl boyunca Eden'de yaşamıştır ve eğer günah işlememiş olsaydı daha uzun yıllar/sonsuza kadar yaşayabilecekti. Fakat günahının karşılığı olarak ölümlü hâle gelmiştir. Mesih geldiğinde bu ölüm hâli bütün insanların üzerinden kaldırılacaktır.[599] Bu esnada Moşe ben Nahman Mesih'in sağlayacağı bu iyileştirme hâline oradakilerin inanıp inanmadığını sorgulamıştır. Kral I. James ve Pablo ise 'evet, ama senin düşündüğün gibi değil. Aslında hepsi aynı ceza sebebiyle cehenneme girdiler. İsa Mesih'in günlerinde [ceza] kaldırıldı ve onları oradan kurtardı"[600] karşılığını vermişlerdir. Bunun üzerine Moşe ben Nahman, Kutsal Kitap'ta ölüm dışında Âdem ve Havva'ya verilen pek çok cezadan bahsedildiğini belirtmiştir. Toprak lanetlenmiş, Âdem hem geçimini güç sarfederek topraktan karşılamak zorunda kalmış hem de toprağın kendisine yetiştireceği kötü bitkilerle baş etmek durumunda kalmıştır. Ayrıca Havva'ya ve bütün kadınlara

---

597 Eisenberg, "Messiah", 196.

598 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 251; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 308.

599 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 252; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, 308-309.

600 Burada kastedilen Hıristiyan geleneğinde var olan bir inançtır. Buna göre İsa Mesih ölüp dirildikten sonra ilk olarak yeraltına inmiş ve kendinden önce vefat etmiş sadık dindarları o kötü diyardan kurtarmıştır. Bu kimseler yeryüzü hayatında ne kadar iyilik yapmış olurlarsa olsunlar Adem'den kendilerine miras kalan cezanın bedelini ödeyemedikleri ve vaftiz olmadıkları için şeytanî varlıkların kaldığı bu yere mahkumdular, ta ki İsa gelip onları kurtarıncaya kadar. İsa'nın kendisinden sonrakiler ise İsa'ya iman edip vaftiz olarak Adem'in günahının bedelini ödemiş olmaktadırlar. Sarıkçıoğlu, *Kanonik ve Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*, 204.

ağrılı, sancılı doğum cezası verilmiştir.[601] Bu bilgiler ışığında Moşe ben Nahman söz konusu cezaların İsa Mesih'le kaldırılmadığını, hem İsa'nın hem de kendilerinin yaşadığı dönemde hâlâ devam ettiğini, dolayısıyla İsa'nın Mesih olamayacağını belirtmiştir. Buna ilave olarak Tanah'ta yazılı olmayan cehennem cezasının İsa ile kaldırılma iddiasını da tutarsız bulmaktadır.[602] Çünkü cehennem ilk insanın işlediği suçun bedellerinden biri değildir. Moşe ben Nahman bu düşüncesini şu cümlelerle izah etmektedir:

> "Sadık olanlara, ataları ilk insanın günahı yüzünden Cehennem cezası yoktur çünkü ruhum babamın ruhuna yakındır, bunun gibi Firavun'un ruhuna [yakınlığı da] eşittir. Ruhum Firavun'un günahı yüzünden Cehennem'e girmez. [İlk insanın günahının] cezası yalnızca bedenseldir zira bedenim annemden ve babamdan gelir. Âdem ve Havva'nın cezası ölümlü olmak olarak kesildi ve nesilleri de ölümlü tabiata sahip olacaklar."[603]

Tartışmanın bir sonraki bahsinde Pablo, Moşe ben Nahman'a Mesih'in doğduğuna/geldiğine inanıp inanmadığını sormuştur. O da buna inanmadığını ve peygamberlerin Mesih'in gelişine dair haber vermiş oldukları şeylerin gerçekleşmemesinden onun gelmediğinin rahatlıkla anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Mezmurlar kitabında Fırat'tan yeryüzünün öbür ucuna, denizden denize egemenlik sürecek olmasından bahsedilmektedir (72:8), fakat İsa'nın egemenlik sürdüğüne dair bir işaret/bilgi yoktur. İsa'nın İsrailoğulları'nı kurtarmak ya da onlara hükmetmek şöyle dursun, kendi için bile bir şey yapabildiği söylenemez. Düşmanından kaçmak zorunda kalıp, ölümünün de onların elinden olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Moşe ben Nahman'a göre İsa'nın ölümünden sonrası için de egemenliğinden bahsedilemez. Tam aksine, İsa'nın öğretilerini benimsemeden önce geniş sınırlara sahip olan Roma Devleti, İsa'nın dinî sistemini benimsedikten sonra güç kaybetmeye başlamıştır.[604]

Mesih'e dair vaatlerin gerçekleşmediğine ilişkin Moşe ben Nahman'ın diğer delilleri, Yeremya ve Yeşaya kitaplarındandır: 'Bundan böyle kimse komşusunu ya da kardeşini, 'Rabb'i tanıyın diye eğitmeyecek. Çünkü küçük büyük hepsi tanıyacak beni'

---

601 Yaratılış 3:16-19.

602 Yahudilik ve Hıristiyanlıkta cehennem anlayışına dair benzerlik ve farklılıklar için bk. Süleyman Sayar, "Cehennem", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Babil Yayıncılık, 2005), 3/117-120.

603 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 253, 254; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 310.

604 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 255; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 311.

(Yeremya 31:33); 'Sular denizi nasıl dolduruyorsa, Dünya da Rabb'in bilgisiyle dolacak' (Yeşaya 11:9); 'İnsanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, savaş eğitimi yapmayacaklar artık' (Yeşaya 2:4). Moşe ben Nahman bu pasajları kullanarak İsa geldiği hâlde, dünyada bu hallerin yaşandığını, tam aksine savaşların artmış olduğunu ve bizzat Hıristiyanların eliyle daha çok kan döküldüğünü ispatlamaya çalışmıştır.

Tartışmanın bu kısmında Moşe ben Nahman, Yeşaya kitabında peygamberin Mesih hakkındaki 'dünyayı ağzının değneğiyle cezalandıracak' (11:4) sözüne ilişkin Rabbilerin yapmış olduğu (Pablo'nun da sıklıkla delil getirdiği agada kitabında geçen) açıklamayı alıntılamıştır:

> "İnsanlar Kral Mesih'e 'şu ülke sana karşı ayaklandı' diyecekler. O, diyecek ki 'çekirge gelsin ve onu bitirsin'. Ona diyecekler ki 'şu eyalet sana karşı ayaklandı.' Onlara diyecek ki 'karışık bir hayvan sürüsü gelsin ve onları yıksın.'"

Moşe ben Nahman, İsa örneğinde bu vaatlerin gerçekleşmediğini, hatta onun savaş yapmayı yasaklamasına ve Hıristiyanların bu konudaki iman ikrarına rağmen, hâlâ savaş yapıldığını yeniden vurgulamıştır.[605]

Daha önceki bölümlerde (Mesih'in doğası) değinildiği üzere, tartışmanın bir kısmında Pablo, Rabbi Moşe ha-Darşan'a ait bir Midraştan alıntı yapmakta ve Mesih'in Tanrı ile olan 'pazarlığından' bahsetmektedir. Buna göre Mesih, Tanrı'dan insanlığın varoluşundan itibaren bütün ölülerin dirilişinin kendi zamanında gerçekleşmesi şartıyla 'acı' çekmeyi kabul etmiştir. Pablo'ya göre buradaki acıdan kasıt, İsa'nın gönüllü olarak ölüme gitmesidir. Moşe ben Nahman ise, bu iddiayı utanmazlık göstergesi olarak değerlendirmekte ve İsa'nın ölüleri diriltemediğini hatırlatmaktadır.[606]

Tortosa Münazarası'ndaki Yahudi temsilciler ise hem kendilerinin hem de tüm Yahudilerin Mesih konusunda ortak bir kanaate sahip olduklarını savunmuştur. Buna göre bir kimse dağılmış İsrailoğulları'nı bir araya getirir, Mabed'i yeniden inşa eder, bütün insanlık da onda birleşir ve Tanrı adına çağrılırsa işte o zaman Yahudiler o kişiye Mesihimiz diyecektir. Buna ilave olarak, Mesih'ten beklendiği üzere İsa zamanında[607]

---

605 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 255, 256; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 311.

606 Moşe ben Nahman, "Barselona Münazarası", 257; Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman,* 312.

607 İbranice metinde İsa adı geçmemekte, yalnızca 'yeni din zamanında' ibaresi geçmektedir.

inşa edilen bir Mabedin olmayışı da İsa'nın Mesih olamayacağının apaçık bir delili olarak görülmüştür.[608]

[608] Şlomo ibn Virga, *Şevet Yehuda*, 102; Maccoby, *Judaism on Trial*, 183.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Tezimizin konusu olarak belirlediğimiz ve yaklaşık iki asırlık bir dönemde Yahudilerle Hıristiyanlar arasında gerçekleştirilen Paris, Barselona ve Tortosa Münazaraları ve münazaralara ilişkin tutulan (İbranice-Latince) kayıt ve belgeler hem Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihi hem de Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneği açısından büyük önem arz etmektedir. Münazaralar genel hatlarıyla, gerçekleştirildiği coğrafya, tarih, katılımcı kimlikleri, tartışma konuları ve ortamları bakımından değişken bir görünüm arz etmekle birlikte, kendi dönemlerinin tarihî, toplumsal, dinî ve siyasî ortamına dair fikir vermektedir.

Münazaraların toplanma nedenleri, temel tartışma konuları ve genel tartışma atmosferi bağlamında şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür. Paris Münazarası'nın düzenlenmesinde Hıristiyanlığa geçmiş olan Nicholas Donin'in Talmud muhalefeti etkili olmuştur. Papalık makamına sunduğu Talmud aleyhtarı bildiri, Papa'nın krallıklara Talmud'un tehlikeli olduğuna ilişkin çağrı yapmasını sağlamıştır. Donin; Yahudilerin Talmud'u merkezî konuma getirerek Tanah'ın otoritesini azaltmaları ve Talmud'un Hıristiyanlık karşıtı ifadeler içermesi sebebiyle Talmud özelinde Yahudilere yönelik iki temel suçlama yöneltmiştir. Bu konuya ilişkin Papa'nın çağrısını dikkate alan Fransa Kralı IX. Louis, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında bir münazara düzenlenmesini talep etmiştir. Nicholas Donin münazara içerisinde Talmud hakkındaki iddialarını/suçlamalarını dile getirmiş ve Yahudilerin baş konuşmacısı Rabbi Yehiel de bu suçlamalara cevap vermiştir. Bu açıdan münazaranın, bir tartışma ortamından ziyade bir yargılama ve duruşma şeklinde gerçekleştiği söylenebilir.

İspanya'daki siyasî ve dinî ortam nedeniyle Barselona Münazarası, Paris Münazarası'na göre daha ılımlı bir ortamda gerçekleşmiştir. Halkın önünde yapılacak bir münazara talebi Yahudilikten dönen Pablo Christiani'den gelmiş ve Aragon Kralı I. James de bu talebi kabul etmiştir. Barselona Münazarası, temel tartışma usulü açısından Paris Münazarası'ndan farklıdır. Paris'te kusurlu ve Hıristiyanlık açısından bir tehdit olarak görülen Talmud, Barselona Münazarası'nda Hıristiyanlık lehine delil teşkil edecek şekilde kullanılmış; Talmud'da geleceği vakit ve özellikleri bildirilen Mesih'in İsa olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu açıdan odak noktasını Mesih konusunun oluşturduğu Paris Münazarasında Talmud ve Midraşlardaki pasajlar esas alınarak,

Mesih'in kim olduğu, beşerî/ilâhî tabiatı, ne zaman geleceği, geldiğinde gerçekleştirmesi beklenen gelişmeler tartışılmış; Yahudi sözlü ve yazılı gelenekte beklenen Mesih'in Hıristiyanların Nasıralı İsa'sı olduğuna ilişkin olarak Yahudi konuşmacı ve katılımcılar ikna edilmeye çalışılmıştır.

Yaklaşık iki yıl süren ve Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında yapılan en uzun münazara olma özelliğini taşıyan Tortosa Münazarası ise birkaç yönüyle diğer münazaralardan ayrılmaktadır. Öncelikle tartışmanın toplanma gerekçesi diğerlerinden farklıdır. Papalık makamında bölünmelerin (*büyük bölünme*) yaşandığı bir ortamda düzenlenen bu münazaradan Papa XIII. Benedict'in dinî ve siyasî birtakım beklentileri ve menfaatleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu tavırla örtüşecek şekilde Paris ve Barselona'dan farklı olarak bu münazarayı Papa XIII. Benedict'in bizzat kendisi yürütmüştür. Diğer bir farklılık, bir Yahudi konuşmacı yerine çeşitli bölgelerden çağrılan çok sayıda Yahudi cemaat önderinin tartışmaya katılmış olmasıdır. Buna mukâbil, Hıristiyan konuşmacının yine Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş bir şahıs (Geronimo de Santa Fe) olması Tortosa Münazarası'nın diğer iki münazara ile ortak noktasıdır. İçerik itibarıyla Barselona Münazarası'yla benzer şekilde, tartışmalar Talmud'daki beklenen mesih ile ilgili ifadelerin İsa'ya işaret edip etmediği üzerine yoğunlaşmıştır.

Münazaraların neticelerine bakıldığında Barselona Münazarası'nın sonuçlarının daha dar ve bireysel olduğu görülmektedir. Münazaradan doğrudan etkilenen kişi Moşe ben Nahman'dır. Münazara sonrasında Hıristiyan din adamları onun hakkında çeşitli suçlamalar yaparak ceza alması yönünde teşebbüslerde bulunmuşlardır. Bu suçlamalar ve açılan davalar neticesinde Moşe ben Nahman'ın Fillistin'e göç etmek zorunda kaldığı bilinmektedir. Paris ve Tortosa Münazaraları'nın tesirleri ise daha kitlesel ve daha sancılıdır. Paris Münazarası neticesinde alınan kararlar doğrultusunda çok sayıda Talmud'un yakılması/imha edilmesi, Yahudiler nezdinde asırlardır devam eden baskılara yeni bir veçhe kazandırmıştır. Yahudiler sıkı sıkıya tutundukları ve asimile olmayışlarına en büyük neden olarak gördükleri Talmud'u kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Üstelik kutsal metinlerin yakılması ya da kaybolmasından öte asırlardır devam ettirdikleri gelenek hafızasını, tarihlerini ve kimliklerini kaybetme korkusuyla da baş etmek durumunda kalmışlardır. Tortosa Münazarası ise düzenleniş

amacını gerçekleştirerek çok sayıda Yahudinin Hıristiyanlığa geçmesine neden olduğu için Yahudiler içerisinde ciddi bir müntesip kaybına yol açmıştır. Paris ve Tortosa Münazaraları'ndan alınan bu sonuçlar daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan aşırı tavırların bir nevi habercisi olarak değerlendirilmiş ve bilhassa Yahudi cemaat/kanaat önderlerinin hem müntesip kaybı hem de şartların ağırlaşması noktasındaki endişeli hâlleri sonraki dönemlere ait Yahudi literatüre yansımıştır. Yahudi din adamlarının telkini ile Talmud ve diğer İbranice kitaplarda Hıristiyanların rahatsızlık duyabilecekleri pasajlar sansürlenmeye başlanmış ve Yahudilikten Hıristiyanlığa geçişleri engellemek adına reddiye tarzı eserler yazılmış; mantık ve felsefe gibi metotlar kullanılarak bu eserlerin, okuyucuları daha çok etkilemesi veya ikna etmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Araştırmacılar bu münazaralarda gerçek bir tartışma ortamındaki gibi taraflara eşit iddia ve savunma hakkının verilip verilmediğini de yoğun bir şekilde tartışmışlardır. Kanaatimizce, münazaraların toplanma gerekçeleri, toplanma mekânları, katılımcıları, tarafların söz hakları ve tartışılan konular dikkate alındığında, aşağıda açıklanan gerekçelerle bu görüşmelerin münazaradan daha çok bir duruşma şeklinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. İlk olarak, Yahudi katılımcılar münazaraya isteksizce iştirak etmişler; daha doğrusu, azınlık konumları ve toplumsal statülerinin düşüklüğü nedeniyle bu tartışmaya girmeye mecbur bırakılmışlardır. İkinci olarak, tartışmalarda (bilhassa Paris Münazarası'nda) Yahudiler daima bir suçlama ile muhatap edilmiş ve tartışma boyunca iddiaları çürütmek zorunda kalmışlardır. Üçüncü husus, ikinciyle bağlantılı olarak, münazarada ilk söz hakkı (çoğunlukla) Hıristiyan tarafa verilmiştir. Dolayısıyla Yahudilere karşı tarafı suçlayıcı bir iddia imkânı verilmemiş; yalnızca savunma yapmalarına müsaade edilmiştir. Buna ilave olarak, Yahudilerin sürekli kendi Kutsal Kitap'larından getirilen argümanlarla muhatap edilmeleri de onlar açısından bazı zorluklara neden olmuştur. Söz gelimi, Hıristiyan konuşmacılar İsa Mesih'e dair Talmud'dan bir delil getirdiğinde Yahudi temsilcinin hem bu referansı yok saymaması hem de pasajın İsa'ya işaret etmediğini kanıtlaması gerekmiştir. Üstelik daha önceki süreçlerde yaşanan gerilimler ve ortaya çıkan olumsuz neticelerin zihinlerdeki canlılığı sebebiyle hem üsluplarında hem de daha sonra gelebilecek itirazları engellemek için savunmalarında aşırı titiz davranmak zorunda kalmışlardır. Bu endişe onları basit meseleleri bile dolambaçlı yollarla anlatmaya sevk etmiştir. Bilhassa İbranice kayıtlarda yer alan Yahudi temsilcilerin karmaşık cevaplarının nedeni de bu

olsa gerektir. Ayrıca yapılan tartışma esnasındaki argüman zayıflığının ya da bir suçlamaya karşı suskunluğun Yahudilere yapacağı tesir ile Hıristiyanlara yapacağı tesir eşit değildir. Tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, münazaraların hiçbirinin Yahudiler lehinde sonuçlanmadığı, aksine hem katılımcıların hem de Yahudi din mensuplarının zarar gördükleri söylenebilir. Dolayısıyla, münazaralarda adil ve objektif bir tartışma ortamının olmadığı anlaşılmaktadır. Bunu destekleyecek şekilde münazara esnasında ve sonrasında Yahudilerin maruz kaldığı olumsuz koşullara dair Latince kayıtlarda da bazı işaretler bulunmaktadır.

Münazaralarda ele alınan konuların hiç birinin nihayete erdirilmediği anlaşılmaktadır. Taraflardan birinin iddiası ya da savunması karşı tarafa cevap hakkı doğurduğu (hatta okuyucu bunu beklediği) hâlde münazara metinlerinde her zaman bu karşılık bulunmamakta veya verilen karşılıkların gerçekliği noktasında şüpheye düşülmektedir. Metin içerisindeki bu sessizlik ve şüpheli karşılıklar, tartışılan bazı meselelerde bir kanaate ulaşmaya imkân vermemektedir. Yine de bu durumun oluşmasına neden olan bazı sebep ve gelişmeleri tespit edebiliriz. Bilhassa yarıda kesilen konuşmalarda, tarafların (özellikle hâkim durumda olan Hıristiyan cenahın) süregelen tartışmayı kendi istekleriyle yarıda kesip başka bir konuya geçtiği düşünülebilir. Öte yandan, münazaralar oturumlar şeklinde yapıldığı için tartışmaya ara verilmiş, geri dönüldüğünde ise başka bir konuya geçilmiş olması da muhtemeldir. Hatta münazaralardaki bazı kısımların çeşitli gerekçelerle ve bilinçli olarak kayda geçirilmediği de düşünülebilir. Bu son ihtimalin doğruluğu veya yanlışlığı münazaraya ilişkin İbranice ve Latince kayıtların karşılaştırmalı olarak daha detaylı değerlendirilmesiyle anlaşılabilecektir. Giriş kısmında da ifade edildiği üzere, çalışmamız boyunca İbranice kaynaklar incelenmiş ve ancak lüzum görüldüğü durumlarda Latince kayıtlara müracaat edilmiştir. İbranice ve Latince kayıtlar arasında yaptığımız bu sınırlı karşılaştırmalarda bile, İbranice kayıtlarda Yahudi temsilcilerin verdiği söylenen, ancak araştırmacıların şüpheyle yaklaştıkları bazı karşılıklara Latince kayıtlarda yer verilmediği görülmüştür. Buradan hareketle, her iki cenahın da kendi dindaşlarına tartışmada galip geldiklerini veya yenilmediklerini göstermek için münazara kayıtlarında bazı ekleme-çıkarmalar yaptıklarını söylemek mümkündür. Bu sebeple her iki dilde tutulan kayıtlara bir ölçüde şüpheyle yaklaşmak gerekmektedir.

Üç münazarada da iddialar Talmud ve Midraşlara yani Yahudilerin sözlü geleneğine dayandırılmıştır. Bu açıdan tartışmalarda Hıristiyanların Talmud'a bakıştaki radikal tavır değişikliklerini görmek mümkündür. Talmud'un zararlı olduğu ve ondan uzak durulması, dolayısıyla imha edilmesi gereken bir kitap olarak sunulduğu Paris Münazarası'nın aksine, Barselona ve Tortosa münazaralarında Talmud bir başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Başka bir deyişle, Hıristiyanlar bir vakitler sakıncalı görerek imhasını istedikleri bir kitabı, Yahudilere yönelik misyonerlik amaçları ve faaliyetleri uğruna kaynak olarak kullanmakta bir beis görmemişlerdir. Paris'teki Talmud karşıtlığı ile Barselona ve Tortosa'daki Talmud'un referans olarak kullanılmasındaki bu farklılık, öncelikle münazaraların gerçekleştiği Fransa ve İspanya'daki Yahudi-Hıristiyan ilişki dengelerinde var olan çeşitlilik üzerinden açıklanabilir. Buna ek olarak kronolojik olarak düşünüldüğünde ise Hıristiyanların Talmud'u yakarak ya da yok ederek bu metnin nüfuzunu yok edemeyeceğine kanaat getirip, muhatabın elindeki kutsal metni Hıristiyanlık lehinde kullanarak karşı tarafı susturmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Reddiye tarihinde farkli din müntesiplerinin bu yöntemi birbirlerine karşı kullandığı bilinmektedir.

Münazaralarda İsa üzerine yapılan tartışmaları incelediğimiz ikinci bölümde, Yahudi konuşmacıların beyanının aksine, Talmud'da İsa ile ilişkilendirilen bahislerin büyük ölçüde Hıristiyanların İsa'sına işaret ettiği kanaatine varılmıştır. Nitekim günümüzde bu kanaati benimseyen Yahudi araştırmacılar da mevcuttur. Bununla birlikte, Talmud'da İsa ile ilgili verilen bilgilerde birtakım tarihî uyumsuzluklar, anakronizm ve farklı isimlendirmeler görülmektedir. Bunların bir kısmının bilinçli diğer bir kısmının ise bilinçsizce yapıldığı düşünülmektedir. Bilhassa zekice kurgulanan bazı değişiklikler, olası bir Hıristiyan düşmanlığını bertaraf etmek niyetiyle metne eklenmiş ya da daha sonraki süreçlerde (sansür ve imha tehlikesi yüzünden) metne bazı müdahalelerde bulunulmuştur.

Talmud'da İsa'ya dair bilgilerin yetersizliği ve güvenilirliği meselesi bu konudaki çalışmalarda araştırmacıların ortak endişelerinden biri olmuştur. Öncelikle Talmud, Mişna'nın şerhi konumunda olduğu için asıl gündeminin Mişna'daki pasajlar olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Mişna'da yer verilmeyen ya da nispeten daha az yer verilen konulara Talmud âlimlerinin mukabelesi de benzerlik göstermiştir.

Talmud'daki İsa bilgilerinin metnin tamamına oranı bu bakımdan değerlendirilmeli ve ona göre yeterli/yetersiz hükmü verilmelidir. İkinci olarak, Talmud'un yazılmaya/derlenmeye başladığı coğrafya ve dönem de göz önünde bulundurulmalıdır. Bazı pasajlarda İsa'nın adının açıkça zikredilmemesi Kudüs Talmudu ve Babil Talmudu açısından ayrı ayrı değerlendirilmeye muhtaç görünmektedir. Kanaatimizce Kudüs Talmudu'nun yazıldığı coğrafyada İsa'nın tanınıyor olması isminin açıkça verilmesi gerekliliğini ortadan kaldırmış olabilir. Ya da Kudüs Talmudu'nun yazılış sürecinin bölgenin hızla Hıristiyanlaştırıldığı döneme denk gelmesi olası bir Hıristiyan tehdidine karşı bazı pasajlarda İsa adının yazılmayışının veya hakkında sınırlı bilgi verilmesinin nedeni olabilir. Öte yandan Babil Talmudu'nun yazıldığı coğrafyada İsa'nın tanınmaması ve Hıristiyan baskının olmaması bazı pasajlarda İsa'nın adının açıkça yazılmasına ve İsa ile ilgili pasajların Kudüs Talmudu'na nazaran sayıca daha fazla olmasına bir neden olarak gösterilebilir. Benzer şekilde, İsa'ya dair pasajlardaki anakronizm/karmaşıklıkla ilgili olarak, Roma'nın Hıristiyanlaşması ve zamanla Yahudiler üzerindeki Hıristiyan baskının artması nedeniyle, Talmud âlimlerinin söz konusu pasajlarda İsa'yı kastettikleri hâlde, metindeki İsa'yı farklı zaman ya da mekânlarda yaşamış şekilde nakletmeyi tercih etmiş olmaları muhtemeldir. Böylelikle olası bir suçlamadan korunmak amaçlanmış olabilir.

Talmud'daki İsa meselesini ele alan araştırmacılar çoğunlukla Talmud'daki bilgileri Kanonik İncillerdeki bilgilerle karşılaştırmışlardır. Hâlbuki Apokrif İnciller incelendiğinde bu literatürdeki İsa portresi ile Talmud'da belli belirsiz bahsedilen İsa figürü arasında benzerlikler hemen göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Kanonik İncillerde bulunmayan pek çok referansın Apokrif İncillerde yer alması, Apokrif İncilleri dikkate almayan araştırmacıların Talmud âlimlerinin İsa'ya mesnetsiz söylemlerde bulunduklarına dair iddialarının güvenilirliğini zedelemiştir. Bu bakımdan Talmud âlimlerinin zihinlerindeki kanon/apokrif ayrımının Hıristiyanlardaki gibi olmadığı ve onların İsa ile ilgili hususlarda her iki literatürden (kanonik/apokrif) de bilgi edindiklerini söylemek mümkündür.

İsa ile ilgili tartışmalarla doğrudan ilgili olarak Meryem bahislerinde de Apokrif İncillerin, Yahudiler arasında İsa ve Meryem algısı üzerinde tesirleri olduğu anlaşılmaktadır. Bilhassa Sinoptik İncillerde resmedilen iffetli Meryem'e yönelik

Yahudi kanaati Apokrif İncillerden gelen bilgilerle zarar görmekte ve bazı Yahudilerin Meryem'in iffetsizliğine dair iddialarının erken dönemlerden itibaren var olduğu görülmektedir. Yahudilerin İsa'ya dair halk söylencelerinin kayda geçirilmiş versiyonlarını içeren *Toledot Yeşu* külliyatı da bu bakış açısını doğrular niteliktedir. Benzer şekilde Kur'an'da da Yahudilerin, Meryem'in iffetsizliği hususunda (Nisa 4/156) bazı iddialarınn olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla münazaralardaki Yahudi iddialarının aksine, Meryem'e dair zina suçlamasının ve İsa'nın gayrimeşru doğumuna yönelik kanaatin erken dönemlerden itibaren Yahudiler arasında varlığını koruduğu anlaşılmaktadır.

Yahudilerin ve Hıristiyanların beklenen Mesih iddialarının incelendiği üçüncü bölümde Mesih'in doğası, geleceği vakte ilişkin tahminler ve kendisinden beklenenler üzerinde Hıristiyan konuşmacıların söylemleri ve Yahudi temsilcilerin cevapları ele alınmıştır. Her ne kadar Talmud'da[609] ve Yahudi geleneğinde dünyanın sonuna ve Mesih'in geleceği vakte ilişkin tahminde bulunmak yasaklanmış olsa da Yahudi âlimler bu yasağın sınırlarını esneterek birtakım hesaplamalar yapmışlardır. Çeşitli yöntemlerin kullanıldığı hesaplamalar neticesinde belirlenen tarihlerde Mesih'in gelmemesi durumunda ise genellikle Yahudilerin yeterince hazır ve Mesih'i karşılamaya layık olmadıklarına kanaat getirilmiştir. Netice itibarıyla Talmud'da ya da gelenek içerisinde Mesih'in geleceği tarihe ilişkin bir netlik yoktur, aksine bu tarihin belirsizliğinin Tanrı'nın muradı olduğu düşünülmüştür. Bir çelişki gibi görünse de bilhassa kurtarıcıya ihtiyaç duyulan dönemlerde bu konuda Yahudi âlimlerin tahminlerde bulunması da uygunsuz karşılanmamıştır. Münazaralarda Hıristiyan cenah, Talmud'da işaret edilen tarihlerden Mesih'in gelmiş olması gerektiği sonucunu çıkararak Yahudi konuşmacılara bu Mesih'in İsa olduğunu söyletmeye çalışmışlardır. Fakat Yahudi temsilciler, Mesih'in beklenen geliş tarihi geçmiş olsa da bu tarihlerin İsa'nın yaşadığı döneme denk gelmediğini ısrarla belirtmişlerdir.

Mesih tartışmalarının genelinde Hıristiyanlar Mesih'in geldiği hususunda ısrar etmişler, fakat Yahudiler beklentilerin karşılanmadığı gerekçesiyle Mesih'in gelmiş olduğunu veya İsa'nın Mesih olduğunu kabul etmemişlerdir. Yahudilerin beklentilerin

609 Günlerin sonunu hesaplayanların ruhları/kemikleri yok olsun. Babil Talmudu, Sanhedrin 97b.

gerçekleşmemiş olduğuna ilişkin iddialarını, Hıristiyanlar genellikle İsa'nın ikinci gelişi üzerinden çürütmeye çalışmaktadırlar. Fakat münazarada doğrudan bu itiraza rastlanmamış ve Hıristiyan kesimin konuşmacısı olan Yahudi dönmesi Hıristiyanlar, İsa'nın ikinci gelişi argümanını zikretmemişlerdir. Bu tavırda iki saik etkili olmuş olabilir. İlki Hıristiyanların kendilerini savunma yapmak durumunda hissetmemesidir. İkincisi ise Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olan konuşmacıların İsa'nın ikinci gelişine dair Hıristiyan belleğiyle hareket edememesidir. Bu bakımdan Hıristiyanlar açısından, Yahudi geleneğini çok iyi bilen bir *marrano*nun münazaraya sağladığı avantaj, Hıristiyanlık hususunda aynı donanıma sahip olamadığı gerekçesiyle beraberinde bir dezavantaj getirmiş olabilir. Fakat tartışmadaki atmosfer dikkate alındığında Yahudiler muhalif gruptaki bu dezavantajı kullanamamışlar veya sürekli savunmada kaldıkları için kullanma imkânı elde edemişlerdir.

Münazaralarda Talmud'da Mesih konusu gündeme getirilirken Yahudi geleneğinde var olan ikili Mesih algısına dair doğrudan bir veriyle karşılaşılmamıştır. Bu konuda sadece bazı imalar mevcuttur. Yahudi temsilciler, Hıristiyanların İsa'ya yorduğu bazı referansları bu ayrım üzerinden açıklamaya çalışmamışlardır. Kanaatimizce ya ikili Mesih algısı sonraki dönemlerde daha belirgin hâle gelmiştir ya da münazaralarda bu ayrımın üzerinde durmanın gereksiz/sakıncalı olduğu düşünülmüştür.

KAYNAKÇA

Abulafia, Anna Sapir. "Talmud Trials". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 417-418. New York: Cambridge University Press, 2005.

Abulafia, David. "Paul the Christian". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 337. New York: Cambridge University Press, 2005.

Adang, Camilla. "The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources". *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources: 73*. Ed. Meira Polliack. 179-197. Leiden ; Boston: Brill, 2003.

Adıbelli, Ramazan. "İsa'nın 'Maşiah'a Dönüşümü: Mesihi Yahudilikte Mesihlik Fenomeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 242-270.

Akyol, Mustafa. *Yahudilerin Mesihi, İslam'ın Peygamberi-Meryemoğlu İsa*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.

Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 3. Basım, 2018.

Petrus Alfonsi. *Dialogue Against the Jews*. Çev. Irven Michael Resnick. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

Allen, John. *Modern Judaism: Or, a Brief Account of the Opinions, Traditions, Rites and Ceremonies of the Jews in Modern Times.* London: T. Hamilton & Oliphant Co., 1816.

Altınel, Tolga Savaş. *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.

Araz, Ömer Faruk. "Rabbâni Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şammay'ın Hayatı ve Ekolleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1049-1069.

Araz, Ömer Faruk. "Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü: Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva Ekolleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (2019), 185-202.

Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Arslantaş, Nuh (çev.). *Orta Çağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri-Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2009.

Arslantaş, Nuh. "Re'sül-câlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Aslan, Reza. *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*. Çev. Nalan Tümay. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014.

Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

Aydın, Mahmut. *Hz. İsa'ya Ne Oldu?* Ankara: Otto, 2017.

Aydın, Ravza. "Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri". *Darulfunun İlahiyat* 30/2 (2019), 359-382.

Aydın, Ravza. "Yahudi İman Esasları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 189-210.

Ayğan, Fadıl. "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri: Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 225-259.

Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 1: From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century*. Çev. Louis Schoffman. Varda Books, 2001.

Bağır, Muhammed Ali. *Yahudi Düşünür Saadia Gaon Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2015.

Bağır, Muhammed Ali. "Yahudi Eskatolojisinde Armilus". *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/15 (2016), 5-21.

Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Baybal, Sami. *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren, 2002.

Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Bektaş, Rumeysa. *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*. Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Ben-Sasson, Haim Hillel. "Disputations and Polemics". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 5/686-699. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

Berger, David. *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979.

Berger, David. "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus". *Cultures in Collision and Conversation: Essays in the Intellectual History of the Jews*. 253-277. Boston: Academic Studies Press, 2011.

Berlin, Anne Deborah. *Shame of the Gentiles of Profiat Duran: A Fourteenth-Century Jewish Polemic Against Christianity*. Harvard University, Yüksek Lisans Tezi, 1987.

Besalel, Yusuf. "Eliyau". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1/153-154. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.

Besalel, Yusuf. "Mamzer". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/383-384. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.

Besalel, Yusuf. "Mezmurlar Kitabı". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/402-403. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.

Besalel, Yusuf. "Zohar". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3/805-807. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.

Besalel, Yusuf. "Zugot". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3/807. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.

Bianchi, Francesco. "The Hebrew Sources of Tortosa's Disputation". *Perichoresis* 18 (2020), 97-119.

Blech, Rabi Benjamin. *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*. Çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.

Blidstein, Gerald J. "Messiah in Rabbinic". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik. 14/112-113. Detroit: Macmillan Reference USA, 2006.

Bobichon, Philippe. "A Bird's Eye View on the Jewish Anti-Christian Literature in the Western Countries (10th to 17th c.)". University of Vienna, 2017.

Braude, Morris. *Conscience On Trial: Three Public Religious Disputations Between Christians and Jews in the Thirteenth and Fifteenth Centuries*. New York: Exposition Press, 1952.

Bristow, George. *Sürgün ve Ötesi*. İstanbul: Babylon Kitaplığı, 2004.

Cebe, Arzu. *Talmud ve İsrail Hukuk Sistemindeki Yeri*. Erciyes Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2020.

Chazan, Robert. *Church, State, and Jew in the Middle Ages*. New Jersey: Behrman House, 1980.

Chazan, Robert. *The Jews of Medieval Western Christendom: 1000-1500*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Cohen, Jeremy. "Interreligious Debate and Literary Creativity: Solomon ibn Verga on the Disputation of Tortosa". *Jewish Studies Quarterly* 20/2 (2013), 159-181.

Cohen, Mark R. *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Köprü Kitaplar, 2013.

Cohn-Sherbok, Dan - Cohn-Sherbok, Lavinia. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Coşkun, Ali (ed.). *Mesihi Beklerken; Mesihçi ve Millenarist Hareketler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Dal Bo, Frederico. "Jesus' Punishment in Hell in the Latin Translation of the Babylonian Talmud. A Passage from Tractate Gittin in the Extractiones De Talmud". Ed. Alexander Fidora. *Henoch: Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity* 40/2 (2018), 165-195.

Dan, Joseph. "Numerology (Gematria)". *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Ed. Judith R. Baskin. 461-462. Cambridge University Press, 2011.

Dan, Joseph. "The Doctrine of the Messiah in the Middle Ages". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik. 14/113-114. Detroit: Macmillan Reference USA, 2006.

Daud, Abraham Ibn. *The Book of Tradition: Sefer Ha-Qabbalah*. Çev. Gershon D. Cohen. Philadelphia: The Jewish Publication Society, Bilingual edition., 2010.

Davis, Dale Ralp. *Daniel'in Mesajı*. Çev. Murat Yılmaz. İstanbul: Haberci, 2016.

Dennis, Geoffrey W. "Encryption". *The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism* (Second Edition). Woodbury, MN: Llewellyn Publications, 2007.

Dosick, Wayne. *Living Judaism: The Complete Guide to Jewish Belief, Tradition, and Practice*. HarperCollins Publishers, 2007.

Drazin, Israel - Wagner, Stanley M. *Onkelos on the Torah: Understanding the Bible Text: Genesis*. Jerusalem ; New York: Gefen Publishing House, Bilingual edition., 2006.

Duygu, Zafer. *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*. İstanbul: Divan Yayınları, 2017.

Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*. Çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Ehrman, Bart D. - Plese, Zlatko. *The Apocryphal Gospel-Texts and Translations*. New York: Oxford University Press, 2011.

Eisenberg, Joyce - Scolnic, Ellen. "Anusim". *The JPS Dictionary of Jewish Words*. 7. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2001.

Eisenberg, Ronald L. "Baraita". *What the Rabbis Said: 250 Topics from the Talmud*. 43. Santa Barbara: Praeger, 2010.

Eisenberg, Ronald L. "Messiah". *What the Rabbis Said: 250 Topics from the Talmud*. 195-199. Santa Barbara: Praeger, 2010.

Eisenberg, Saadia. *Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 "Debate" Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin*. The University of Michigan, Doktora Tezi, 2008.

Elmas, Büşra. *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnancı*. Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, Yükek Lisans Tezi, 2017.

Farsi, Moşe. *Pesah Agadası*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2008.

Firestone, Reuven. *Yahudiliği Anlamak - İbrahim'in / Avraam'ın Çocukları*. Çev. Çağlayan Erendağ - Levent Kartal. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.

Freely, John. *Kayıp Mesih Sebatay Sevi'nin İzini Sürerken*. Çev. Ayşegül Çetin Tekçe. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Friedman, John vd. *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*. Toronto: PIMS, 2012.

Funkenstein, Amos. "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages". *Viator* 2 (1971), 373-382.

Gelinsky, Judah. "The Different Hebrew Versions of the 'Talmud Trial' of 1240 in Paris". *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*. Ed. Elisheva Carlebach - Jacob J. Schacter. 109-140. Leiden & Boston: Brill, 2012.

Ginsberg, Harold Luis. “Daniel, Book of”. *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 5/419-425. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

Glikson, Yvonne. “Talmud, Burning of”. *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 19/481-483. Detroit: Thomson Gale, 2007.

Gottheil, Richard vd. “Censorship of Hebrew Books”. *Jewish Encyclopedia*. 3/642-652, 1906.

Gottheil, Richard - Bacher, Wilhelm. “Exilarch”. *Jewish Encyclopedia*. 09 Eylül 2020. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12688-resh-galuta.

Göregen, Mustafa - Turan, Gönül. “Yahudilik’te Zina Suçunun Karşılığı Olan Recm’in İnsan Hayatı ve Ailenin Kutsallığı Bağlamında İncelenmesi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 70-92.

Gregg, Robert C. *Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2015.

Gruenthaner, Michael J. “The Seventy Weeks”. *The Catholic Biblical Quarterly* 1/1 (1939), 44-54.

Grunbaum, Samuel. *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*. Thorn: C. Dombrowski, 1873.

Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabed ve İbadet*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.

Güleç, Serdar Cihan. *Kidduş Ha-Şem ve Hillul Ha-Şem Bağlamında Tanah’ın Çıkış Anlatısında Yer İsimleri Sorunu*. İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.

Gürkan, Salime Leyla. “Talmud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/550-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2012.

Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 1. Kitap: Bereşit*. Çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 3. Basım, 2010.

Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 4. Kitap: Bamidbar*. Çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2. Basım, 2010.

Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 5. Kitap: Devarim*. Çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2. Basım, 2012.

Harman, Ömer Faruk. “Asâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Harman, Ömer Faruk. “Dânyâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Harman, Ömer Faruk. “İlyâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/160-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Has, Kenan - Cebe, Arzu. “Talmud Geleneğinde İsa’nın İz Düşümleri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 239-259.

Hasanov, Eldar. “Yahudi Şeriatında Recm Cezası”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 183-200.

Herford, R. Travers. *Christianity in Talmud and Midrash*. New York: Ktav Pub. House, 1975.

Homolka, Walter. *Jesus Reclaimed: Jewish Perspectives on the Nazarene*. Çev. Ingrid Shafer. New York: Berghahn Books, 2015.

Aaron W. Hughes. “Concepts of Scripture in Nahmanides”. *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*. Ed. Benjamin D. Sommer. 139-156. New York, Londra: New York University Press, 2012.

Instone-Brewer, David. “Jesus of Nazareth’s Trial in the Uncensored Talmud”. *Tyndale Bulletin* 62/2 (2011), 268-294.

İbn Hazm. *El-Fasl*. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İlhan, Sinan. “İspanya’da Yahudi Varlığının Menşei”. *İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi (İSTEM)* 8/15 (2010), 9-17.

Jacobi, Margaret. “‘In Its Time I Will Hasten It’: Messianic Speculation in the Babylonian Talmud, Sanhedrin 96b-99a”. *European Judaism: A Journal for the New Europe* 40/1 (2007), 115-119.

Jacobs, Joseph - Buttenwieser, Moses. “Messiah”. *Jewish Encyclopedia*. 17 Ocak 2022. https://jewishencyclopedia.com/articles/13236-savior

Josephus, Flavius. “The Antiquities of the Jews”. Çev. William Whiston. *The Complete Works of Josephus*. Grand Rapids, Mich.: Kregel Publications, 1970.

Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık: Doğu’da İsa Doktrini’nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.

Katar, Mehmet. *Yahudilik Hristiyanlık ve İslam’da Tövbe*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 3. Basım, 2017.

Kessler, Edward. *Yahudi Hristiyan İlişkilerine Giriş*. Çev. Nevfel Akyar - Talha Fortacı. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020.

Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.

Kohler, Kaufmann - Broydé, Isaac. “Donin, Nicholas, of La Rochelle”. *Jewish Encyclopedia*. 19 Temmuz 2020. http://jewishencyclopedia.com/articles/5277-donin-nicholas-of-la-rochelle

Konutgan, Behnat vd. “Mezmurlar Kitabı”. *Kutsal Kitap Sözlüğü*. 456-460. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.

Koster, Joelle Rollo. *Avignon and Its Papacy 1309-1417*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2015.

Küçük, Abdurrahman. *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.

Laible, Heinrich. “Jesus Christ in the Talmud”. Çev. Annesley William Streane. *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue. Texts and Translations*. Ed. Gustaf Dalman. Cambridge: Deighton, Bell, 1893.

Laible, Heinrich - Dalman, G. Conrad. *Jesus Christus im Thalmud*. Berlin: Reuther, 1891.

Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Littman Library Of Jewish Civilization, 2007.

Lasker, Daniel J. “Mary in Jewish Tradition”. *Veritas (Porto Alegre)* 63/1 (2018), 26-32.

Limor, Ora. “Polemical Varieties: Religious Disputations in 13th Century Spain”. *Iberia Judaica* 2 (2010), 55-79.

Lindbeck, Kristen. *Elijah and the Rabbis: Story and Theology*. New York: Columbia University Press, 2010.

Maccoby, Hyam. *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 1993.

Madigan, Kevin. *Medieval Christianity: A New History*. New Haven: Yale University Press, Reprint edition., 2015.

Madrigal, Carlos. “Uzun Peygamberlik Kitapları”. *Eski Antlaşma’nın Mesajı*. C. 4. Copyright Carlos Madrigal, 2002.

Maimonides, Moses. *Mishneh Torah (Hebrew and English)*. Çev. Eliyahu Touger. New York: Moznaim Publishers, 1994. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm

Marcus, Jacob Rader - Saperstein, Marc. *The Jews in Christian Europe*. New York: Hebrew Union College Press, 2015.

Meerson, Michael - Schäfer, Peter. *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus-Critical Edition*. 2 Cilt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Meerson, Michael - Schäfer, Peter. *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus-Introduction and Translation*. 2 Cilt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Meral, Yasin. “Edirne’de İlk Yahudi Matbaası: 1554-1556”. *Müteferrika* 2/48 (2015), 21-33.

Meral, Yasin. “İbn Meymun’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 243-266.

Meral, Yasin. “İbn Meymun’un Yemen Mektubu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 1-48.

Meral, Yasin. *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul’da Yahudi Matbuatı (1493-1729)*. Ankara: Divan Kitap, 2016.

Meral, Yasin. “Osmanlı Saray Hekimliğinden Papalığın Hizmetinde İbranice Kitap Sansürcülüğüne Bir Yahudi Âlimin Hayat Hikâyesi: Domenico Yeruşalmî (ö. 1622) ve Sefer ha-Zikuk”. *Oksident* 3/2 (2021), 105-134.

Meral, Yasin. “Petrus Alfonsi’nin Yahudilere Reddiye’sinde İslam Eleştirisi”. *Dini Araştırmalar* 16/43 (2013), 173-192.

Meral, Yasin. “Talmud, Mişna ve Gemara’dan mı Oluşmaktadır?” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 167-170.

Meral, Yasin. *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.

Meral, Yasin. *Yahudilerin Ahir Zamanı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Moşe ben Nahman. “Barselona Münazarası”. Çev. Büşra Şahin. *Oksident* 1/2 (2019), 237-272.

Musa b. Meymun. *Delâletu’l-Hâirîn*. Çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019.

Nachmanides. *Commentary on the Torah*. 5 Cilt. Brooklyn, New York: Judaica Press, 2010.

Nachmanides. *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*. Thk. Charles B. Chavel. Kudüs: Mosad Rav Kok, 1963.

Nachmanides. *Writings of The Ramban*. Çev. Rabbi Charles B. Chavel. New York: Shilo Publishing House, 2009.

Neusner, Jacob. “Talmud of Babylonia in Historical Perspective”. *The Encylopaedia of Judaism*. Ed. Jacob Neusner vd. 15/2583-2599. Leiden & Boston: Brill, 2005.

Novenson, Matthew V. “Whose Son Is the Messiah?” *Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity*. Ed. Garrick V. Allen vd. 72-84. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2019.

Ocak, Zeynep. *Dominiken Tarikatının Katolik Kilise Eklesiastik Yapılanmasındaki Yeri ve Önemi*. İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Origen. *Contra Celsum*. Çev. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Özcan, Şevket. “Yahudilikte Pesah (Fısıh) Bayramı: Ritüeller ve Semboller Bağlamında Fenomenolojik Bir İnceleme”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1206-1214.

Özdemir, Mehmet. “Hıristiyan İspanya’da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)”. *Bütün Yönleriyle Yahudilik*. Ed. Asife Ünal vd. 239-257. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.

Özmen, Seda. “Batıda Yahudilere Yönelik Kan İftiraları”. *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi (TİDSAD)* 4/13 (2017), 154-163.

Özmen, Seda. "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması". *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2021), 432-461.

Paine, Mike. *Haçlı Seferleri*. Çev. Cumhur Atay. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.

Parry, Rabbi Aaron. *Talmud Nedir?* Çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2005.

Patacı, Bilal. *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji: İsa Tasvirinin Bağlamı ve İnşâsı*. İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.

Patai, Raphael. *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1988.

Peter the Venerable. *Peter the Venerable Against the Inveterate Obduracy of the Jews*. Çev. Irven M. Resnick. Washington: The Catholic University of America Press, 2013.

Phillips, William D. - Phillips, Carla Rahn. *İspanya'nın Kısa Tarihi*. Çev. Tuna Erkmen. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Pick, Bernhard. "The Personality of Jesus in the Talmud". *The Monist* 20/1 (1910), 4-32.

Polat, Kemal. "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş". *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 183-202.

Ragacs, Ursula. "Paris 1240: Further Pieces of the Puzzle". *The Talmud in Dispute During the High Middle Ages*. Ed. Alexander Fidora - George Hasselhoff. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019.

Reddit, Paul L. "Daniel 9: Its Structure and Meaning". *The Catholic Biblical Quarterly* 62/2 (2000), 236-249.

Resnick, Irven. "Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam". *Medieval Encounters* 24 (2018), 510-529.

Rist, Rebecca. "Through Jewish Eyes: Polemical Literature and the Medieval Papacy". *History* 98/5 (333) (2013), 639-662.

Robert Chazan. "The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239-1248)". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 55 (1988), 11-30.

Roth, Cecil. "The Disputation of Barcelona (1263)". *The Harvard Theological Review* 43/2 (1950), 117-144.

Rowley, H. H. "The Unity of the Book of Daniel". *Hebrew Union College Annual* 23 (1950), 233-273.

Saldarini, Anthony J. - VanderKam, James C. C. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.

Salihoğlu, Mahmut. "Marranolar ve Dini İnançları". *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 105-115.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 3. Basım, 2016.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Kanonik ve Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Sarmış, İbrahim. *Hz. İsa ve Mesih İnancı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.

Sayar, Süleyman. "Cehennem". *Felsefe Ansiklopedisi*. Ed. Ahmet Cevizci. 3/109-125. Ankara: Babil Yayıncılık, 2005.

Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton, N.J.; Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press, 2009.

Schäfer, Peter. "The Birth of the Messiah, or Why Did Baby Messiah Disappear?" *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. 214-235. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2012.

Schama, Simon. *Yahudilerin Tarihi MÖ 1000-MS 1492 Kelimeleri Bulmak*. Çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Scholem, Gershom. *Sabetay Sevi Mistik Mesih*. Çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Seggie, Fatma Nevra - Yasemin Bayyurt (ed.). *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Sevilla-Sharon, Moshe. *İsrail Ulusunun Tarihi*. Kudüs: Graph Press Ltd., 1981.

Shipley, Andrew. *Peter Alfonsi and the Trial of the Talmud*. Robinson College, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Signer, Michael A. "Disputation". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations* (1st edition). Ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 127-128. New York: Cambridge University Press, 2005.

Silver, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel*. New York: The Macmillan Company, 1927.

Sinanoğlu, Mustafa. "İznik Konsili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/549-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. "Vizigot İspanya'sında Yahudiler: Anti-Semitizm'in Erken Bir Örneği". *İsrailiyat* 4 (2019), 6-30.

Smith, Damian J. "Ramon de Penyafort and His Influence". *The Friars and their Influence in Medieval Spain*. Ed. Francisco García-Serrano. 45-60. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.

Soifer, Maya. "'You Say That the Messiah Has Come': The Ceuta Disputation (1179) and Its Place in the Christian Anti-Jewish Polemics of the High Middle Ages". *Journal of Medieval History* 31 (2005), 287-307.

Stern, Sacha. "Talmud". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. 416-417. New York: Cambridge University Press, 2005.

Stewart, Alexander E. "The Temporary Messianic Kingdom in Second Temple Judaism and the Delay of the Parousia: Psalm 110:1 and the Development of Early

Christian Inaugurated Eschatology". *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)* 59/2 (2016), 255-270.

Strack, Hermann L. - Stemberger, Gunter. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Çev. Markus Bockmuehl. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Şahin, Büşra. *Tevrat Tefsir Geleneği: Ramban (Nahmanides) Örneği*. Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Şeker, Cihat. "İspanya'da Yahudiler'in ve Marranolar'ın Tarihi (XIII.-XIV. yy)". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/64 (2015), 141-182.

Şeker, Cihat. "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlâkı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 44 (2015), 247-271.

Şeker, Cihat. "Yahudilikte Mesihlik İnancı ve Tarihsel Gelişimi". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 63 (2015), 163-200.

Şengül, Mahmud Sami. *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi*. Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Şeyban, Lütfi. *Mudejares & Sefarades*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Şişman, Cengiz. *Sabatay Sevi ve Sabataycılar: Mitler ve Gerçekler*. Ankara: Aşina Kitaplar, 2007.

Şişman, Cengiz. *Suskunluğun Yükü: Sabatay Sevi ve Osmanlı-Türk Dönmelerinin Evrimi*. Çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Doğan Kitap, 2016.

Şlomo ibn Virga. *Şevet Yehuda*. Kudüs: Bne Issakhar Institute, 1991.

Tarakçı, Muhammet. "Fransisken ve Dominiken Tarikatları". *Felsefe Ansiklopedisi*. Ed. Ahmet Cevizci. 6/829-833. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2009.

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 201-224.

Tarakçı, Muhammet. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 19/1 (2010), 183-213.

Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Taşpınar, İsmail. "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 23-44.

Toprak, Mehmet Sait. "İbranî Gelenekte 'Kitâbet' Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 127-146.

Toprak, Mehmet Sait. "Talmud: Yahudilik ve Yahudilerin Yaşayan Sünneti". *Yeni Türkiye* 22/86 (2016), 409-428.

Trautner-Kromann, Hanne. *Shield and Sword: Jewish Polemics Against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

Voorst, Robert E. Van. *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 2000.

Weissman, Rabbi Moshe. *Midraş Der Ki (Bereşit)*. Çev. Liliane Zerbib. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2013.

Werblowsky, R. J. Zwi. "Yahudi Mesihçiliği". *Mesihi Beklerken; Mesihçi ve Millenarist Hareketler*. Ed. Ali Coşkun. 52-66. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Wright, Christopher J. H. "Jubilee, Year Of". *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. David Noel Freedman. 3/1025-1030. New York: Doubleday, 1992.

Yalduz, Alparslan. "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 257-296.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 11. Basım, 2016.

Yılmaz, Mustafa Selim. "Ahit Geleneğindeki Mesih Kavramının Anlam Serüvenine Genel Bir Bakış". *İslâmî Araştırmalar* 27/3 (2016), 311-322.

Yiğitoğlu, Mustafa - Habergetiren, Ömer Faruk. "Yahudilik ve İslâm'da Zina Suçu ve Cezası". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 271-297.

Yosef, Yehiel ben. *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*. Lvov, 1928.

Zaferü'l İslâm Han. *Yahudilik'te Talmud'un Mevkii ve Prensipleri*. Çev. Mehmet Aydın. İstanbul: Özdemir Basımevi, 1981.

Ziffer, Walter. "Two Epithets for Jesus of Nazareth in Talmud and Midrash". *Journal of Biblical Literature* 85/3 (1966), 356-357.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Fatma Seda		ŞENGÜL
Doğum Yeri ve Yılı			
Yabancı Dil	İngilizce, İbranice		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2003	2007	Of Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2007	2012	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri Bölümü
Yüksek Lisans	2012	2014	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yatay Geçiş)
Doktora	2014		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2013		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Katıldığı Proje ve Toplantılar	• KUAP(D)-2014/57. Yürütücü: Prof. Dr. Ahmet GÜÇ, Araştırmacı: Fatma Seda GURBETOĞLU (ŞENGÜL) Yahudilerin Hıristiyanlara Yönelttiği Eleştiriler: Hasday Crescas Örneği (26-09-2014- 26.09.2016) • Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Isparta 2016. • Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Konferansı - İnsan ve Toplum Bilimleri, Madrid 2016.		
Yayınlar:	• Yahudi Bilgin Hasday Crescas'ın Teslis İnancına Yönelttiği Eleştiriler, Fatma Seda ŞENGÜL, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2014/23/163-184. • Yahudilikte Aslî Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği, Fatma Seda ŞENGÜL & Muhammet TARAKÇI, İslamî İlimler Dergisi 2016/11/159-172. • Hıristiyan İddialarına Karşı Rabbi Hasday Crescas'ın Tevrat Savunusu ve İncil Eleştirisi, Ahmet GÜÇ & Fatma Seda ŞENGÜL, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2019/28/1-16. • Yahudi Düşünür Profiat Duran'ın İsa'nın Ulûhiyetine Dair Eleştirileri, Fatma Seda ŞENGÜL, Oksident 2019/1/79-100. • Hıristiyanlık Karşıtı Yahudi Reddiye Geleneğinde İronik Bir Mektup: Al Tehi Ke-Avoteyha (Atalarına Benzeme), Fatma Seda ŞENGÜL, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2021/30/2/423-442.		
İletişim (e-posta):			
Tarih:			
İmza:			
Adı-Soyadı:	**Fatma Seda Şengül**		