T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

BİR YAHUDİ MEZHEBİ OLARAK KARAÎLİĞİN İNANÇ ESASLARI VE İBADETLERİ

Yüksek Lisans Tezi

AHMET YASAK

İstanbul 2017

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

BİR YAHUDİ MEZHEBİ OLARAK KARAÎLİĞİN İNANÇ ESASLARI VE İBADETLERİ

Yüksek Lisans Tezi

AHMET YASAK

Danışman: Prof. Dr. İSMAİL TAŞPINAR

İstanbul 2017

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı DİNLER TARİHİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi AHMET YASAK'nın BİR YAHUDİ MEZHEBİ OLARAK KARAÎLİĞİN İNANÇ ESASLARI VE İBADETLERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 20.06.2017 tarih ve 2017-14/39 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 04/07/2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İSMAİL TAŞPINAR	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. BİLAL BAŞ	
3.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. MAHMUT SALİHOĞLU	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Ahmet Yasak

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Dinler Tarihi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. İsmail Taşpınar

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans - Temmuz 2017

Anahtar Kelimeler : Karailik, Yahudilik, Rabbani, Mu'tezile, İbadet, İnaç

ÖZET

BİR YAHUDİ MEZHEBİ OLARAK KARAÎLİĞİN İNANÇ ESASLARI VE İBADETLERİ

VIII. yüzyılda İslam topraklarında ortaya çıkan Karaîlik, ilk dönemlerde plüralist bir yapı sergilemiş olsa da sonraki dönemlerde normatif bir yapıya bürünerek gelişimini sürdürmüştür. Karailik temel eserlerini verdiği klasik dönemde İslam kültüründen özellikle de Mu'tezile mezhebinden etkilenmiş ve temel doktrinlerini bu doğrultuda yorumlamıştır. Karaîlik sonraki süreçte Bizans Karaî cemaatinin yükselişe geçmesiyle birlikte Bizans'ta yaşayan din bilginleri tarafından temsil edilmiş ve söz konusu dönemde Rabbani Yahudilikten ve Aristocu fikirlerden etkilenmiştir.

Tezimizin ilk bölümünde Karaîliğin ortaya çıkışından itibaren dini literatürün olgunlaşmasına kadar devam eden tarihsel dönemler aşamalar halinde ele alınmıştır. Tezin ikinci bölümünde ise tarihsel süreç içerisinde Karaî din bilginleri tarafından oluşturulan inanç listeleri ve söz konusu listelerde yer alan ilkelere yer verilmiştir. İnanç ilkeleri ile ilintili olan konular başlıklar halinde Karaîliğin dönemsel paradigmaları göz önüne alınarak açıklanmıştır. Son bölümde ise Karaîliğin ibadetlerine yer verilmiştir. Konunun net anlaşılması amacıyla, İbadet konuları ele alınırken Karaî ve Rabbaî Yahudilik arasındaki farklılıklara değinilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Ahmet Yasak

Field : Theology

Programme : History of Religions

Supervisor : Prof. Dr. İsmail Taşpınar

Degree Awarded and Date : Master - July 2017

Keywords : Karaite, Rabbanite,Mu’tazila, Worship, Belief

ABSTRACT

THE KARAİTES AS A JEWİSH SECT: BELİEFS AND PRACTİCES

The Karaite sect, which emerged in the Islamic lands in the VIII. century, exhibited a pluralist structure in the early periods, but continued to develop in the later periods by as a normative structure. Karaite sect was influenced by the Islamic culture, especially the Mu'tazilah sect, during his classical period, and interpreted his basic doctrines in this direction. Karaite sect was later represented by religious scholars living in Byzantium with the ascension of the Byzantine Karaite community and was influenced by Rabbinite Judaism and Aristotle’s opinions in that period.

In the first part of the Thesis, the historical periods from the emergence of Karaite sect until the maturation of the religious literature were discussed in stages. In the second part of the thesis, belief lists established by Karaite religious scholars in the historical process and the principles included in the list of them are given. The issues related to the principles of belief are described in terms of the periodic paradigms of Karaite as headings. In the last section, the worship of Karaite was given. For the sake of clarity the differences between Karaite and Rabbanite Judaism have been addressed in the context of worship.

ÖNSÖZ

Kadim bir geçmişe sahip olan Yahudilik tarihsel süreç içerisinde çok farklı dini ve siyasi tecrübeler yaşamıştır. Çeşitli sürgünlere ve zulümlere maruz kalmasının yanı sıra m.ö III. ve II. Yüzyıllarda Yahudilik çeşitli mezhepsel bölünmelere maruz kalmıştır. Bu dönemde Sadukîlik, Ferisilik ve Essenîlik gibi çeşitli mezhepler Yahudilik bünyesinde ortaya çıkmış ve bunlardan sadece Ferisilik sonraki dönemlerde Rabbanî Yahudilik ismi altında hayatta kalmayı başarmıştır.

Yahudilik miladî ilk yüzyıldan Ortaçağ'a kadar geçen süreçte çeşitli mezhepsel hareketlere tanık olduysa da bunlar Yahudî dini hayatında fazla bir etkiye sahip olamamışlardır. Ortaçağ'da İslamiyetin ortaya çıkması ve zamanla etkinlik sahasını genişletmesiyle birlikte Ortadoğu'da dini, kültürel ve siyasi bir takım fikrî hareketliliğe de sebebiyet vermiştir. Söz konusu hareketlilik Yahudî dini hayatında da kendisini göstermiş ve irili ufaklı birçok Yahudî mezhebi ortaya çıkmıştır. Fakat söz konusu mezhepler kısa sürede etkinliğini kaybetmiştir. Bununla beraber Anan ben David'in Rabbanî Yahudiliğe karşı Talmud'un otoritesini reddeden fikirleri etrafında oluşmuş olan ve daha sonra Karaîlik olarak adlandırılan mezhep günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

Tezimiz Ortaçağ'da ortaya çıkıp günümüze kadar varlığını devam ettirmiş olan Karaîliğin inanç esasları ve ibadetlerini ele almaktadır. Karaîliğin inanç esasları ve ibadetleri ele alınırken günümüzde yaşayan Karaî topluluklarına kaynaklık teşkil etmiş olan Filistin ve Bizans merkezli ana gövde Karaîlik esas alınmıştır. Girişte Karaîliğin kökenine dair görüşler ele alınırken ilk bölümde söz konusu Karaîliğin tarihsel dönemlerinin özellikleri ve literatürü ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Karaîliğin inanç esaslarına yer verilirken üçüncü bölüm ibadetlerine ayrılmıştır.

Bir Yahudi Mezhebi Olarak Karaîliğin İnanç esasları ve İbadetleri adlı tez konusunun şekillenmesinde ve tezin her aşamasında yardımını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR'a teşekkür ederim. Karaîler ile ilgili elindeki kaynaklardan istifade etme imkânı vere Eldar HASANOV'a tezin olgunlaşmasına katkılar sunan Doç. Dr. Bilal BAŞ'a ve Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU'na teşekkür ederim.

Ayrıca desteklerini benden esirgemeyen aileme ve arkadaşlarım Muhammet Salih Şimşir'e, Merve Tay YILMAZ'a, Fatma CERAH'a, Muhammet İkbal ASLAN'a, Ümit DÖNGEL'e, Yusuf MEMÜK'e teşekkür ederim.

Ahmet YASAK

İstanbul 2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR VII

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI 2

GİRİŞ

1. Karaîliğin Kökeni 3

1.1. Karaîlere Göre 3

1.2. Rabbanîlere Göre 6

1.3. Müslüman Tarihçilere Göre 8

1.4. Modern Araştırmacılara Göre 12

BİRİNCİ BÖLÜM

KARAÎLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE LİTERATÜRÜ 16

1. Karaîliğin Temel Figürü: Anan ben David 16

2. Teşekkül Dönemi (IX. Yüzyıl - X. Yüzyılın İlk Çeyreği) 18

2.1. Din Bilginleri ve Eserleri 19

3. Klasik Çağ (X. ve XI. Yüzyıllar) 22

3.1. Din Bilginleri ve Eserleri 24

3.2. Diyaspora Karaîliği 31

3. Bizans Dönemi (XI. Yüzyılın Sonu ve XVI. Yüzyıllar Arası) 33

4.1. Din Bilginleri ve Eserleri 34

İKİNCİ BÖLÜM

KARAİLİĞİN İNANÇ ESASLARI 43

1. İnanç Esaslarının Teşekkülü 45

2. İnanç Esaslarını Oluşturan İlkeler 47

2.1. Tanrı İnancı 47

2.1.1. Tanrı'nın Varlığı ve Birliği 47

2.1.2. Tanrı'nın Sıfatları 51

2.1.3. Tanrısal İnayet 56

2.1.4. İlahi adalet ve Teodise 61

2.2. Yaratılış 63

2.3. Kutsal Kitap İnancı **68**
2.4. Peygamberlik **72**
2.5. Mesih **76**
2.6. Ölümden Diriliş, Mükâfat ve Ceza **80**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARAÎLİĞİN İBADETLERİ 85

1. Günlük İbadetler: İbadetlerin Sayısı ve Vakitleri 85
1.1. İbadetin İçeriği **88**
1.2. Minyan **90**
1.3. Kıble **92**
1.4. Temizlik **93**
1.5. Kıyafet **98**
1.6. Dua İbadetindeki Ritüel Eylemler **100**
1.7. İbadet Araçları **104**
1.7.1. Şofar **104**

2. Oruç 106

3. Bayramlar 108
3.1. Haftalık Bayram: Şabat **108**
3.2. Yıllık Bayramlar **110**
3.2.1. Sukot Bayramı **110**
3.2.2. Haftalar Bayramı **111**
3.2.3. Pesah (Fısıh) Bayramı **112**
3.2.4. Purim **113**

SONUÇ 114

KAYNAKÇA 117

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev: Çeviren

Ed: : Editör.

nşr. : Neşreden.

ö. : ölüm

s . Sayfa

S. : Sayı

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Yay. : Yayın

Yy: yüzyıl

vb.: Ve benzeri

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, ÖNEMİ VE SINIRLARI

Karaîlik Ortaçağ Yahudi dünyasında ortaya çıkmış ve günümüze kadar ulaşmayı başarmış olan tek Yahudi mezhebidir. Bu mezhep şuan dünyada 25.000 ile 30.000 arasında değişen bir nüfusa sahiptir. Söz konusu mezhebi ana akım Yahudiliği oluşturan Rabbanî Yahudilikten ayıran özellik dinde otorite olarak Talmud'u değil sadece Tanah'ı kabul etmeleridir.

Ülkemizde Karaîlik ile ilgili akademik çalışmalarda Kırım Karaîlerine yoğunlaşıldığı için Karaîler denilince sadece Kırım'da yaşayan Karaîler akla gelmektedir. Akademik çalışmalarda Kırım Karaîlerine yoğunlaşılmasının temel nedeni ise muhtemelen Türk olmalarından dolayıdır. Zira Yahudilerin kendilerinden olmayan farklı bir milleti dinlerine kabul etmeleri hayli şaşırtıcı gelmektedir. Fakat Kırım Karaîleri söz konusu mezhebi tamamıyla temsil etmemekte, sadece bu mezhep içerisinde yer alan etnik özelliği ile dikkatleri üzerine çekmiş bir topluluktur. Bununla birlikte Karaî mezhebi VIII. yüzyılda ortaya çıkışından itibaren İslam topraklarında yer alan Kudüs merkezli doğu topraklarında gelişme göstermiş ve söz konusu mezhep temel literatürünü de bu topraklarda oluşturmuştur. XII. yüzyıla kadar doğu topraklarında temel literatürünü oluşturmuş olan Karaîlik bu yüzyıldan itibaren Bizans topraklarında yükselişe geçmiş ve Karaî literatürüne son şeklini vermiştir. Dolayısıyla Karaî mezhebi denilince akla Filistin ve Bizans topraklarında yaşamış Karaî din bilginlerince üretilmiş dini literatür ile gelişmesini tamamlamış olan mezhep akla gelmelidir. Tezimizin amacı Karaî mezhebinin bu yapısını göz önünde bulundurarak ortaya çıkışı ve gelişmesinin yanı sıra akidesini, inanç esaslarını ve ibadetlerini ortaya koymaktır. Bundan dolayı tezimizde olabildiğince Kırım Karaîleri ve yaşayan diğer Karaî gruplarından bağımsız olarak tarihsel süreç içerisinde yaşayan tüm Karaî gruplara kaynaklık etmiş Filistin ve Bizans merkezli Karaî din bilginlerince temsil edilen mezhep esas alınmıştır. Sosyolojik bir sonuca varmayı hedeflemediği için eldeki çalışmada günümüzde yaşayan Karaîlere yönelik bir araştırmaya gerek duyulmamıştır

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Tezimizde Karaîliğin doğuşu ve gelişimi tarihsel bir yöntemle incelenmiş, inanç esasları ve ibadetleri deskriptif bir yöntemle tanıtılmıştır. Tezin giriş bölümünde değinilen Karaîliğin kökeni kısmı yazılırken Zvi Chan'ın *The Rise of Karaite Sect* gibi Karaîlerin birincil kaynaklarına dayanan çalışmalardan yararlanılmıştır. Karailik İslam dünyasında ortaya çıkıp geliştiği için konuyla ilgili Müslüman tarihçilerin görüşlerine de yer verilmiştir. Müslüman tarihçilerin Karaîlere yönelik görüşleri kronolojik sıralamaya uygun olarak birincil kaynaklar esas alınarak ele alınmıştır.

Tezin birinci ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise Meira Polliack'ın editörlüğünü yaptığı ve bölümleri çeşitli Karaî uzmanı akademisyenler tarafından yazılmış olan *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources,* ayrıca Daniel Lasker tarafından yazılmış olan ve Bizans dönemi Karaîliğinin ve yeri geldikçe klasik dönem Karaî din bilginlerinin teolojik ve ibadetle ilgili görüşlerine de yer veren eseri *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philisophy adlı* eserlerden yararlanılmıştır. Karaîliği herhangi spesifik bir grup ile sınırlandırmadan ele alan ve çeşitli boyutları ile sunan Cafer Hadi Hasan'ın *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain* ve Klasik Dönem ve çoğunlukla Bizans Karaî din bilginlerinin eserlerinden yararlanılarak oluşturulmuş olan P. Selvein Goldberg'in Karaîliğin Sinagog ile ilişkili ibadetlerini ele alan *Karaite Liturgy and Its Relation to Synagogue Worship* adlı eserlerden istifade edilmiştir. Aynı şekilde Isaac Husik'in çeşitli Klasik dönem ve Bizans dönemi Karaî din bilginlerinin görüşlerine yer verdiği *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* ve son olarak çeşitli Karaî din bilginlerinin biyografilerini, görüşlerini ve onların eserlerinden çeşitli bölümler içeren Leon Nemoy'un *Karaite Anthology* adlı eserler temel referans kaynakları olarak kullanılmıştır. Zvi Ankori tarafından yazılan daha çok Bizans Karaîliğini sosyolojik boyutu ve Karaî din bilginlerinin çeşitli görüşlerini Rabbanî Yahudilik ile olan ilişkileri bağlamında ele alan *Karaites in Byzantium* gibi kitaplardan da zaman zaman yararlanılmıştır. Bunun dışında çeşitli dergilerde yayınlanmış Klasik ve Bizans dönemi Karaî din bilginlerinin teolojik ve ibadet ile ilgili görüşlerine yer veren Haggai ben Shammai tarafından yazılan *Studies in Karaite Atomism,* Yoram Erder tarafından yazılan *Daily Prayer Times in Karaite Halakha in Light of the Times of Islamic Prayers* gibi makaleler tezimizde kullandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır.

GİRİŞ

1. Karaîliğin Kökeni

Tarih içerisinde dinlerde yaşanan mezhepleşme hareketlerinin bir benzeri Yahudilikte de görülmektedir. Bu mezhepler tarihsel süreç içerisinde çeşitli zamanlarda ve farklı şartlar altında ortaya çıkmıştır. Karaîlik, genel kabule göre Anan ben David'in öncülüğünü yaptığı fikri bir hareket olup VIII. yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıktığından dolayı Ortaçağ Yahudi mezhepleri arasında değerlendirilmektedir.[1] Her ne kadar Karaîlik, Anan ben David'in şahsi gayretleri sonucu ortaya çıkmış bir mezhep olarak kabul edilse de, hem ana akım Yahudilik hem de modern araştırmacılar arasında mezhebin kökeni ile ilgili olarak üzerinde uzlaşılmış bir konsensus bulunmamaktadır. Anan ben David ve Karaîlik ile ilgili bilgiler veren Müslüman tarihçiler çeşitli meseleler ile ilgili bilgiler verirken köken ile ilgilenmemişlerdir. Bununla birlikte onlar Ananîler ve Karaîleri genellikle bir birinden ayırt etmiş fakat bu ayrımın bir takım farklılıklara dayanıp dayanmadığı konusunda herhangi bir bilgi vermemişlerdir. Karaîlerin kendi kökenleri hakkında fikirlerine gelince, ayrılıkçı bir gruptan bekleneceği üzere hakiki Yahudiliği kendilerinin temsil ettiğini iddia etmişlerdir. Karaîliğin kökeni ile ilgili olarak bu dört grubun fikirleri ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

1.1. Karaîlere Göre

Belli doktrinler etrafında kurumsallaşmış yapılar zaman içerisinde kaçınılmaz olarak bir takım değişim ve dönüşüm geçirirler. Bu değişim ve dönüşüm kurum içerisinde primitif bir şekilde yer alan bazı doktrinlerin olgunlaşmaya başlaması ve neticede farklı fikirlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Sonradan ortaya çıkmış olan fikirler etrafında toplanan insanlar psikolojik olarak kutsanmış olan geçmişten bağlarını koparamayıp, doğru doktrin ve kadim geleneği kendilerinin temsil ettiğini iddia ederler. Yahudiliğin bir kolu olan Karaî mezhebi de kendi kökeni ile ilgili kadim gelenek iddiasına sahip olmuştur. Meseleye bu açıdan yaklaşan Karaîlere göre üzerinde durulması gereken temel nokta aslında Rabbanî Yahudiliğin Karaîler

[1] Detaylı bilgi için bkz. Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara: Anka Yayınları, 2001, s. 257-263

tarafından temsil edilen asıl Yahudilik'ten ne zaman ayrıldığı problemidir.[2] Bu nedenle onlar erken dönem Yahudi tarihi içerisinde yaşanan fikri ve fiziki ayrılıkları kendileri ile diğerleri arasında var olan ayrışmanın mihenk taşı olarak algılamaktadırlar. Meşhur Karaî din bilgini Ebu Yusuf Yakub el-Kirkisânî, Rabbanîlerin ortaya çıkışını bu doğrultuda yorumlamıştır. Kirkisânî kutsal metinlerde anlatılan Süleyman'dan sonra yaşanan politik ayrılığı[3] gündeme getirmekte ve Rabbanîliğin ortaya çıkışını bu olayla ilişkilendirmektedir. Kirkisânî'ye göre, Yeroboam gasp ettiği iktidarı ikiye bölmüş, geleneğe karşı çıkmış, Davut hanedanlığına bağlılığı engellemek için dini takvimi değiştirmiştir. Kirkisânî, Yeroboam'ın takipçilerinin sonraki süreçte Rabbanîler olarak adlandırıldığını, orijinal yasalara bağlı kalanların ise Karaîlerin ataları olduğunu belirtmiştir.[4] Kirkisânî'nin bu anlatısı ana akım Yahudiliğin Karaîler tarafından temsil edildiğini ima etmektedir. Bu anlatı XII. yüzyılda yaşamış olan Karaî din bilgini Eliyahu ben Abraham tarafından *Hilluk ha-Rabbanim ve ha-Karaim* (חלוקי הרבנים והקראים/ Rabbanîer ve Karaîler arasındaki ihtilaflar) adlı kitabında tekrar ele alınmıştır. Eliyahu ben Abraham, asıl öğretilere bağlı kalanların göç ettiğini ve sadece onlardan bir kısmının Mabet'e olan bağlılıklarından dolayı Yaruşalim'de kaldığını eklemektedir.[5]

Karaîler'in kadim geleneği temsil ettikleri iddiası için kullanılan bir diğer kanıt Talmud'da yer alan bir rivayettir.[6] Bu rivayette anlatıldığına göre, dönemin siyasal ve sosyal şartları neticesinde ortaya çıkan kargaşada Simeon ben Şetah[7] dışında din bilginleri tasfiye edilmiştir. Karaîler, o dönem yegâne otorite olmasından dolayı Simeon'un pek çok yenilik ürettiğini ve kutsal metinlerin hakiki yorumunu değiştirdiğini belirtmişlerdir. Karaîler, Simeon'un bu türedi hükümleri kabul ettirmek adına, yazılı vahiy dışında bir de Sina'da Musa'ya verilen nesilden nesile aktarılmış sözlü bir vahyin var olduğu kurgusunu ortaya attığını ve kendisinin koyduğu hükümleri de bu geleneğe dayandırdığını ileri sürmüşlerdir. İddiaya göre insanların bir kısmı Simeon'u körü körüne takip ettikleri halde sadece Karaîler bu duruma

[2] Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philisophy*, Leiden, 2008, s. 4-5.
[3] Detaylı bilgi için bkz. I. Krallar, 12: 32.
[4] Bernard Revel, *The Karaite Halakah and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, Philadelphia, 1913, s.4.
[5] Revel, *Karaite Halakah*, s.4-5, dpn. 3.
[6] Babil Talmudu, Kiddushin 66a; Josephus, Filavius, *Antituities of the Jews*, XIII:13. 5.
[7] Simeon b. Şetah, Alexander Jannaeus (m.ö 103-76) ve halefi kraliçe Salome Alexandra (m.ö 76-67) döneminde yaşamış olan Ferisi din bilgini ve Sanhedrin yöneticisidir.

muhalefet etmişlerdir.[8] Burada görüldüğü üzere Karaîler, Rabbanî Yahudiliğin ayırt edici özelliği olan sözlü vahyin uydurulduğu iddiasında bulunmakla onların aslında ana gövdeyi temsil etmediğini, ana gövdenin kendileri tarafından temsil edildiğini dolaylı olarak göstermek istemişlerdir.

M.Ö II. yüzyılda meydana gelen mezhepleşme hareketinde Sadukîler, Ferisiler ve Esseniler tarih sahnesine çıkmıştır. Karaîliğin kadimliği iddiasının desteklenmesi ile ilgili ortaya atılan görüşlerden birisi de söz konusu mezhebin Sadukîlik ile ilişkilendirilmesidir. Birtakım Karaî din bilginlerinin de bu yöndeki iddiaları destekleyici mahiyette sunulmuştur. Ebu Yusuf Yakub el-Kirkisânî Yahudi mezhepleri ile ilgili meşhur *Kitabu'l-Envar ve'l-Merakib* adlı kitabında, Sadukîliğin atası olan Haham Zadok'un hakikatın bir kısmını, Anan ben David'in ise hakikatin tamamını ortaya çıkardığını belirterek[9] Karaîlik ve Sadukîlik arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. XI. yüzyıl Karaî din bilgini Ebu Yusuf Yakup el-Basir, Anan ben David'in Rabbanîlerin fiziksel tacize varan muhalafetleri neticesinde onlarla mücadeleye giriştiğini aktarırken bu mücadelenin aslında II. Mabet döneminde de var olduğunu sadece Rabbanîlerin Ferisiler, Karaîlerin ise Sadukîler olarak adlandırıldığını belirtmiştir. [10]

Karaîlerin kökeni ile ilgili bu teori bir takım değişiklikler ile sonraki Karaîler tarafından tekrarlanmıştır. X. yüzyıl Karaî din bilgini Sahl ben Masliah Karaîliğin kökenini herhangi muayyen bir olay ile ilişkilendirmeksizin II. Mabet dönemine dayandığını belirtmiştir. XIV. yüzyıl Karaî din bilgini Harun ben Eliyahu *Keter Tora* (כתר תורה/ Tevrat'ın Tacı) adlı tefsirinin mukaddimesinde bu teoriyi tekrarlamıştır. Bundan yüzyıl sonra da Eliyahu ben Musa Başyazı bunu Simeon ben Şetah'ın adı ile ilişkilendirmiş öğrencisi Calep Afendopolo *Aserah Ma'amarot* (עשרה מאמרות/ On Tabir) adlı eserinde bu görüşü devam ettirmiştir. XVI. yüzyıl Karaî din bilgini Musa ben Eliyahu Başyazı (1537-1555) bu hikâyeyi, *Mate ha-Elohim* (מטה האלוהים/ Tanrı'nın Sopası) adlı eserinde kralın gazabından sağ çıkan Yehuda ben Tabbay'ın (m.ö I. Yüzyıl)[11] Simeon tarafından ortaya konan yeniliklere ve sözlü vahye

[8] Revel, *Karaite Halakah*, s. 4-5.
[9] Yakub el-Kirkisânî, *Kitab'ul-Envar ve'l-Merakıb*, [nşr. Leon Nemoy] Newyork: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1940, C. 2, s. 283.
[10] Zvi Chan, *The Rise of The Karaite Sect: A New Light on the Haklakah and Origin of the Karaites*, Newyork: M. Tausner Publishing Co., 1937, s.20.
[11] Yehuda ben Tabbay m.ö I. yüzyılda yaşamış olan Yahudi dini lideridir. O Alexander Jannaeus'un (m.ö 103-76) yönetimi altında Ferisilerin zulmünden dolayı Alexandria'ya kaçmıştır. Simeon ben Şetah tarafından muhalif grup olan Sadukîler ile işbirliği yapmakla suçlanmıştır.

muhalefet ettiğini belirterek bu hikâyeyi genişletmiştir. Musa ben Eliyahu'ya göre Yehuda eski geleneğe sadık kalanları da yanına çekmiştir. Musa ben Eliyahu'nun o dönemde din bilginleri arasında yaşanan tartışmaları ve ihtilafları da Sadukî ve Ferisi, dolayısıyla Karaî ve Rabbanî akımları arasında cereyan eden tartışmalar olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ferisi cenahta Simeon'dan sonra Abtalyon (m.ö 1. Yüzyıl), Abtalyon'dan sonra sözlü yasa temelli yeni yasaları sistemetize eden Hillel (ö. 10) gelmiştir. Buna karşılık Sadukî cenahta ise Yehuda ben Tabbay'dan sonra Şemiah, Şemiah'dan sonra Şammay (ö. 30) gelmiştir. Şammay'ın Karaîlerin öğretmeni olduğu ve kendisinden sonra da silsilenin devam ettiği iddia edilmiştir.[12]

1.2. Rabbanîlere Göre

Karaîlerin kendilerini Yahudiliğin ana gövdesi görüp Rabbanîliği ayrılıkçı olarak nitelemeleri karşısında, Rabbanîlerin de aynı iddiayı onlar için dile getirdikleri görülmektedir. Rabbanî yazarlara göre Karaîlik sonradan Anan ben David tarafından ortaya konulan bir akımdır ve Yahudiliğin geleneksel doktrinlerine karşı çıkarak var olmuştur. Bununla beraber Rabbanî yazarlar dönemin ihtilaflı atmosferi içerisinde kendileri için gelenekten destek bulma adına, Karaîleri eski ayrılıkçıların yani Sadukîlerin devamı olarak nitelemekten de geri durmamışlardır. Abraham ibn Daud (ö. 1180)[13] gibi ortaçağ Yahudi din bilginlerinin çoğu Karaîliğin Sadukîliğin bir dirilişi olarak veyahut Saadya Gaon (ö. 942) ve Yehuda Halevi (ö. 1141)[14] gibi Sadukî unsurların mezhep içerisinde belirgin olduğunu savunan din bilginleri olmuştur.[15] Nitekim XV. yüzyıl Karaî din bilgini Eliyahu ben Musa Başyazı *Adderet Eliyahu* (אדרת אליהו/ Eliyahu'nun Cübbesi) adlı eserinin mukaddimesinde bütün Rabbanî din

[12] Revel, *Karaite Halakah*, s.4-6. Buna karşın, Karailerin tamamının bu mezhebin orijinlerinin kadimliği konusunda aynı kanaati paylaşmadığı dile getirilmiştir. Bu yaklaşım, Saadya Gaon'un Karailerin kökeninin geç bir tarihe dayandığını belirten ifadesine Salman b. Yeruham'ın verdiği cevaba dayandırılır.

[13] Abraham İbn Daud, İspanyalı Yahudi bir astronom, tarihçi ve filozoftur. 1110 yılında İspanya Kordova'da doğmuş ve İspanya-Toledo'da ölmüştür. Sefer ha-Kabbalah adlı kitabında Karailiği sert bir şekilde eleştirirken Rabbanî Yahudiliği de Musa'dan kendi zamanına kadar olan gelenek silsilesinin sıhhatini göstererek savunmuştur.

[14] Judah Halevi, İspanyalı Yahudi doktor, şair ve filozoftur. O, İspanya'nın Toledo şehrinde doğmuş ve 1141 yılında kutsal topraklara (İsrail) vardıktan kısa bir süre sonra ölmüştür. Halevi, dini ve seküler şiir konusunda en büyük İbrani şairlerden biri olarak değerlendirilir. Dini şiirlerinin birçoğu bugünkü litürjide yer almaktadır. En önemli felsefî eseri *Kuzari* adlı eseridir.

[15] Revel, *Karaite Halakah*, s.6.

bilginlerinin Karaî ihtilafının Zadok ve Boethus'a[16] dayandığı hususunda ittifak ettiğini belirtmektedir.[17]

Ortaçağın önemli Yahudi kelamcılarından olan Saadya Gaon Karaîliğin erken dönemlere kadar uzanan bir geçmişi olmadığını, aksine Anan ben David'in şahsi motivasyonlarıyla geleneğe karşı çıkması sonucu yakın bir dönemde ortaya çıkmış bir mezhepolduğunu iddia etmektedir.[18] Bununla birlikte Saadya Gaon, Zadok ve Boethus'un mevcut artakalan takipçilerinin de Anan ben David'e katıldığını belirtmiştir.[19] Saadya Gaon'dan yaklaşık iki yüzyıl sonra gelen Abraham İbn Ezra (ö. 1167)[20] ve Abraham İbn Daud Karaîleri Sadukîler ile özdeşleştirmekteydi.[21] Abraham İbn Ezra Karaî karşıtlığı içeren Kutsal Kitap tefsirinde Karaîleri genellikle Sadukîler olarak adlandırmaktaydı.[22] Abraham İbn Daud ise *Sefer ha-Kabalah* (ספר הקבלה/ Gelenek Kitabı) adlı eserinde Mabet'in yıkılışından sonra Sadukîlerin neredeyse tükenme noktasına geldiğini fakat Anan ben David'in ortaya çıkmasıyla birlikte onların güçlendiğini belirtmektedir.[23] XI. yüzyılda yaşamış olan Yehuda Halevi (ö. 1141) ise arada önemli farklar bulunmasına rağmen Karaîliğin kökeninin erken dönem Sadukîliğine ait bir mesele olarak görmektedir.[24]

Karaîlik VIII-IX. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen Rabbanîler onları II. Mabet döneminde ortaya çıkmış olan Sadukîler ile ilişkilendirdikleri ve hatta onları Sadukîler diye adlandırdıracak kadar ileri gittikleri görülmektedir. Rabbanîlerin adlandırma hususundaki bu psikolojisi, aradaki doktrin benzerliğinden dolayı isimlendirme boyutuyla sınırlı kalmaktadır ve bu muhtemelen Yahudi geleneğinde var olan yenilikleri geçmişteki tarihsel olgulara kıyaslayarak adlandırma eğiliminin bir

[16] Zadok ve Boethus milattan önce üçüncü yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Sokholu Antigonus'un iki öğrencisidir. Talmud sonrası bir çalışma olan Avot de Rabbî Natan adlı eserde Antigonus bu iki öğrencisine sahiplerine ücret için hizmet eden köleler gibi değil de karşılıksız hizmet edenler gibi olmaları gerektiği ilkesini onlara öğretmiş bu iki öğrenci de hocalarının kendilerine öğrettiği bu ilkeleri kendi öğrencilerine öğretmişlerdir. Fakat öğrencileri zamanla bu ilkeyi yanlış yorumlayıp gelecek âlem ve ölülerin dirilişini inkâr etmişler böylece Sadukîlik ve Boethusian mezhepleri teşekkül etmiştir.
[17] Revel, *Karaite Halakah*, s.8.
[18] Revel, *Karaite Halakah*, s. 6.
[19] Fred Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia, University of South Carolina Press, 2004, s.81-82.
[20] Abraham ben Meir ibn Ezra, 1089 yılında İspanya'nın Tudela şehrinde doğmuş ve 1167 yılında Calahorra'da ölmüştür. Ortaçağın en önemli Kutsal Kitap yorumcusu ve ve filozofudur.
[21] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s.81-82.
[22] Chan, *The Rise of The Karaite Sect*, s.22.
[23] Revel, *Karaite Halakah*, s. 7-8
[24] Yehuda Halevi, Kuzari, C. 3, s. 65

dışa vurumudur.[25] Rabbanîlerin Karaîleri, kaderi ve ölümden sonra dirilişi kabul etmeyen Sadukîler ile ilişkilendirmelerinin bir diğer sebebi de onları halkın gözünde küçük düşürmekti.[26] Nitekim Yahudiler, Ferisilerden bu yana Sadukîleri heretik bir grup olarak nitelendirmekteydi. Ayrıca Yusuf el-Basir gibi[27] bazı Karaî din bilginlerinin de Sadukîliğe yönelik olumlu yaklaşımları Rabbanîlerin de Karaîleri Sadukîliğin bir devamı olarak görmelerine yol açmıştır.[28] Rabbanîlerin Karaîleri Sadukîler ile özdeşleştirmelerinin bir diğer sebebi, Sözlü Yasa'yı tanımama olarak gösterilebilir. İbn Meymun (1135-1204) Sadukîlerin Sözlü Yasa'yı reddettiklerine dikkat çektikten sonra Sadukîlerin Karaîlerden başkası olamayacağını belirtmektedir.[29] Ayrıca İbn Meymun Karaîlerin Talmud'da Sadukîler, Mısır'da ise Karaîler olarak adlandırıldığını belirtmektedir.[30]

1.3. Müslüman Tarihçilere Göre

Karaîlik İslam hilafetinin merkezinde ortaya çıkmış ve bu akımın mensupları doğal olarak İslam dünyasının çeşitli bölgelerine dağılmışlardır. Bu nedenle müslüman tarihçilerin eserlerinde Karaîlik ve Anan ben David ile ilgili çeşitli bilgilerin yer alması gayet tabiidir.

Mes'udi (ö. 956)[31], Karaîlik ile ilgili bilgi veren ilk Müslüman yazardır.[32] Karaîlikten bahsettiği kitabı *et-Tenbih ve'l-İşraf* adlı eseri 955-956 yılları arasında yazdığı son kitabıdır.[33] Mes'udi kitabında Karaîler ile ilgili bilgiler verirken Ananîler ve Karaîleri ayrı ayrı zikretmektedir. Mes'udi, Ananîlerin doktrinlerinden dolayı ehlü'l-adl ve't-tevhid prensibini benimsedikerini aktarmakta ve Tanah'ın İskenderiye'deki Yahudiler için İbranice'den Yunanca'ya çevrildiğinden, yani

[25] Ferederick E Greenspahn, "Sadducees and Karaites: the Rhetorick of Jewish Sectarianism", *Jewish Studies Quarterly*, C. 18, Nu. 1, (2011), s. 91-92
[26] Revel, *Karaite Halakah*, s.8
[27] Asren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s.82
[28] Chan, *The Rise of The Karaites*, s. 23.
[29] Yoram Erder, "The Karaites and Second Temple Sects", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde, (119-144), Leiden: Brill, 2003 s. 123.
[30] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s.81; Revel, *Karaite Halakah*, s.6-7, Chan, *The Rise of Karaite sect*, s.22; Erder, "The Karaites and Second Temple Sects", *Karaite Judaism*, s. 123.
[31] Tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'udi el-Hüzeli olan Mes'udi muhtemelen 893 (h. 280) civarında Bağdat'ta doğmuş ve dönemin İslam toprakları başta olmak üzere Hindistan'a da seyahatte bulunmuştur. Hayatının son yıllarını Mısır Fustat'ta geçiren Mes'udi 956 da (h. 345) burada ölmüştür.
[32] Camila Adang, "The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (179-198), Leiden: Brill, 2003, s.180.
[33] Casım Avcı, "Mes'ûdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt:29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2004, s. 353.

Septuagint[34] nüshasından bahsettikten sonra bu nüshanın sonraki dönemlerde Arapça'ya da tercüme edildiği ile ilgili bilgi vermektedir. Mes'udi bundan sonra Yahudiler arasındaki en büyük grup olan Aşma'as[35] ve Ananiyye'nin yazılı vahiy hususunda hiçbir ihtilafa sahip olmadıklarını Tevrat, Peygamberler ve Mezmurlar da dâhil 24 kitaba inandıklarını yazmaktadır.[36] Mes'udi, Pesah festivalinin zamanını belirleme meselesini ele aldığı bir başka yerde Sürgün lideri olan Anan b. Nabadud'un[37] takipçileri olan Ananîler'in yanı sıra Karaîler'den de bahsetmiş fakat her iki grubu ayrı ayrı zikretmiştir. Mes'udi, Fısıh festivalini (פסח)belirleme yöntemi hususunda Yahudiler arasında çoğunluğu oluşturan Aşma'as ile Ananîler ve Karaîler arasında yöntem farklılığı olduğunu ifade etmektedir. Mes'udi'ye göre Aşma'as, Fısıh festivalini belirlemek için yeni ayı gözlemlerken Karaîler ve Ananîler *Abib* (אביב) olarak isimlendirdikleri arpanın tam olgunlaşma zamanını esas almaktadır.[38]

Ananîler hakkında bilgi veren bir diğer müslüman müellif el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisi (ö. 966)'dir. Makdisi IX. yüzyılın sonlarına doğru Kudüs'te doğmuştur. Dinler ve mezhepler tarihi, matematik, coğrafya ve felsefe ile ilgilenen çok yönlü bir bilgindir.[39] Makdisi'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-Bed' ve't-Tarih* adlı eseridir.[40] Makdisi bu eserinde on üç Yahudi mezhebinin kısaca önemli bir takım inançları ve uygulamaları hakkında bilgi vermektedir. Makdisi, Karaîlik'ten isim olarak bahsetmemekle birlikte Anan ben David'in kurucusu olduğu Ananiyye (Ananîler) hakkında bilgi vermektedir. Makdisi, Yahudilerin çoğunun Aşma'as adlı bir adamın[41] ve Anan'ın takipçileri olduğunu belirtmektedir. Anan ben David'in

[34] Septuagint, Tanah'ın günümüzde var olan en eski Antik Yunanca tercümesidir. Araştırmalar Tevrat kısmının MÖ 3. yüzyılda, diğer kısımlarının ise MÖ 2. yüzyılda tercüme edildiğini göstermektedir. Yunanca'nın ortak dil olarak kullanıldığı İskenderiye'de yaşayan Yahudiler için tercüme edilmiştir. İlk Hristiyan kiliseleri tarafından da kullanılmıştır. Septuagint Latince 70 anlamına gelmektedir. Efsaneye göre bu tecüme İsrail'in 12 kabilesinden altışar kişi tercümeye başlamış ve Tanah'ın 12 adet tercümesini yapmışlardır.

[35] Aramice şam'ata/sözlü gelenek kelimesinden türetilmiş Eşma'as kavramı ile sözlü/simai vahyi kabul eden Ferisîler kastedilmektedir. (Adang, "The Karaıtes as portrayed in medıeval Islamıc sources", 181.)

[36] Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 2. Basım, Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1982, s. 112-113.

[37] Mes'udi Anan ben Devid'i Anan ben Nabadud olarak vermektedir.

[38] Mes'udi, et-Tenbih ve'l-İşraf, s.219.

[39] Süleyman Sayar, "Makdisî", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2003, s. 432-433.

[40] Sayar, "Makdisî", TDV İslam Ansiklopedisi, s. 434.

[41] İşaret edilmelidir ki Makdisi Aşmaas akımını sözlü vahiy yanlısı anlamında değil Aşmaas adlı bir adamın takipçileri olarak anlamaktadır.

ehlü'l-adl ve't-tevhid prensibini benimsediğini ve Tanrı'nın antropomorfik tasvirlerini reddettiğini belirtmektedir.[42]

Karaîlik ile ilgili bilgi veren bir diğer müslüman müellif Ebu'r-Reyhan el-Birunî (ö. 1050)'dir. Birunî, *el-Asaru'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye* adlı eserinde dönemleri, takvimleri, Yahudiler de dâhil farklı milletlerin festivallerini ele almakta ve Yahudi yılındaki Roş ha-Şana (ראש השנה/ Yıl Başı) veyahut Pesah gibi önemli günleri hesaplamak için karmaşık metodların detaylı bir tahlilini vermektedir. Birunî, Anan'ın takvim konusunda Rabbanîler ile olan ihtilafına dair bilgi vermektedir. Bu ihtilaf ayların başlangıcının tespit edilmesi yöntemi ile ilgilidir. Birunî Rabbanîlerden bahsettikten sonra, Karaîler'den bahsetmektedir. Ne var ki Birunî'nin konuyu işlemesinde dikkat çekici noktalar mevcuttur. Mesela Birunî, doktrinsel açıdan Karaîliği tasvir ederken onları *Miladiler* olarak adlandırmakta ve bunun yanı sıra onlara *el-Karra* veya *Eşmaiyye* denebileceğini belirtmektedir. Ananîliği de kendisinden 100-110 yıl önce yaşamış olan sürgün liderliği yapmış olan Anan'a atfetmektedir.[43] Birunî'nin konuyla ilgili yaklaşımını analiz ederken Adang, *Miladiler* isimlendirmesinin İbranice yeni ay anlamında *molad* (מולד) kelimesinden çıkarıldığını, *el-Karra*'nın Karaîliğe atıf olduğunu, fakat *Eşmaiyye* isimlendirmesinin ise erken dönem kaynaklarında Rabbanîliği ifade eden Aşma'as kelimesiyle neredeyse aynılık teşkil ettiği için anlaşılması zor bir durum olduğunu belirtmektedir.[44]

Karaîlik ile ilgili referanslara İslam dünyasında ilk karşılaştırmalı din çalışması sayılan İbn Hazm'ın (ö.1064) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihal* adlı eserinde rastlanmaktadır. İbn Hazm, söz konusu mezhebi Ananîler olarak tanıtmakta ve Yahudilerin onları Karrain (Karaîler) olarak da adlandırdığını belirtmektedir. İbn Hazm, Ananîler'i Anan ed-Davudî el-Yehudi'nin taraftarları olarak tanımlamaktadır.[45] Ananîler'in bir diğer adıyla Karaîler'in öğretilerine de değinen İbn Hazm, onların Tevrat ve Peygamberlerin kitaplarına bağlılık gösterirken din adamlarının öğretilerini ise kabul etmediklerini aktarmaktadır.[46] Konuyu ele alma tarzından İbn Hazm'ın bazı bilgileri bizzat Karaîlerden almış olabileceğini

[42] Muhtâr b. Tahir Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih,* [nşr. Clement Imbault Huart], Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, s. 332-333.
[43] Ebu Reyhan el-Biruni, *Maziden Kalanlar: el-Asar el-Bakiye*, (çev. Ahsen Batur) İstanbul: Selenge Yayınları, 2011, s. 107.
[44] Adang, "The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources", *Karaite Judaism,* s. 185.
[45] Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fisall fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, s. 117.
[46] İbn Hazm, el-Fisal fi'l-Milel, s. 117.

düşündürmektedir. Çünkü el-Fasl'ın Viyana el yazmasında bulunduğu halde yayınlanmamış bazı bilgiler, İbn Hazm'ın Karaîlik ile Rabbanîliğin ayrışmasını II. Mabet'in yıkılmasından 170 yıl öncesine dayandırdığı görülmektedir.[47] Bu bilgi pek çok Karaî din bilgininin de iddiasına uygun şekilde bu mezhebi söz konusu dönemde ortaya çıkan Sadukîlerle özdeşleştirmektedir. Ayrıca bu el yazmasına göre, Karaîler ibadetler, oruçlar, festivaller ve diğer bazı konularda Rabbanî Yahudilerden farklılık göstermektedir.[48] Coğrafi açıdan analiz edilirse İbn Hazm'ın Karaîler ile görüşmüş olma ihtimali mevcuttur. Çünkü İbn Hazm eserinde Karaîlerin doğuda Irak, Suriye ve Mısır'da batıda ise kendi ülkesi olan Endülüs'te Talevera ve Toledo adlı iki şehirde bulunduklarını yazmaktadır.[49]

Çalışmasında Karaîler'den bahseden bir başka müslüman müellif Ebu'ül-Feth Muhammed b. Abdü'l-Kerim eş-Şehristanî (ö. 1153)'dir. Şehristanî *Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde Yahudiliği, Ehl-i Kitap bölümünde ele almaktadır. Şehristanî Karaîlik ve Ananîlik'i ayrı ayrı zikretmektedir. Karaîler'den bahsederken meseleyi özgür irade bağlamında ele alan Şehristanî, bu hususta Rabbanîler'in Mu'tezile'ye Karaîler'in ise müslüman kadercilere benzediğini beklirtmektedir.[50] Ananîler ile ilgili bilgi verirken ise Sürgün lideri (Re'su'l-Calût) Anan ben David'in takipçileri olarak tanımlamaktadır. Ananîlerin Şabat ve festivaller konusunda diğer Yahudiler'den ayrıldığını, ayrıca kuş, geyik, balıketini ve çekirge yemeyi yasakladıklarını belirtmektedir.[51] Şehristanî Ananîler'in Hz. İsa'ya yönelik tutumlarıyla ilgili de bilgi vermektedir. Karaîler'e göre İsa, Musa'nın Tevrat'ına aykırı hareket etmemiş, aksine insanları Tevrat'a iman etmeye çağırmış ve gerçeği söylemiş birisi olmakla birlikte peygamber ya da resul değildir. Karaîler'den bazıları İsa'nın kendisinin Tanrı tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu iddia etmediğini ifade etmiş ve onun İsrailoğulları'ndan olmadığını, İncillerin de Tanrı tarafından vahyedilmediğini savunmuşlardır.[52] Şehristanî burada Karaîler'in Hz. İsa'yı bir peygamber olarak önemini ve statüsünü kabul etmediklerini belirtmektedir.

[47] Adang, "The Karaites As Portrayed in Medieval Islamic Sources", *Karaite Judaism*, s. 188.
[48] Adand, "The Karaites As Portrayed in Medieval Islamic Sources", *Karaite Judaism*, s. 188.
[49] İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel*, s. 117.
[50] Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s. 192.
[51] Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi sistemler Tarihi*, Mustafa Öz (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s.194.
[52] Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s. 194-195.

Karaîlik'ten bahseden bir diğer yazar da önceleri Yahudi iken Müslüman olan, farklı bilim dallarında uzman olan Samuel Mağribî (ö. 1175)'dir. Peygamber Samuel'in kendisine Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatladığı ilk rüyası ve ardından Hz. Muhammed'i gördüğü ikinci rüyasından sonra müslüman olmuştur.[53] Samuel Mağribî Araplar tarafından Ebe'l-Baka Yahya b. Abbas el-Mağribî adıyla bilinir.[54] Samuel Mağribî Yahudilerin Rabbaniler ve Karaîler olmak üzere iki gruptan oluştuğunu belirtmektedir. Mağribî, Rabbanîleri ağır ifadelerle itham ederken Karaîler'i ise Mişna ve Talmud'u derleyen Yahudi din bilginlerinin Allah'a ve Hz. Musa'ya iftiraları ve kendi içlerinde yaşadıkları çelişkilerden dolayı onlardan uzaklaşmış olan Anan ben David ve Benyamin Nihavendî'nin arkadaşları olarak tanımlamaktadır.[55] Mağribî, Karaîlerin, Rabbanbilerin saçmalıklarından ve toplumun yükünü ağırlaştıran uydurmalarından uzak durdukları için İslam'ı kabule meyilli olduklarını nitekim ihtida hareketleri sonucu çok az sayıda Karaînin kaldığını belirtmektedir.[56]

Müslüman yazarlar Karaîlik ile ilgili çeşitli bilgiler verdikleri halde köken meselesi ile ilgilenmemişlerdir. Karaîler ve Ananîler hakkında bilgiler verirken genellikle bu iki grubu birbirinden ayırt ederken söz konusu grupların aynı mezhebi temsil edip etmediği açık değildir. Biruni, Ananiyye'nin yüz küsür sene öncesine dayandırmakla onları Karaîler'den ayırırken İbn Hazm ve Samuel Mağribî Ananîler ve Karaîleri özdeşleştirmektedir. Karaîler ve Ananîleri özdeşleştiren bu son yaklaşıma göre Karaîliğin kökeni Anan ben David'e dayanmaktadır.

1.4. Modern Araştırmacılara Göre

Karaîlik üzerine modern dönemde yapılan çalışmalarda bu mezhebin kökeniyle ilgili farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu görüşler çoğunlukla Anan ben David'i Karaîliğin kurucusu olarak görmekten ziyade, mezhebin görüşlerinin şekillendirilmesinde etkin bir rol oynayan bir figür olarak değerlendirmektedir.

---

[53] Bu rüyayla ilgili detaylı bilgi için bkz. Samuel b. Yahya el-Mağribi, *Bir Rüyanın İzinde: Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*, Osman Cilacı (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 45-55.
[54] Mağribi, *Bir Rüyanın İzinde*, s. 34.
[55] Mağribi, *Bir Rüyanın İzinde*, s. 115-116
[56] Mağribi, *Bir Rüyanın İzinde*, s. 118

Konu üzerine çalışanlardan bazıları Karaîliğin, Ferisiler karşısında hem isim hem doktrin olarak bazı tavizler vermek zorunda kalan Sadukîler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat Sadukîlerin, ölümden sonra ödül ve caza ile ruhun sonsuzluğu inancını reddettikleri bilinmektedir.[57] Buna karşın, Karaîler'in ölümden sonra diriliş ile ödül ve ceza gibi Sadukîler'den farklı olarak, Rabbanî Yahudilerle bu konuda ortak inançları paylaştığı görülmektedir. Bu çelişkiyi gidermek adına konuyla ilgilenen uzmanlar, Rabbanîlerin otoritelerinin artması ile birlikte Sadukîlerin hem isimlerini değiştirip Karaî adını aldıklarını hem de onların bazı doktrinlerini kabul ettiklerini belirtmişlerdir.[58] Önemli din bilgini ve Reform Yahudiliğin öncüsü sayılan Abraham Geiger (1810-1874) de bu görüşü savunmaktadır. Geiger'e göre Karaîlik Sadukîliğin sadece manevi devamı olmayıp aynı zamanda somut olarak da devamı sayılmalıdır. Geiger bu iddiasını, Karaîliğin kendine özgü dini hükümlere sahip olmasına dayandırmaktadır. Bu yaklaşıma göre, mezheplerin ortaya çıkmasından önce var olan dini hükümler Ferisiler tarafından değiştirilince, izlerine Tosefta[59], Targum Jonathan[60], Septuagint ve diğer bazı metinlerde rastlanan bu geleneğin Sadukîler ve hatta Samiriler tarafından sürdürüldüğünü belirtmektedir. Geiger, bu geleneklerin Karaî halakasında (הלכה)[61] bulunmasından yola çıkarak Karaîliği Sadukîliğin bir devamı olduğunu iddia etmiştir.[62]

Karaîliğin M.S. VIII. yüzyılda Anan ben David tarafından kurulan bir mezhep olmadığını iddia eden bazıları, özellikle Müslüman tarihçilerin kaynaklarında geçen Ananîler ve Karaîler şeklinde iki farklı isimlendirmeyi dayanak olarak kullanmışlardır. Onlar bu ayırıma dikkat çekerek Karaîlerin Anan ben David ile birlikte ortaya çıkmadığını savunmaktadır. Bu teoriye göre Anan ben David Rabbanî Yahudilikten çok da farklı olmayan bir fırkanın kurucusu olmakla birlikte Karaîliğin kökeninin ona dayandırılması bir isim benzerliğinden kaynaklanmıştır. Buna göre

---

[57] Hillel Newman, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*,. Ruth Ludlam (Edit.), Leiden-Boston: Brill, 2006 s. 74

[58] Chan, *The Rise of the Karaite Sect*, s.15

[59] Tosefta, Yahudi sözlü geleneğinin II. Yüzyılın sonlarına doğru yapılan bir derlemesidir. Birçok açıdan Tosefta Yahudi sözlü geleneğinin asıl derlemesi olan Mişna'nın tamamlayıcısıdır. Tosefta, Mişna ile aynı yapıyı paylaşmaktadır. Mişna'nın kullandığı İbranice'yi kullanmakla birlikte az da olsa Aramice yazılmışkısımları da vardır.

[60] Targum Jonathan, Tanah'ın Neviim bölümünün Babil 'de yapılan bir tercümesidir. Talmud bu targumun Kral Herod döneminde yaşamış olan din bilgini Hillel'in öğrencisi Jonathan ben Uzziel'e atfetmektedir. Jonathan Targumu'nun dili Aramice'dir.

[61] Halaka, Yahudilikte Yazılı ve Sözlü Tevrat'tan çıkarılmış olan tüm dini hükümleri tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Yahudi şeriatini ifade etmektedir.

[62] Chan, *The Rise of Karaite Sect*, s.15; Revel, *Karaite Halakah*, s.9-13.

Ananîler ve IX. yüzyılda İran ve Irak topraklarında ortaya çıkmış olan Karaîler farklı grupları temsil etmektedirler. Anan ben David'in büyük torunlarından Anan'ın Karaîliği benimsemesiyle birlikte söz konusu isim benzerliği Karaîliğin kökeninin Anan ben David'e atfedilmesine yol açmıştır.[63]

Karaîliğin kökeninin Anan ben David'i öncelediğini varsayan farklı bir yaklaşım ise Karaîliğin tarihsel olarak farklı dönemler altında incelenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu yaklaşım çeşitli Karaî ve Arap tarihçilerinin eserlerinden yola çıkarak oluşturduğu farklı dönemlerle, Karaîliğin Anan ben David öncesinde de var olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre söz konusu mezhep Erken Dönem Karaîliği, Ananîler, Benyaminîler, Karaîler ve Son Dönem Karaîleri olmak üzere beş dönem şeklinde incelenebilir. Erken Dönem Karaîliği ile kastedilen Anan ben David'den önce var olan ve kendilerine özgü kuralları ve çeşitli hükümleri olan gruplardır. Bunlar, daha sonraki aşamada ortaya çıkan Ananîler içerisinde erimişlerdir. Ananîler ise Anan ben David'in kurmuş olduğu fırkanın adıdır. Yaklaşık aynı dönemde var olan Benyaminiler aşaması, Benyamin Nihavendî'nin takipçilerine verilen isimdir. Bu iki grup X. yüzyılda var olan ve daha dogmatik olan Karaîlik içerisinde eriyinceye kadar ahkâmını devam ettirmeye ve birbiriyle tartışmaya devam etmiştir. Son dönem Karaîleri adlı aşama ise 1050'li yıllarda Karaî din bilgini Yusuf el-Basir zamanındaki Karaîler için kullanılmıştır.[64] Görüldüğü gibi biraz da zorlama olan bu görüş, Karaîliğin beş tarihi döneminden ilki olan Erken Dönem Karaîliğinin Anan ben David'i öncelediğini iddia etmektedir.

Karaîliğin kökenine dair modern araştırmacılar tarafından ortaya koyulan ve Yaşar Kutluay tarafından da benimsenen bir diğer görüş ise Karaîliğin İslam medeniyetinin etkisiyle ortaya çıktığıdır. Buna göre Karaîlik, Babil merkezli Rabbanî Yahudiliğin Talmud aracılığıyla egemenliğini tüm Yahudilere dayatmasına ve Talmud'un tek düze ve kısır döngüsüyle donukluğa uğramış olan dini hayata karşı İslamiyet'in canlılığının etkisi sonucu sık sık ortaya çıkan irili ufaklı Yahudi mezheplerinden birisidir. Karaîlerin kendi kökenlerine yönelik kadim zamanlar iddiası

[63] Moshe Gil, "The Origins of The Karaites", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (73-118), Leiden: Brill, 2008, s. 73-118.
[64] Chan, *The Rise of Karaite Sect*, s. 25, 26.

ve Rabbanî Yahudilerin onları Sadukîlerle ilişkilendirmesi herhangi bir dayanaktan uzak ve keyfidir.[65]

Yukarıda görüldüğü gibi Karaîler'in kökeni ile ilgili olarak tam anlamıyla üzerinde ittifak edilmiş herhangi bir fikir bulunmamaktadır. Karaîliğin kökeni ile ilgili en çok dillendirilen teori olan Sadukî mezhebinin devamı olduğu şeklindeki görüş ise birçok yönden zayıf görünmektedir. Sadukîler gelecek âleme inanmamakta ve Tevrat dışındaki Tanah kitaplarını da kabul etmemekteydiler. Tezimizin sonraki bölümlerinde görüleceği üzere Karaîler oldukça gelişmiş bir gelecek âlem inancına sahiptirler. Ayrıca Tanah'ın tüm kitaplarını da kabul etmektedirler. Karaîlerin Rabbanî Yahudilerin baskısı sonucu bir takım değişiklikleri kabul ettiği hususu ise pek inandırıcı durmamaktadır. Nitekim Samirî Mezhebi de oldukça eski bir mezhep olmasına rağmen Rabbanî Yahudiliğin baskılarına rağmen benimsediği inançlardan taviz vermemişlerdir. Sadukîlerin ise taviz vermesi için herhangi bir makul sebep bulunmamaktadır. Bu nedenle Karaîliğin kökeni ile ilgili Kutluay'ın benimsediği görüş en makul olanıdır. Bu görüşe göre Karaîliğin kökeni VIII. yüzyılda yaşamış olan Anan ben David'e dayanmaktadır. Önceleri Anan ben David'in adına nispetle Ananiyye olarak adlandırılan bu mezhep daha sonra Karaîlik olarak isim değiştirmiştir.[66] Müslüman tarihçilerin Ananîler ve Karaîleri ayrı ayrı zikretmelerinin muhtemel nedeni ise söz konusu mezhebin ilk dönem ile daha sonraki dönemlerde benimsemiş olduğu farklı isimlerdir. Söz konusu mezhep Anan ben David ile birlikte ortaya çıktığından dolayı Ananîler olarak isimlendirilmiş fakat sonraki dönemlerde Karaîlik ismini benimsemiştir. Nitekim İbn Hazm gibi Karaîliğin Ananîlerin bir başka adlandırması olarak gören Müslüman tarihçiler de vardır.

[65] Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 258-259; Zvi Ankori, Karaites in Byzantium, s. 3-6.
[66] Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, s. 258.

BİRİNCİ BÖLÜM

KARAÎLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE LİTERATÜRÜ

1. Karaîliğin Temel Figürü: Anan ben David

Karaî mezhebinin kökeniyle ilgili farklı görüşler dile getirilse de, ittifakla kabul edilen kanaat bu mezhepte Anan ben David'in müstesna bir rolünün olduğu yönündedir. Bu nedenle konuyla ilgili kaynaklarda Anan ben David ile ilgili yer alan bilgilere ışık tutmak, çok büyük önemi haizdir. Bununla birlikte Anan ben David ile ilgili bilgiler günümüze yaklaştıkça artmakta ve hayali unsurların bolca bulunduğu bir yapıya bürünmektedir. Bu nedenle onunla ilgili en erken dönemdeki kaynakların söyledikleri daha net tablo sunmaya yardımcı olacaktır. En erken rivayetlerin biri Karaîlere diğer üçü ise Rabbanîlere aittir. Kaynak analizi yapılırsa, Rabbanî kaynaklarda yer alan rivayetler daha az fantastik olmakla beraber daha çok Anan ben David'in ana akım Yahudilikten ayrılması ile ilgili anlatıları ihtiva etmektedir.[67]

Karaî mezhebinin önemli din bilginlerinden olan Kirkisânî'nin verdiği bilgilere göre Anan ben David, Halife Ebu Cafer el-Mansur döneminde (754-775) yaşamıştır. Anan ben David çok iyi bir düzeyde Rabbanî eğitim almıştır. Kirkisânî'ye göre Anan ben David Kutsal Kitap ile ilgili hakikatin tamamını ortaya çıkaran ilk kişidir. Ayrıca, Kirkisânî Rabbanî Pumbedita akademisinin başkanı Hay Gaon'un (939-1038) babası Şerira Gaon'la (906-1006) birlikte Anan ben David'in *Sefer ha-*

[67] Leon Nemoy, "Anan ben David, a Re-Appraisal of the Historic Data", Philip Birnbaum (Ed.), *Karaite Studies*, (309-318), New York: Herman Press, 1974, s. 309.

Mitzvot (ספר המצוות/ Farzlar Kitabı) kitabını Aramice'den İbranice'ye tercüme ettiğini ve Talmud ile çelişebilecek herhangi bir şeyin bulunmadığını dile getirmektedir. Kirkisânî Rabbanîler'in Anan ben David'i öldürmek için ellerinden gelen herşeyi yapmalarına rağmen Tanrı'nın onu koruduğunu belirtmektedir.[68]

Anan ben David ile ilgili en erken Rabbanî rivayet ise Gaon Natronay'a[69] aittir. Bu rivayette Natronay, Anan ben David'in heretik takipçilerinden bahsetmektedir. Natronay, Anan ben David'in takipçilerinin din bilginlerinin sözünü küçümsediğini ve Anan'ın kendi takipçilerine Mişna ve Talmud'u terketmelerini ve kendisinin onlara bir Talmud kompoze edeceğini bildirdiğini nakletmektedir. Gaon Natronay hocası Eleazar Alluf'un *Sefer Mitsvot* olarak adlandırılan bu kitabı gördüğünü ve bu kitabın birçok sapık fikirler barındırdığını belirtmektedir.[70] Ayrıca bu rivayette Natronay, Anan'ı Daniel'in büyükbabası olarak tanıtmakta ve Anan isiminin belki de bir uydurma olduğunu ifade etmektedir.[71]

XII. yüzyıldada *Hilluk ha-Karaim ve ha-Rabbanim'*in yazarı, kendisi bir Karaî olan Eliyahu ben Abraham'da Anan ben David ile ilgili Rabbanî bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayete göre *Roş Galut* makamı (ראש גלות/ Sürgün Liderliği) için verilen mücadele sonucunda Anan kardeşinden yaşça daha büyük ve daha bilgili olmasına rağmen sapkın fikirlerinden dolayı bu makam kardeşine verilmiştir. Sürgün liderliğine gelemeyen Anan ben David Rabbanî Yahudiliği terk ederek ayrı bir mezhep kurmuştur. Zadok ve Boethus'un takipçilerinden mevcut olanlar da bu mezhebe katılarak Anan ben David'i sürgün lideri seçmişlerdir. Önceleri bu faaliyetleri gizlilik içerisinde yürütmüşlerdir. Fakat daha sonra bir pazar günü durumdan haberdar olan müslüman yöneticiler Anan ben David'i cuma günü idam etmek üzere tutuklamışlardır. Anan ben David hapishanede kendisi gibi cuma günü idam edilmek üzere tutuklanan müslüman bir âlim[72] ile tanışmıştır. Müslüman âlim, Anan ben David'e hapishaneden kurtulabilmesi için tavsiyede bulunmuştur. Buna göre müslüman âlim, Anan'a halifeye kendisini farklı bir dinin kurucusu olarak arz

[68] Nemoy, "Anan ben David", in Karaite Studies, s. 309; Leon Nemoy, *Karaite Anthology*, New Haven: Yale Universty Press, 1952, s. 3.
[69] Natronay bar Hilay Gaon, IX. yüzyılda Sura akademisinde gaon olarak görev yapmıştır. 853-859 yılları arasında Gaon olarak göreve getirildiği tahmin edilmektedir. Beş ile on yıl arasında değişen bir süre boyunca bu görevde bulunmuştur.
[70] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 3-4.
[71] Gil, "The Origins of The Karaites", *Karaite Judaism*, s.74.
[72] Bu Müslüman âlim eski bir Karaî kaynağında Hanefi mezhebinin kurucusu olan Ebu Hanife Numan b. Sabit olarak geçmektedir.

etmesini söylemiştir. Anan ben David bir miktar rüşvet karşılığında kendisini Halifenin huzurunda savunma imkânı bulmuş ve böylece serbest bırakılmıştır.[73]

Abraham İbn Daud 1161 yılında kompoze ettiği çalışmasında Anan ben David ile ilgili çeşitli bilgiler vermektedir. Bu rivayete göre Anan oğlu Saul ile birlikte Yehuday Gaon (757-761)[74] zamanında yaşamaktaydı. Abraham İbn Daud, Anan'ın Davut soyundan olduğunu ve önceleri ortodoks iken gaon olamadığından dolayı heretikliğe meylettiğine değinmektedir. Anan ben David heretik fikirlere meylettikten sonra çeşitli kitaplar telif etmiş ve insanların doğru bir hayat sürmesini zorlaştıran çeşitli hükümler ortaya koymuştur.[75]

Anan ben David ile ilgili kaynaklarda yer alan bu rivayetlerin kritiğini yapan Leon Nemoy, söz konusu rivayetlerin kendi içerisinde çeşitli çelişkiler barındırdığını belirtmektedir. Örneğin Nemoy, Anan ben David ile ilgili en erken iki rivayet olan Kirkisânî'nin ve Natronay Gaon'un aktardıklarında ne sürgün liderliği ne de Davut soyu ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığını aktarmaktadır. Eliyahu ben Abraham'ın aktardığı rivayetin de çeşitli çelişkiler barındırdığını belirtmekte ve heretik fikirlere sahip olmanın İslam yönetimi altında tutuklanmayı gerektirecek bir suç olmadığını vurgulamaktadır. Bundan dolayı Nemoy XI. ve XII yüzyıllara gelinceye kadar Anan ben David'in sürgün lideri ve Davut soyundan olduğu bilgilerinin bilinmediğini ve bunların şüpheyle karşılanması gerektiğini savunmaktadır.[76]

2. Teşekkül Dönemi (IX. Yüzyıl - X. Yüzyılın İlk Çeyreği)

Karaîlik, teşekkül döneminde gerek teolojik ve gerek halakik olarak homojen olarak nitelendirilebilecek bir yapı sergilemekten uzaktır. Teşekkül dönemi, mezhebin yavaş yavaş sistemetik bir yapıya büründüğü bir dönem olma özelliği göstermektedir. Zira dönenin ilk Karaî din bilgini olarak değerlendirilebilecek olan Benyamin Nihavendî, Karaîleri ilk defa *Beney Mikra* (*בני מקרא*) larak isimlendirmiştir.[77] Bu isimlendirme aslında mezhep mensuplarının tek isim altında toplanabilecek bazı nitelikleri barındırdığını göstermektedir.

---

[73] Nemoy, "Anan ben David", in Karaite Studies, s. 313-314; Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 4-5; Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 259-261.
[74] Yehuday Gaon 757-761 yılları arasında Sura'daki yeşivanın başkanlığını yapmıştır.
[75] Nemoy, "Anan ben David", in Karaite Studies, s. 317-318; Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 5-6.
[76] Nemoy, "Anan b. David", in Karaite Studies, s. 309-318.
[77] Samuel Poznanski, "Karaites", *Encyclopedia of Religion and Etics*, (Ed. Hastings James, John A. Selbic, Louis H. Gray.), C. 7, New York: Charles Scribner's Sons, 1980, s. 664.

Karaîliğin bu dönemde plüralist bir yapı sergilemesinin bir takım nedenlerinin olduğu kuşkusuzdur. Bunların başında dönemin Karaî din bilginlerinin fikir özgürlüğü, entelektüel değişim ve araştırmaya sevk etme gibi modern sayılabilecek bazı nitelikleri benimsemiş olmaları gelmektedir. Nitekim Benyamin Nihavendî, Amos'tan alıntı yaparak[78] sözlerinin dogma olmadığı, hoca ile öğrenci, baba ile oğul arasında çeşitli fikir ayrılıklarının olmasının gayet normal olduğunu belirtip araştırmanın önemini vurgulamış olması[79] bu durumu özetler niteliktedir. Ayrıca Kirkisânî'nin aktardığına göre Daniel Kumisî'nin akla büyük önem verdiği ve fikirlerinde değişim olması halinde öğrencilerini bu konuda bilgilendirdiği ve önceki fikirleri yerine yenilerini yazmalarını onlardan rica ettiğini aktarması[80] da bu doğrultuda değerlendirilebilir. Söz konusu dönemde Karaîliğin plüralist ruhunu besleyen bir diğer faktör de bir takım fikri akım ve fırkalardan etkilenmiş olmaları ile açıklanabilir. Örneğin antik Yahudi mezheplerinden Esseniler (Kumran Mezhebi)[81], Yahudi Filozofları ve Karaîliğin neşet ettiği İslam coğrafyasındaki Müslüman fırkalar bu etkileşimin temel kaynakları olarak gösterilebilir.

2.1. Din Bilginleri ve Eserleri

Teşekkül Döneminin tüm karakteristiği mezhebin en önemli iki din bilgini olan Benyamin Nihavendî ve Daniel Kumisî'nin temsil ettiği düşünce ekolü çerçevesinde ortaya koymak mümkündür.

Dönemin en önemli din bilginlerinden İran'ın Nihavend şehrinden olan Benyamin Nihavendî, IX. yüzyılın ikinci yarısında faaliyette bulunmuştur. Resmi Karaî sinagog listesinde muhtemelen mezhebin ilk dönemindeki birlik ve bütünlüğe inandırıcılık kazandırmak adına Anan ben David'ten hemen sonrasına yerleştirilse de[82] Nihavendî'nin hocalarından sadece Yoşiya ben Saul ben Anan bilinmektedir.[83] Nihavendi'nin hayatı hakkında çok az şey bilinse de onun hayatını İran ve Irak dolaylarında geçirdiği ve kadılık görevinde bulunduğu bilinmektedir.[84] Ayrıca

[78] Amos, 7: 14 'Ben ne peygamberdim ne de peygamber oğluydum.'
[79] Daniel Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East,* Leiden: Brill, 2004, s. 32.
[80] Nemoy, *Karaite Anthology,* s. 30.
[81] Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, "Hz. İsa Döneminde Bir Münzevi Cemaat: Esseniler", *Köprü: Üç Aylık Fikir Dergisi,* S. 93, (Kış 2006), s. 139-154.
[82] Nemoy, *Karaite Anthology,* s. 21.
[83] Gill, "The Origins of The Karaites", *Karaite Judaism,* s. 97.
[84] Nemoy, *Karaite Anthology,* s. 21.

Kirkisânî, Nihavendî'nin Kutsal Kitap ve Rabbanî Yahudilik konusunda çok bilgili olduğunu aktarmaktadır.[85]

Benyamin Nihavendî, dini literatürün çeşitli alanlarında eserler kaleme almıştır. Nihavendi, Halaka ile ilgili *Sefer Mitsvot* (ספר המצוו/ Farzlar Kitabı)ve *Sefer Dinim*[86] (ספר דינים/ Yasalar Kitabı) adlı çalışmaları telif etmiştir. Nihavendî bu meselelerde daha çok Talmud'a yaklaşan bir anlayışa sahip olmuştur. Ayrıca Nihavendî Tevrat, Yeşeya, Ezgiler Ezgisi, Vaiz ve Daniel gibi Kutsal Kitap'ın çeşitli bölümlerine dair tefsir çalışmaları yapmıştır. Nihavendî, eserlerini kaleme alırken Aramice'yi kullanan Anan ben David'in aksine İbranice'yi tercih etmiştir.[87] Aynı zamanda bir filozof olup teolojik bir sistem geliştiren Nihavendî'nin[88] en çarpıcı teolojik görüşü Yaratıcı Melek teorisidir. Nihavendî'ye göre Tanrı'ya antropomorfik nitelikler yüklenemez. Bundan dolayı *Bereşit*'te yer alan '*insanı kendi suretimizde yaratalım*'[89] pasuku dünyayı da yaratan meleğe aittir.[90] Nihavendî'ye göre Tanrı sadece bu meleği yaratmış ve geriye kalan yaratılış işleminin tamamını bu melek gerçekleştirmiştir.[91] Peygamberler gönderen ve onlara vahyeden de bu yaratıcı melektir. Nihavendî'nin bu teorisi muhtemelen eserleri bazı doğu dillerine çevrilmiş olan Philo'nun logos teorisinin[92] etkisi altındadır.[93]

Dönemin diğer önemli din bilgini teşekkül döneminin sonu ve klasik dönemin de başlangıcını temsil eden Daniel ben Musa el-Kumisî'dir. İran'ın Kumis eyaletinin Damagan şehrinden olan Daniel Kumisî IX. yüzyılın sonu ve X. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Bilindiği kadarıyla Yaruşalim'e göçen ilk Karaî din bilgini olup ölümüne kadar orada yaşamıştır.[94] Kumisî'nin Yaruşalim'e göçmesi muhtemelen Kumran mezhebinin etkisiyle geliştirdiği mesihî doktrinin etkisinden kaynaklanmıştır.[95]

---

[85] Cafer Hadi Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain Munzu Zuhurihim Hatta'l-Asri'l-Hadır,* Beyrut: el-Arif li'l-Matbuat, 2014, s. 39.
[86] Her iki Kitap 1835 yılında Ma'asat Benyamin adıyla Abraham Firkoviç tarafından neşredilmiştir.
[87] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 21, 22; Chan, *The Rise of Karaite Sect*, s. 83-85.
[88] Chan, *The Rise of Karaite sect*, s. 82.
[89] Yaratılış, 1: 26.
[90] Yoram Erder, "The Karaites and The Second Temple Sects", *Karaite Judaism*, s. 129.
[91] L. Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 21.
[92] Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları dergisi, C. 8, S. 1, 2011, s. 143-164.
[93] Poznanski, "Karaites", in Encyclopedia Religion and Etics, s. 664.
[94] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 30.
[95] Erder, "Karaites and the Second Temple Sects", *Karaite Judaism*, s. 121.

Daniel Kumisî, gerek teolojik konularda gerek halaka ile ilgili meselelerde Anan ben David ve Benyamin Nihavendî'ye sert bir şekilde muhalefet etmekten çekinmemiştir. Anan ben David'i önceleri *Roş ha-Maskilim* (ראש המשכילים/ Bilginlerin Öncüsü) olarak nitelerken sonraları onu *Roş ha-Kesilim* (ראש הכסילים/ Aptalların Öncüsü) olarak nilenendirmekten geri durmamıştır. Kumisî'nin Benyamin Nehavendî'ye muhalefeti teolojiktir. Kumisî, meleklerin ontolojik olarak varlıklarını kabul etmemektedir. Kumisî'ye göre, Kutsal Kitap'ta geçen melek ifadeleri tabiat kuvvetlerinden başka bir şey değildir. Ayrıca Kumisî'ye göre Peygamberlerin vizyonlarında gördükleri çeşitli figürler ise spesifik zamanlarda yaratılan kalıcı olmayan varlıklardır. Kumisî bu doktrin ile Nehavendî'nin yaratıcı melek teorisini hedef almıştır.[96] Aynı şekilde Kumisî'ye ait olduğu iddia edilen bir risalede Tanrı'nın yegâne yaratıcı olduğu ve bundan dolayı kimsenin yaratma hususunda O'na ortak olamayacağı savunulmuştur. Risalenin Kumisî'ye aidiyeti doğruysa muhtemelen bu çıkış da Benyamin Nihavendî'nin Yaratıcı Melek Teorisini hedef almaktadır.[97] Benyamin Nihavendî ve Anan ben David'in Talmud halakasına yaklaşan tutumlarının aksine Kumisî, Sözlü Vahyi ve din adamlarının kurallarını kastederek insan ürünü kurallara uyulmaması gerektiğini zira dinde yegâne otoritenin Tevrat olduğunu vurgulamıştır. Kumisî ayrıca Anan ben David'in Rabbanî Yahudiliğin benimsediği bir ilke olan dua ibadetini kurban ibadetiyle özdeşleştiren yaklaşımını eleştirmiştir. Kumisî kurbanın kutsal topraklarda ve seçilmiş kişi tarafından sunulması gerektiğini vurgulayarak kurban ibadetinin dua ibadetiyle özdeş olmadığını savunmuştur.[98] Ayrıca Kumisî, İslam mezheplerinden Mu'tezili fikirlerin etkisinin görüldüğü ilk Karaî din bilginidir.[99] Kumisî teşekkül dönemi ve klasik dönem arasında geçiş mesabesinde bulunmaktadır. Kumisî'nin bu konumu sonraki dönemde normatif bir Karaîliğe zemin hazırlayacak olan çeşitli doktrinler içeren risalesinden kaynaklanmaktadır.[100]

Daniel Kumisî Kutsal Kitap ve halaka ile ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Halefleri ele aldıkları çalışmalarını Judeo-Arabik olarak yazarken, Kumisî

[96] Poznanski, "Karaites", in Encyclopedia of Religion and Ethicks, s.664.
[97] Leon Nemoy, "Pseudo-Qûmisîan Sermon to the Karaites", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, C. 43, S. 49-105, (1976), s. 51.
[98] Nemoy, "Pseudo-Qûmisîan Sermon", s. 58-64.
[99] Haggai Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (339-362), Leiden: Brill, 2008, s. 341-342
[100] Jacob Mann, "A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem", *The Jewish Quartly Review*, C. 12, (1922), s. 257-273.

çalışmalarını İbranice olarak yazmıştır.[101] Bununla birlikte Kumisî'nin çalışmalarının ise birtakım parçaları bulunmuştur. Fakat bunların tamamının Kumisî'ye aidiyeti şüphelidir. Bulunan bu parçalar çoğunlukla Kutsal Kitap'a yapılmış olan teolojik ve felsefi yazmaları ve ibadet hukuku ile miras hukuku gibi konuları içeren *Sefer Mitsvot'a* aittir.[102]

Karaîlik bu döneminde her ne kadar şemsiye bir teolojiden ve halakadan yoksun görünse de yukarı da da belirttiğimiz gibi artık normatif bir Karaîliğin oluşum aşamasının temellerinin atıldığı bir dönem olmuştur.

3. Klasik Çağ (X. ve XI. Yüzyıllar)

X. ve XI. yüzyıllar Karaîliğin altın çağı olarak isimlendirilir.[103] Zira bu dönemde Karaîlik içerisinde birçok teolog, gramerci, sözlük yazarı, yorumcu, hukukçu ve polemikçi yetişmiştir.[104] Bu dönemde Karaîlik, ideolojik olarak iki kampa ayrılmıştı. Bunlardan birisi Daniel Kumisî tarafından kurulan Yaruşalim merkezli asketik Karaî cemaati, diğeri ise diyaspora merkezli Yakub el-Kirkisânî gibi din bilginleri tarafından temsil edilen asketik olmayan Karaî cemaatidir. Yaruşalim merkezli asketik Karaî cemaatinin etkinlik sahasını genişletmesi ve bir Karaî pratiği ile düşüncesi oluşturmadaki belirleyici rolü nedeniyle artık X. yüzyılın sonlarına doğru normatif bir Karaîlikten bahsetmek mümkün olmuştur.[105]

Klasik dönemde Karaîliğin geçirmiş olduğu en büyük tecrübe Filistin'e göçü teşvik eden asketik karakterli bir akımın ortaya çıkması olmuştur. Karaîlik içerisinde Daniel Kumisî tarafından başlatıldığı varsayılan[106] bu akım çok geçmeden birçok taraftar kazanmayı başarmış ve Filistin toprakları Karaî dini ve entelektüel hayatının en önemli merkezi haline gelmiştir. Asketik karakterli bu cemaat mensupları kendilerini *Şoşanim* (שושנים/ Zambaklar), *Aveley Siyon* (אבלי ציון/ Siyona Yas Tutanlar)ve *Maskilim* (משכילים/ Bilginler) olarak adlandırmaktaydı. Asketik karakterli bu cemaatin nihaî hedefi diyasporadaki Yahudilerin tövbe etmelerini ve Filistin topraklarına göçmelerini sağlamaktı. Onların böyle bir faaliyete girişmelerinin temel nedenleri arasında, Rabbanî Yahudiliğin egemen olduğu Babil dışında bir merkez

[101] Yoram Erder, "The Mourners of Zion: The Karaites in Jerusalem", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (213-236), Leiden: Brill, 2008, s. 229.
[102] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 31.
[103] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s.231.
[104] Poznanski, "Karaites", in *Encyclopedia of Religion and Ethicks*, s.664.
[105] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s.231.
[106] Nemoy, "Pseudo-Qûmisîan Sermon to Karaites", s. 49-52.

kurmak ve bazı Karaî din bilginlerinin diyaspora hayatını sonlandırma ve kurtuluş üzerine birtakım ideolojik görüşleri gösterilebilir.[107] Ayrıca Karaîler'in genelde Filistin'e özelde ise Yaruşalim'e göç etmeleri mesihî bir amaca hizmet etmeye ve son günün gelişini hızlandırmaya yöneliktir.[108] Bazı Karaî din bilginleri bu faaliyetlerini çeşitli risaleler kaleme alarak yerine getirmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda Karaîlerin Yaruşalim'e göçmeleri gerektiği ile ilgili her ne kadar aidiyeti tartışmalı da olsa ilk defa risale kaleme alan Daniel Kumisî'dir.[109] Klasik dönemde ise bu konuda risale, X. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Karaî din bilgini Sahl ben Masliah tarafından yazılmıştır.[110] Bununla birlikte bu fikri akımın Karaîlere özgü bir hareket olduğunu iddia etmek ne kadar doğru değilse İsrail topraklarında yaşayan Karaîlerin tamamının ideolojik olarak Aveley Siyon Karaîlerinden olduğunu söylemek de doğru değildir.[111] Yaruşalim'de yaşayan bazı Karaî kasapların varlığı bunu göstermektedir.[112] Zira Aveley Siyon cemaati üyelerinin et yemesi ve şarap içmesi yasaktı.[113]

Klasik dönemin en önemli özelliği Karaîliğin İslam kültüründen ve literatüründen etkilenmesi olarak gösterilebilir. Bazı Karaî din bilginlerinin İslam idaresinin kendi mezhepsel faaliyetleri açısından sağlamış olduğu kolaylıkları dillendirmiş[114] ve İslam egemenliği altında yaşamış olmaları bu etkileşimin gerçekleşmesi için herhangi bir zihinsel ve kültürel bariyerin olmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca Rabbanî Yahudiler'den bazılarının onları Yahudi dini hayatını ifsad eden Müslümanların öğrencileri olarak görmeleri[115] de aslında göz önünde olan realiteyi özetler niteliktedir. İslam kültürünün Karaîler üzerindeki etkisi o denli güçlü olmuş olacak ki XII. yüzyılda yaşamış ve yahudiyken müslüman olan Samuel Magribî, Karaîlerden çoğunun Müslüman olduğu onlardan çok azının geriye kaldığını belirtmiştir.[116]

---

[107] Barry Walfish, "The Mourners of Zion (Avelei Siyyon): Karaite Aliyah Movement of The Early Arab Period", Menachem Mor (Ed.), *Eretz Israel, Israel and the Jewish Diaspora Mutual Relations*, (42-52), Lanham-Newyork-London: Universty Press of America, 1991, s. 43.
[108] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 214.
[109] Leon Nemoy, The Pseudo-Qūmisīan Sermon, s. 78.
[110] Walfish, "The Mourners of Zion (Avelei Siyyon)", in Eretz Israel, s. 43.
[111] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 229.
[112] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 237.
[113] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 216.
[114] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 225.
[115] Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium: The Formative Years 970-1100*, Newyork: Colombia Universty Press, 1959, s. 364.
[116] Adang, "The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources", *Karaite Judaism*, s. 194.

Kültürel etkileşimi mümkün kılan en önemli araçlardan birisi dildir. Hiç şüphesiz aynı dili ve ortamı paylaşan grupların birbirlerine kayıtsız kalması ve her birinin kendi içerisinde kültürel bir donukluk yaşaması pek mümkün gözükmemektedir. Anan ben David Aramice'yi, Benyamin Nihavendî ve Daniel Kumisî de İbranice'yi kullanırken Klasik dönem Karaî din bilginleri ise çoğunlukla Arapça'yı kullanmışlardır.[117] Bu durum Klasik dönem Karaî din bilginlerinin Müslümanların literatürüne aşina olup onlardan istifade etmelerine olanak sağlamıştır. Nitekim Yusuf el-Basir'in Mu'tezilî Ebu Hüseyin el-Basri'nin (ö. 1044)[118] fikirlerine olan aşinalığı ve onlara cevap vermesi[119] sahip olunan bu özelliğin bir tezahürüdür. Buna ek olarak Arapça'nın İbranice ile olan köken birliği Karaî dilcilerine ayrı bir uğraş alanı açmasının yanı sıra Kutsal Kitap'ın literal manasını ön plana çıkaran doktrinsel farklılıklarını da bu dil ile yansıtmalarına olanak sağlamıştır.

İslam Kültürü'nün Karaîliğe olan etkilerinden birisi de Kelam[120] ilmidir. Genel olarak dönemin Yahudî gruplarının çoğunluğu Kelam ilminden etkilense de araştırmacılar Karaîliğin Kelam ilminden en çok etkilenen Yahudi fırkası olduğunu ve Mu'tezile'nin fikirlerini tüm giriftliğiyle birlikte benimsediklerini belirtmektedirler.[121] Hatta eserlerinde Karaîliğe yer veren bazı ortaçağ Müslüman tarihçiler Mu'tezile için kullanılan ehlü'l-adl ve't-tevhid nitelemesini Karaîler için de kullanmışlardır.[122] Bu dönemde Karaî din bilginleri tartışma konularında dahi Müslüman kelamcıları taklit etmişlerdir. Allah'ın varlığının cisim olup olmadığı, teşbih, Allah'ın görülüp görülemeyeceği ve Allah'ın sıfatları meselesi gibi müslümanların kendi problematiği içerisinde yer alan konuları Karaî din bilginleri de tartışmışlardır.[123]

3.1. Din Bilginleri ve Eserleri

Daniel Kumisî'nin öncülüğünü yaptığı Karaîlerin Filistin'e başlattıkları göç dalgası ile birlikte birçok Karaî Filistin'e yerleşmiş ve burayı Karaîliğin en önemli

[117] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 21-22.
[118] Ebu Hüseyin el-Basri, Basra'da doğmuş ve hayatının önemli bir bölümünü bu şehirde geçirmiş bir Mu'tezilî âlim'dir. Mu'tezile mezhebinin önde gelen âlimlerinden Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 1025) öğrencisidir.
[119] Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke (Ed.), *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*, Leiden-Boston: Brill, 2016, s. 37-38.
[120] Mu'tezile mezhebi tarafından kurulduğu varsayılan İslam dininin teolojik konularını açıklamada kullanılan ilmin adıdır.
[121] Nissim Rejwan, The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture, London: Weidenfeld and Nicholson Press, 1985, s. 145.
[122] Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, s. 332.
[123] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 113.

merkezi haline getirmişlerdir.[124] Bu dönemde Filistin'de yaşayan Karaîler yetiştirdikleri din bilginleri ile özelde Karaî genelde ise Yahudi ilim hayatına büyük bir canlılık katmış ve mezheplerinin doktrinsel açıdan sağlamlaşması yönünde en önemli ürünleri ortaya koymuşlardır.

Karaîlerin Filistin'e göç etmelerini teşvik eden ve Filistin merkezli Karaî hareketinin egemen olmasıyla birlikte normatif bir Karaîliğin oluşmasında büyük katkıları olan Aveley Siyon Karaîleri bu dönemin entelektüel hayatına büyük bir canlılık katmışlardır. Asketik karakterli olan bu cemaat kurtuluşu ve mesihî krallığın tesisini hızlandırma amacıyla çeşitli görevler üstlenmişlerdi. Bu görevlerden birisi tevbe edip Tanrı'ya yönelmekti. Tanrı'ya yönelmek ise insan ürünü yasaları (Sözlü Tevrat) bırakıp Tanrı'nın yasalarına uymakla mümkün görülmüştür.[125] Diğer bir görev ise Siyon için yas tutmaktır. Aveley Siyon Karaîlerine göre atalarının Mısır'da kölelikten kurtulmalarının en önemli nedeni onların Siyon için yas tutmalarıdır.[126] Filistin'e göç etmek de kurtuluş için gerekli olan bir diğer görevdir. Daniel Kumisî ve Sahl ben Masliah diyasporadaki Karaîleri Filistin'e göç etmeleri konusunda teşvik etmiştir.[127] Asketik karakterli bu Karaî akımına mensup olanlar kendilerini *Şoşanim* (שושנים/ Zambaklar), *Aveley Siyon* (אבלי ציון/ Siyona Yas Tutanlar)ve *Maskilim* (משכילים/ Bilginler) gibi çeşitli isimlerle nitelemişlerdir. *Şoşanim* ismi Kutsal Kitap'tan alınmış bir isim olup kurtuluşa işaret etmektedir. Şoşanim (zambaklar) kışın bitmesiyle birlikte ortaya çıktığı gibi asketik karakterli bu cemaat mensupları diyasporayı kışa benzeterek tarih sahnesinde yer almalarını diyaspora hayatının sonu olarak yorumlamışlardır. Bu nedenle onlar kendilerini *Şoşanim (Zambaklar)* olarak isimlendirmişlerdir.[128] *Maskilim* ise Tanrı tarafından diyasporadan seçilip Yaruşalim'e getirilmiş olan ve kendileri vasıtasıyla İsrail'in kurtuluşu ve mesih krallığının gelmesini sağlayacak olanlara verilen isimdir.[129] Aveley Siyon olarak adlandırılmalarının nedeni ise Siyon için yas tutmalarıdır.[130]

---

[124] Karaîler'in başlatmış olduğu bu göç genellikle Irak topraklarından Filistin'e doğru gerçekleşmiştir. Fakat Karaîlerin başlatmış olduğu bu propaganda genel bir çağrı olduğu için herhangi bir spesifik yer belirtme ihtiyacı hissedilmemiştir. Bu çağrı Karaîler her nerede yaşıyorsa genel olarak filistin'e özelde de Yaruşalim'e göçmelerini hedeflemekteydi.
[125] Nemoy, Pseudo-Qûmisîan Sermon, s. 58, 72-75.
[126] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*", s. 216-217.
[127] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 218; Nemoy, Pseudo-Qûmisîan Sermon, s. 75-77.
[128] Frank, *Search Scripture Well*, s. 165.
[129] Frank, *Search Scripture Well*, s. 29.
[130] Erder, T"he Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 216-217.

Avley Siyon Karaîlerinin Filistin'deki tek görevi sadece yas tutmak ve tövbe etmek değildi. Bu topluluk potansiyel olarak Karaîliğin entelektüel ve spiritüel temellerini barındırmaktaydı. Bunların en önemli etkisi Filistin'de bir Karaî topluluğunun oluşmasına yol açmış olmalarıdır. Böylece oluşturulan bir akademi sayesinde büyük bilginler yetişmiş ve bu bilginlerden bazıları sürgün lideri olmuşlardır. Bundan dolayı X. ve XI. yüzyıllar Karaîliğin altın çağı olarak değerlendirilir ve Rabbanî Yahudiliğe esas tehdid oluşturdukları dönemdir.[131]

Filistin'de oluşan Karaî topluluğunun hem dini hem de eğitim hayatlarını idare etmek için bir akademi kurduğu kaynaklarda yer almaktadır. İbn el-Hiti[132] Yaruşalim'de bir akademinin olduğunu ve zaman zaman orada yetmiş kadar din bilgininin bulunduğunu belirtmektedir.[133] Bu eğitim kurumunun kurucusu ile ilgili birtakım karışıklıklar varsa da burada bir akademinin olduğu ve birçok Karaî din bilginini yetiştirdiği aşikârdır.[134]

Filistin'deki Karaî din bilginlerinden biri X. yüzyılda yaşamış olan Ebu Yakub Yusuf b. Nuh'tur.[135] Tarihçi İbn el-Hiti, İbn Nuh'un Yaruşalim'de öğrencileri arasında Abu'l Ferec Harun'un ve Yusuf el-Basir'in bulunduğu bir yeşivaya başkanlık ettiğini aktarmaktadır[136] İbn Nuh'a atfedilen İbranice bir gramer çalışması bulunmaktadır. *Dikduk* veya *Nuket Dikduk* olarak adlandırılan bu eser Arapça yazılmakla beraber teknik terimlerin çoğunluğu İbranice'dir.[137] İbn Nuh'un bu eseri sistematik bir gramer kitabı değildir. Daha çok Tevrat'ın gramer ile ilgili bazı problemlerini çözmek için yazılmıştır. Bu eseri değerli kılan en önemli özellik ise günümüze ulaşan en eski Karaî gramer ve dil kitabı olmasıdır.[138]

Dönemin önemli din bilginlerinden Salmon ben Yeruhim (Suleyman veyahut Sulaym, ibn Ruhaym) muhtemelen 910-915 yılları arasında Filistin ve yahut Irak'ta

---

[131] Walfish, "The Mourners of Zion (Avelei Siyyon)", *Eretz Israel*, s. 47.
[132] İbn el-Hiti, XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan bir Karaî bilgindir. Arapça olarak kaleme aldığı kronolojik sırayı gözetmeksizin Karaî din bilginlerinin çok kısa bir tarihçesini kaleme almıştır.
[133] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 232.
[134] J. Olscowy-Sclanger, *Karaite Marriege Documents From Cairo Geniza*, New York: Brill, 1998, s. 49-50.
[135] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 156.
[136] George Margoliouth, "Ibn Hiti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors", *The Jewish Quarterly Review*, C. 9, (1897), s. 439.
[137] G. Khan, "The Contribution of The Karaites to The Study of The Hebrew Language", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (291-318), Leiden: Brill, 2008, s. 293.
[138] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 158.

doğdu.[139] Aveley Siyon Karaîlerinden olan Salmon ben Yeruhim, felsefeye olan karşıtlığıyla bilinmektedir. Salmon, dini ilimler dışındaki ilimlerin okunmasını reddetmiştir. Felsefe okuyanları kâfir, mürted, düalist, teslis taraftarı ve peygamberliği reddeden brahmanlar (berahime) olmakla itham etmiştir.[140] Hayatının sonlarına doğru bilinmeyen nedenlerden dolayı Halep'e göçmüş ve orada ölmüştür.[141]

Tarihçi İbn el-Hiti, Salmon ben Yeruhim'in Saadya Gaon'un hocası olduğu ile ilgili bir Karaî geleneğini aktarır. Bu geleneğe göre Saadya, Salmon'un cenaze töreninde onun bilgisine duyduğu saygıyı dile getirmiştir. Bu rivayet tarihi bir temelden yoksundur. Çünkü Saadya Gaon 942 yılında ölmüştür ve Salmon'un ise o zamanlar hala hayattta olduğu bilinmektedir. Ayrıca Saadya, Salmon'dan yaklaşık 30 yaş daha büyüktür.[142] Salmon'un başlıca eseri genel olarak Rabbanîliğe özelde ise Saadya'ya yazdığı polemik türündeki *Milhamot ha-Şem* (מלחמות השם/ Tanrı'nın Savaşları) adlı risaledir. Saadya henüz hayattayken İbranice ve kafiyeli dörtlükler halinde telif edilmiştir. Salmon'un kendisi bu eserin düz yazı ve Arapça olarak yazılmış yazmalarından da bahsetmekle birlikte sadece İbranice ve dörtlükler halinde yazılmış olan şekli mevcuttur. Arapça ve düz yazı şeklindeki halini İbranice'yi zor anlayan halkın okuması için yazmıştır. Fakat bu yazmanın hiçbir parçası henüz keşfedilememiştir.[143]

Filistin'de yaşamış olan bir diğer Karaî din bilgini Ebu el-Surri Sahl ben Masliah X. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemekle birlikte kendisinin Yaruşalim'de ikamet ettiği bilinmektedir.[144] Sahl ben Masliah, Karaîleri Filistin'e göç etmesi için teşvik etmiş ve bu amacı gerçekleştirmek adına bir de risale kaleme almıştır.[145] Misyonerlik faaliyetleri için çeşitli yerlere yolculuklar yapmıştır. Kahire'ye yaptığı bir yolculuk esnasında Rabbanî bir bilgin ve Saadya Gaon'un sıkı bir takipçisi olan Yakub ben Samuel ile tartışmaya girmiştir. Yakub ben Samuel'in kendisine yönelttiği çeşitli ithamlara İbranice uzun bir risale yazmıştır. O, bu risaleyi Arapça'ya da tercüme edeceğini belirtmekle birlikte bu

[139] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 69.
[140] Frank, *Search Scripture Well*, s. 31.
[141] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 69.
[142] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 69.
[143] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s.230; Samuel Abraham Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, London: Luzac, 1908, s. 12-13.
[144] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 109.
[145] Walfish, "The Mourners of Zion (Avelei Siyyon)", *Eretz Israel*, s. 43.

niyetini gerçekleştirip gerçekleştirmediği bilinmemektedir.[146] Ayrıca İbranice *Sefer ha-Mitsvot* (ספר המצוות/ Farzlar Kitabı) başlığını taşıyan Arapça bir kitap yazmıştır. Sahl, Saadya Gaon'un Karaîlik eleştirisini çürütmek amacıyla bir risale telif ettiğini ifade etmekle birlikte bu eser ve telif ettiği diğer çalışmaları henüz gün yüzüne çıkmamıştır.[147] Tefsir ile ilgili olarak *Mişna Tora* (משנה תורה)adlı bir eser ve İbranice gramer kitabı kaleme aldığı belirtilmektedir.[148]

David ben Abraham el-Fasi, X. yüzyılın ikinci yarısında Yaruşalim'de yaşamıştır. Linguistik alanına önemli katkılar yapmıştır. Kutsal Kitap'ın ilk İbranice-Arapça sözlüğü olan *Kitabu Camii'l-Elfaz*'ı yazmıştır.[149] Bu sözlük Tevrat'ın İbranice kelimelerine yapılmış olan açıklamalar şeklindedir. Fasî bu sözlüğü yahudilerin rahatça kullanabilmesi amacıyla Judeo-Arabik olarak yazmıştır. [150]

Filistin'de yaşamış olan bir diğer Karaî din bilgini Yefet ben Eli (Yefet ben Ali) Hallewi (Ebu Ali el-Hasan ibn Ali el-Basri)'dir. X. yüzyılın son çeyreğinde ve XI. yüzyılın ilk yıllarında yaşamıştır. Irak, Basralı olmakla birlikte sonradan hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Yaruşalim'e göçmüştür. Hayatı hakkında daha fazla malumat bulunmamaktadır.[151]

Yefet ben Eli Karaî literatürünün altın çağında yaşamış önemli Kutsal Kitap tefsircilerindendir. Eski Ahid'in tamamını Arapça olarak tefsir etmiştir. Ayrıca katı literal bir tavır ile Kutsal Kitap'ı tercüme etmiştir. Yefet'in Kutsal Kitap tefsiri çeşitli kelamî problemlere değinmekte ve Hıristiyanlık ve İslam'a karşı çeşitli polemikleri de içermektedir. Yefet'in tefsiri Karaîler üzerinde büyük bir etki bırakırken Abraham ibn Ezra gibi Rabbanî Yahudileri de etkilemiştir. Yefet ben Eli'nin Kutsal Kitap tefsirinin orijinal olduğunu iddia etmek doğru değildir. Yefet, tefsirini yazarken ağırlıklı olarak seleflerine dayanmakla birlikte ayrıca Rabbanî kaynaklardan, Targumlardan, Talmud'dan ve Saadya Gaon'dan da yararlanmıştır. Ayrıca Kutsal Kitap tefsirinde Rabbanîlere özellikle de Saadya Gaon'a karşı çeşitli eleştiriler yöneltmiştir.[152] Saadya Gaon'un fikirlerini çürütmek için spesifik bir çalışma hazırlamış olmasına rağmen

[146] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 230.
[147] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 109, 110.
[148] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 168.
[149] Poznanski, "Karaites", in Encyclopedia of Religion and Ethics, s.665.
[150] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 159.
[151] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 83.
[152] Poznanski, *The Karaite Literary Opponents* s. 21-29.

hiçbir parçası gün yüzüne çıkarılamamıştır.[153] Yefet ben Eli'nin Tevrat tercümesinin en önemli özelliği katı literal bir tavırla tercüme edilmesidir. Arapça ve İbranice'nin aynı kökeni paylaşmış olmaları Yefet ben Eli'ye bu konuda büyük kolaylık sağlamıştır. Yefet İbranice kelimeleri Arapça aynı kökenden gelen kelimeler ile tercüme etmeye çalışmıştır. Örneğin İbranice *Adama* kelimesini Arapça'da *Edeme* kelimesi ile İbranice *Aharayti* yani sonum demek olan ibareyi Arapça'da bu şekilde kullanılmamasına rağmen *Aharti* şeklinde tercüme etmiştir.[154]

Filistin'de yaşamış ve Yusuf b. Nuh'un öğrencisi olan Yusuf b. Abraham el-Basir ilk Karaî filozofu ve teoloğudur. Henüz erken sayılabilecek dönemlerde dahi Kirkisânî ile karıştırılmış olmasının yanısıra bazıları da el-Basir'in Kirkisânî'den önce yaşamış olduğunu belirtmişlerdir. Fakat şimdi Yusuf el-Basir'in XI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu bilinmektedir.[155] el-Basir, kör olmasına rağmen Fıkıh, Kelam[156] gibi alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Bu kitaplardan en önemlileri bazı parçaları kalan *el-Mensurî* (veyahut et-Temyiz) ve *el-Muhtevî* adlı eserleridir.[157] Ayrıca el-Basir'in mütekellim Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin bazı fikirlerini eleştirdiği bir de rislesi vardır. Bu risalenin ona ait olduğu içerisinde *et-Temyiz* adlı kitabına referansta bulunmasından dolayı bilinmektedir.[158] el-Basir, Yahudi hukuku ile ilgili *el-İstibsar* adlı bir eser kaleme almıştır. Ayrıca Tevtrat'ı tercüme etmiş ve biri muhtasar diğeri mufassal olmak üzere iki Tevrat şerhi yazmıştır.[159]

Yeşua ben Yehuda (Ebu'l-Ferec Furkan b. Esed) XI. yüzyılın ikinci yarısında Yaruşalim'de yaşamıştır. Karaî yorumcu, hukukçu ve filozofu Yusuf el-Basir'in öğrencisidir. Tefsir, hukuk ve filoloji (Arap dili) alanlarındaki bilgisi ona büyük bir prestij kazandırsa da muhtemelen metot ve üslubundan kaynaklanan çeşitli sıkıntılardan dolayı sonraki dönemlerde ihmal edilmiştir.[160] Yeşua, hukuk alanında kaleme aldığı *Sefer ha-Yaşar* (ספר הישר/ Doğru kimsenin Kitabı) adlı kitabında

[153] Nemoy, *Karaite anthology*, s. 83, 84.
[154] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 166.
[155] Poznanski, "Karaites", in Encyclopedia of Religion and Ethics s.666.
[156] Karaîler, Klasik Dönemde çoğunlukla eserlerini Arapça olarak kaleme almışlardır. Ayrıca teolojik olarak Mu'tezile etkisinde kalmıştır. Bundan dolayı Yahudilik ile ilgili temel kavramları Arapça karşılıkları ile kullanmaya özen göstermişlerdir.
[157] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 175-176.
[158] W. Madelung-S. Scmidtke, *Rational Theology in İnterfaith Communication*, s. 42.
[159] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 177-178.
[160] Nemoy, *Karaîte Anthology*, s. 123.

Rikkuv doktrinini[161] eleştirmiş ve bu teoriye kaynaklık eden erkek ve kadının tek beden olacağı[162] ile ilgili Kutsal Kitap pasukunun mecâzi bir şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Evlenilmesi yasak olan ilişkileri ebeveyn, kızkardeşler ile onların çocukları ve erkek kardeşler ile onların çocuklarıyla sınırlandırmıştır.[163] Yeşua, ayrıca Tevrat'a Arapça bir tercüme ve felsefi bir tarzla biri muhtasar diğeri ise mufassal olmak üzere iki tefsir yazmıştır. Vaaz tarzında telif ettiği *Bereşit Rabba* (רבה בראשית) adlı eseri ise muhtemelen adı geçen mufassal tefsirinin bir parçasıdır.[164] Muhtasar olan tefsirinden kalan bölümlerden anlaşıldığı kadarıyla Yeşua, Kelam ve felsefeye dair konuları işlemiş ayrıca Rabbanîlere ait bazı görüşleri de gün yüzüne çıkarmıştır.[165] Yeşua, eserlerinde yeri geldiğinde genelde Rabbanîliğe özelde ise Saadya Gaon'a karşı eleştiriler yöneltmekte ve onlara karşı oldukça güçlü argümanlar kullanmaktadır. Saadya Gaon'a duyduğu saygıdan olsa gerek eleştirilerinde mutedil bir dil kullanmıştır.[166]

XI. yüzyılda yaşamış bir diğer Karaî bilgin Ebu'l-Ferec Harun b. El-Ferec'tir. Ebu'l Ferec Harun, Ebu Yakub b. Yusuf'un kurmuş olduğu akademide derslere katılmış ve onun ölümünden sonra ise bu akademinin başkanlığını yapmıştır.[167] Ebu'l Ferec Harun gramer alanında birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan en önemlileri *el-Kitabu'l-Müştemil ala'l-Usul ve'l-Fusul fi'l-Lugati'l-İbraniyye* ve bu kitabın muhtasar bir versiyonu olan *el-Kitabu'l-Kâfi fi'l-Lugati'l-İbraniyye* adlı eserleridir. *Müştemil* adlı eseri sekiz bölümden oluşmakta ve çeşitli filolojik tahlilleri ele almaktadır. Bazı bölümlerde ise Arapça ve İbranice'yi mastarlar, ortak olan kelimelerde eşsesli ve eş anlamlı olanları karşılaştırmaktadır. Ebu'l-Ferec Harun kendisi gibi dilci olan selefi İbn Nuh ile filolojiye dair bazı meselelerde farklılaşmaktadır. Ebu'l-Ferec Harun göre kelime fiilden değil mastardan türemiştir.[168] Ebu'l-Ferec Harun bu konuda kelimenin

[161] Rikkuv doktrini tarihsel olarak Anan ben David tarafından ortaya atılmıştır. Bu teori Kutsal Kitap'ta erkek ve kadının tek beden sayılması ile ilgili pasukun mantıksal çıkarımından kaynaklanmaktadır. Buna göre evlenen kişiler aynı zamanda kan bağı ile birbirine bağlanmaktadır. Böylece en uzak akraba dahi kan akrabalığına dahil olmakta bu da evlenilmesi yasak olan ilişkiler kümesini genişletmektedir.
[162] Yaratılış, 2: 24.
[163] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 126.
[164] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 123.
[165] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 186.
[166] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 124; Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, s. 49-52.
[167] Khan, "The Contribution of The Karaites to The Study of The Hebrew Language", *Karaite Judaism*, s. 303.
[168] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 180.

mastardan türediğini iddia eden Basra dil ekolünü izlemektedir. Kûfe dil ekolü ise kelimenin fiilden türediğini iddia etmekteydi.[169]

Filistin'de yaşamış olan bir diğer Karaî din bilgini ise Yefet ben Eli'nin oğlu Levi ben Yefet'tir. XI. yüzyılda yaşamış olan Levi ben Yefet'in hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte onun Karaîlere kadılık yaptığı söylenmektedir.[170]

Levi ben Yefet sadece İbranice tercümesi mevcut olan fakat bazı Judeo-Arabik parçaları da bulunan *Sefer ha-Mitsvot* (ספר המצוות/ Farzlar Kitabı) adlı bir kitap yazmıştır.[171] Levi'nin yazdığı bu kitap üç yüz yıl boyunca Bizans Karaîlerinin en önemli kaynakları olmuştur.[172] Levi, hükümlerin tek kaynağının Tevrat olması, kıyasın ise sadece hakikate ulaşmada kullanılması gerektiğini savunarak katı bir tutuma sahip olmuştur.[173] Bununla birlikte Levi, Karaî mahkemesine kocanın boşanma belgesini vermemesi halinde kadına boşanmak üzere hak tanıma gibi toleranslı bir yenilik ortaya koymuştur.[174] Levi, teolojik meseleler ile de ilgilenmiş ve çeşitli kelamî meseleleri içeren *Kitabu'n-Ni'me* adlı bir eser kaleme almıştır.

3.2. Diyaspora Karaîliği

Her ne kadar Karaîlik Klasik Dönemde Filistin merkezli Karaî din bilginleri tarafından temsil edilse de bu dönemde Karaîler sadece Filistin'de yaşamamaktaydı. Nitekim Daniel Kumisî'nin Yahudiler'i Filistin'e çağırması ve bu konuda ona direneneler arasında Karaîler'in de bulunması ihtimal dışı değildir. Nitekim bu dönemde Filistin dışında yaşayan Karaîler de bu durumu doğrulamaktadır. Fakat Filistin dışında yaşayanlar Karaî düşünce ve literatürüne pek fazla katkı sağlamamışlardır. Bununla beraber Filistin dışında yaşamış ve Karaî literatürüne önemli katkılar sağlamış olan Kirkisânî bu durumun bir istisnasıdır.

Yakub el-Kirkisânî (Ebu Yusuf Yakub İbn İshak İbn Sam'avayh, Samuya, el-Kirkisânî) belki de X. yüzyılın ilk yarısında yaşamış en büyük Karaî fikir adamı olarak değerlendirilebilir. Kirkisânî'nin hayatı hakkında kendi eserlerinde bulunan

---

[169] Khan, "The Contribution of The Karaites to The Study of The Hebrew Language", *Karaite Judaism*, s. 296.
[170] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 171.
[171] Samuel Poznanski, "Karaites", in Encyclopedia of Religion and Ethics, s. 665; Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, s. 42.
[172] Frank, "Karaite Exegetical and Literature in Byzantium and Turkey", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (529-558), Leiden: Brill, 2008, s. 533.
[173] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 171.
[174] J. Okszowy-Schlanger, "Early Karaîte Family Law", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (275-290), Leiden: Brill, 2008, s. 288-289.

dolaylı referanslar dışında fazla bir şey bilinmemektedir. Lakabının farklı okunuşlarından yola çıkılarak onun Yukarı Mezopotamyadaki, antik Circesium, Kirkisiyalı veyahut başkent Bağdat yakınlarındaki küçük bir köy olan Karkasanlı olduğu çıkarılabilir. Eğer bu son çıkarım doğruysa onun lakabı Karkasânî olmalıdır. Buna bağlı olarak Kirkisânî'nin yakın doğuyu iyi bildiği söylenebilir. Ayrıca muhtemelen Kuzey Hindistana seyahatte bulunmuştur. Nitekim seyahat Kirkisânî zamanındaki müslüman toplum tarafından ilim tahsili için zorunlu bir unsur olarak görülmekteydi.[175]

Kirkisânî, teolojik, felsefi ve bilimsel olsun döneminin Arap literatürüne aşinaydı. Ayrıca Rabbanî litürji, Mişna, Gemara ve birçok midraşik ve halakik çalışmalara da aşinaydı. Kirkisânî, temin etme hususunda çeşitli zorluklarla karşılaşmışsa da Kur'an'ı ve Yeni Ahit'i okumuş ve yahut onların bir kısmını okumuştur. Zira müslüman otoriteler inanmayan birisinin peygamberi vahye dokunmasını hoş karşılamamaktaydı.[176]

Kirkisâni, Saadya Gaon'un ile aynı yüzyılda yaşamış ve ona çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Bununla birlikte Kirkisânî genel olarak Rabbanîlere özelde ise Saadya Gaon'a yönelttiği eleştirilerinde saygılı ve toleranslı bir üslup sergilemiştir. Kirkisâni, Saadya Gaon'a çeşitli eleştiriler yöneltmesine ve onun yazılarından alıntılarda bulunmasına rağmen Saadya'nın Kirkisânî'den haberdar olup olmadığı bilinmemektedir.[177]

Kirkisânî hukukta ve teolojide akıl yürütmenin katı bir takipçisi olmasının yanı sıra yazılarını Arapça olarak anlaşılır bir üslupla kaleme almıştır. Bununla birlikte bilindiği kadarıyla eserleri İbranice'ye çevrilmemiştir. Bundan dolayı sonraki Bizans dönemi Karaîleri Kirkisânî'nin eserlerini kullanamamışlardır. Eserlerinde Arapça'yı kullanan çağdaşları dahi, ara sıra Kirkisânî'den alıntılarda bulundukları halde ona karşı ilgisiz bir tutum içerisindedirler. Bu ilgisizliğin nedeni olarak Kirkisânî'nin mezhep mensuplarının ritüel konuları ile alakalı önemsiz ayrıntılar üzerindeki ağız dalaşmalarını sert bir üslupla değerlendirmesi ve Anan ben David'in fikirlerine muhalefet etme hususunda herhangi bir tereddüt etmemesi gösterilebilir.[178] Kirkisânî, Tevrat'ın hüküm taşımayan kısımlarını şerh etmek için yazdığı *Kitabu'r-Riyad ve'l-*

[175] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 42.
[176] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 43.
[177] Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, s. 9; Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 43.
[178] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 43-44.

Hadaik adlı temel eserini 938 yılında tamamlamıştır. Bu şerh daha erken bir çalışma olan *Kitabu'l-Envar ve'l-Merakıb*'ın bir mukaddimesi niteliğindedir.[179] *Kitabu'l-Envar* çeşitli konular hakkında birçok makale ile zenginleştirilmiş devasa bir kanunnamedir. Kirkisânî'nin daha küçük çalışmaları –hacim olarak- şimdiye kadar bulunamamıştır. Sadece *Kitabu'l-Envar* ve *Kitabu'l-Riyad*'da yapılan referanslardan dolayı bilinmektedir. Bu kitaplar; *Tefsiru Bereşit, Tefsiru İyob, Tefsiru Kohelet, Kitab fi İfsadi Nübüvveti Muhammed, el-Kavl ale't-Tefsir ve'ş-Şerhi'l-Maani, el-Kavl ale't-Targama, Kitabu't-Tevhid.*[180]

XI. yüzyılın sonlarında İsrail topraklarındaki Karaîler kısmen Selçuklular ve Haçlıların bölgeyi fethetmesi ile birlikte dağılmaya başladığında Karaîlerin klasik dönemleri de son bulmuştur. Selçuklular ve Haçlıların saldırılarından önce dahi Karaîler yavaş yavaş yeni bölgelere özellikle de Bizans'a göçmeye başlamışlardı. Filistin'den göç eden Karaîler Bizans'ta yeni şartlara adapte olmak zorunda kaldılar.[181] Böylece bu süreçte Rabbanî Yahudilik ile yakınlaşmaya başlayacak Karaîler[182] için yeni bir dönem de başlamıştır.

3. Bizans Dönemi (XI. Yüzyılın Sonu ve XVI. Yüzyıllar Arası)

Haçlı seferi ve Selçuklular'ın akınlarıyla birlikte Filistin'deki Karaî entelektüel hayatı durma noktasına gelmiş ve bundan sonraki süreçte Karaîlik Doğu Roma İmparatorluğu topraklarında özellikle başkent İstanbul'daki Karaî cemaatinin entelektüel faaliyetleriyle temsil edilmeye başlamıştır.

Bizans'taki Karaî varlığının her ne kadar X. yüzyıla dayandığı bilinse de Karaî cemaatinin tam olarak tesisi XI. yüzyıla denk gelmektedir.[183] Klasik Dönem sonrası Bizans Karaîliğinin azınlık statüsü Rabbanîler ile daha fazla yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Hatta XII. yüzyıldan itibaren Karaîlerin Rabbanî Yahudiliğe yakınlaşması artarak devam etmiş, bazı Karaîler Rabbanî hocalardan ders almış, Rabbanîlere ait kavramları kullanmış, pratikleri benimsemiş ve onların literatüründen sık sık alıntılar yapmışlardır.[184] Rabbanîler ile olan bu yakınlaşma XI. yüzyılda yazılmış olan anonim bir Karaî tefsirine de yansımıştır. Bu tefsirin yazarı Karaîleri Rabbanîlerin pratiklerini

[179] Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, s. 8.
[180] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 45.
[181] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 237.
[182] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 230.
[183] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s.8.
[184] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s.7.

benimsememeleri konusunda uyarmaktadır.[185] Fakat Rabbanîlerle olan bu yakınlaşma sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. XII. ve XVI. yüzyılları arasında Bizans Yahudi din bilginlerini önemli ölçüde etkilemiş olan İbn Ezra ve İbn Meymun aynı şekilde Bizans Karaîlerini de etkilemiştir.[186] Buna ek olarak Klasik dönemde İslam'dan özellikle de Mu'tezile mezhebi teolojisinden etkilenen Karaîlik, bu dönemde teolojik ve felsefî açıklamalarında Aristocu felsefeye yakınlaşmış ve bu felsefenin kavramlarını kullanmıştır.

4.1. Din Bilginleri ve Eserleri

XI. yüzyılın ortalarında, Bizans Karaîleri Yaruşalim'de bulunan akademide ilim tahsil etmekteydiler. İbranice okur-yazar olan ve Grekçe konuşan Bizans'ta bulunan Karaî mezhebi mensupları Yaruşalimli hocalarının öğretilerini içeren devasa Arapça literatürü Bizans Karaîlerinin istifadesi için İbranice'ye tercüme etmişlerdir.[187] Bu Yaruşalimli hocalardan ders almış din bilginlerinden en önemlisi Bizans Karaî cemaatinin ilk önemli temsilcisi olan Tobiya ben Musa'dır. Tobiya XI. yüzyılın ikinci çeyreği boyunca Yaruşalim'de öğrenim gördü. Tobiya, Yusuf el-Basir ve muhtemelen Ebu'l-Ferec Harun'un öğrencisi ve Yeşua ben Yehuda (Ebu'l-Ferec ibnu'l-Esed) ile çağdaştır.[188] *Ha-Oved* (העובד), *ha-Baki* (הבקי/ Mütehassıs)ve ha-*Ma'atik* (המעתיק/ Tercüman) olarak da adlandırılan Tobiya'nın önemi kendi seleflerinin Arapça çalışmalarından yaptığı çok sayıda tercümeden kaynaklanmaktadır. [189] Tobiya *Sefer ha-Mitsvot* (ספר המצוות/ Farzlar Kitabı) adlı eserinde bir Karaî propagandacısı olduğu için kendi ailesinden ve muhaliflerden çeşitli eziyetlere maruz kaldığını belirtmektedir. Fakat Tobiya bu eziyetlere rağmen hakikate kanaat getirmiş kişinin ne ailesini ne de kendi hayatını önemsememesi gerektiğini belirtmiştir. Buradan Tobiya'nın Rabbanî bir aileye mensup olduğu, Karaî eserlerini okuduktan sonra Karaîliği benimsediği ve bundan dolayı ailesinin ona karşı çıktığı anlaşılmaktadır.[190]

---

[185] Ankori, *Karaites in Byzantium*, s.245-246.
[186] Daniel Frank, "İbn Ezra and The Karaite Exegetes Aaron Ben Joseph and Aaron Ben Elijah", Fernando Diaz Estebaz (Ed.), *Abraham İbn Ezra and His Age*, (99-107), Madrid: Asociación Española de Orientalistas, 1990, s.99.
[187] Ankori, *Karaites in Byzantium*, s.415-451.
[188] Moshe Gil, *A History of Palestine 634-1099*, Cambiridge: Cabridge Universty Press, 2010, s.814-818.
[189] Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, s. 61-62.
[190] M. Seligsohn, "Tobia Ben Moses ha-Abel", *Jewish Encyclopedia*, C. 12, New York, 1901, s.166.

Tobiya ben Musa daha çok David ben Boaz ve Yefet ben Eli'nin eserlerinden *Otsar Nehmad* (אוצר נחמד/ Güzel Hazine) adlı bir Tevrat tefsiri kaleme almıştır.[191] Tobiya *Otsar Nehmad*'ı iki bölüm halinde yazmıştır. Levililer'de bulunan bütün hükümleri ele alan söz konusu tefsirin ilk bölümü helal ve haram yiyecekleri ikinci bölüm ise temizlik ve necasetle ilgili hükümleri işlemektedir. Yazar tüm Karaî tefsircilerden alıntılar yapmakla birlikte[192] yukarıda da belirttiğimiz gibi eserini çoğunlukla David ben Boaz ve Yefet ben Eli'den derlemiştir. Tobiya bu tefsirinde Yefet ben Eli ve David ben Boaz'ın görüşleri arasında tercihte bulunurken bazen de kendi görüşünü de eklemektedir. Ayrıca Tobiya, tefsirinde Saadya Gaon ve diğer Rabbanîlere çeşitli eleştiriler yöneltmektedir.[193] Tobiya 'nın bu tefsiri Yefet ben Eli ve David ben Boaz'ın eserlerinden yaptığı tercüme derlemelerle yapmış olması Tobiya'nın orijinal bir katkısının olmadığı anlamına gelmemektedir. Çeşitli linguistik bahisler, şerhler, tefsire dair soru ve cevaplar, hukuki hükümler ve çeşitli polemikler Tobiya'nın tefsire yaptığı orijinal katkılar arasında gösterilebilir.[194]

Dönemin bir diğer önemli Karaî din bilgini XI. yüzyılın ikinci yarısı ve XII. yüzyılın başlarında İstanbul'da yaşamış olan Yakup ben Reuben'dir. Yakup, öncelikli olarak Kutsal Kitap'ın tamamına İbranice olarak yazdığı *Sefer ha-Osher* (ספר העשר/ Zenginlik Kitabı) adlı tefsiriyle tanınmıştır.[195] Tefsir başta Yefet ben Eli'nin çalışması olmak üzere çeşitli tefsirlerden yapılan bir derleme niteliğindedir. *Sefer ha-Oşer*'in yazıldığı tarih tartışmalıdır. Fakat derlemenin temelini oluşturan İbranice tercüme ve eklenen Grekçe şerhler eserin XI. yüzyıla ait olduğunu göstermektedir. Yakup 'un orijinal katkısının oldukça az olduğu bu derleme tefsirin üslubundaki farklılıklar ve içeriğindeki çelişkiler tefsirde yer alan Arapça yorumların tamamını kendisinin tercüme etmediğini göstermektedir.[196] Bilindiği kadarıyla daha sonraki süreçte Karaîler tarafından zikredilmeyen *Sefer ha-Oşer* Karaî Kutsal Kitap tefsiri açısından özel bir öneme sahip olmasa da[197] dönemin Karaî literatürüne ışık tutması, Arapça ve Grekçe dil donanımlarına rehberlik etmesi ve kendi zamanına kadar olan Karaî

[191] Poznaski, *The Karaite literary Opponents of Saadia Gaon*, s. 162.
[192] Seligsohn, "Tobia Ben Noses ha-Abel", Jewish Encyclopedia, s. 167
[193] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s.128;Poznanski, *Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, s. 61-64.
[194] Ankori, *Karaites in Byzantium*, s.421
[195] Ed. Ilana Sasson, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli on the Book of Proverbs*, Leiden-Boston: Brill, 2016, s.15, 8.
[196] Ankori, *Karaites in Byzantium*, s. 196-198
[197] Richard Gottheil, Samuel Poznanski, "Jacob Ben Reuben", *Jewish Encyclopedia*, C. 7, s. 41

tefsirlerinin toplam bilgisine sahip olması açısından önemlidir.[198] Yefet ben Eli'nin çalışmasını kendisine temel almakla birlikte Yefet'in tefsirinin aksine, *Sefer ha-Oşer*, anahtar kelimeleri şerh etmesi ve konuları ele alırken sık sık atlamalar yapması yönüyle oldukça seçici bir üsluba sahiptir.[199]

Dönemin bir diğer Karaî din bilgini de Klasik Dönem ve Bizans Dönemi arasında geçiş aşamasını temsil eden Yehuda Hadassi'dir. Kendisini Avel Siyon olarak tanımlayan[200] Karaî din bilgini, polemist ve litürjist olan Yehuda Hadassi XII. yüzyılın ortasında İstanbul'da faaliyette bulunmaktaydı. Hadassi'nin lakabının Edessalı anlamına geldiğini düşünülmektedir. Hadassi'nin büyük kardeşine öğrencilik yapması dışında hayatı hakkında pek fazla bir şey bilinmemektedir. Hadassi İbranice gramer, teoloji ve felsefe ile uğraşmıştır.[201] Ayrıca İbn Meymun'un 13 iman esasını ortaya koymasından önce Karaîliğin ilk sistematik inanç esaslarını on madde şeklinde ortaya koymuştur.[202]

Tüm Karaî ilim pınarlarının içine döküldüğü engin bir deniz olarak tasvir edilen Yehuda Hadassi'nin ansiklopedik eseri *Eşkol ha-Kofer* (אשכל הכפר) 1148 yılında yazılmıştır. *Bir Demet Kına Çiçeği* anlamına gelen başlığı ansiklopedik bilgiye işaret etmek için kullanılan Kutsal Kitap'ta bulunan bir ifade ile yapılan anıştırmadır.*[203]* Bu büyük Karaî ansiklopedisi iki yüz yıl önce Kirkisânî tarafından yazılmış olan geniş felsefe ve hukuk yorumu olan *Kitabu'r-Riyad ve'l-Hadaik* adlı esere karşılık gelmektedir. Her iki çalışmada Kutsal Kitap hukukunun tam bir açıklamasını yapmış olsalar da Kirkisânî çalışmasını felsefî bir metotla düzenlerken Hadassi sıhhatli felsefî bir metottan yoksundur. Hadassi'nin benimsediği sistem tüm emirlerin on emrin altında özetlenebileceği ve düzenlenebileceği fikrine dayanmaktadır. Bu suni yapı çoğunlukla rasyonel çıkarımlara uymamakta ve materyallerin zorlama yorumlarına yol açmaktadır.[204] Kafiyeli nesir ile yazılan *Eşkol ha-Kofer*[205] hukuki meseleler, düşünce, tefsir, linguistik, polemikler ve tarih ile ilgili

[198] Ankori, *Karaites in Byzantium*, s.196-198
[199] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s.532-533
[200] Daniel Lasker, "Byzantine Karaite Thought", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, (505-528), Leiden: Brill, 2008, s. 507.
[201] Kaufmann Kohler, M. Seligsohn, "Hadassi, Judah Ben Elijah Haabel", *Jewish Encyclopedia*, C. 6, s. 132-133.
[202] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 507.
[203] Ezgiler Ezgisi, 1: 14 'Eyn-Gedi bağlarında Bir demet kına çiçeğidir benim için sevgilim.'
[204] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s. 130-131.
[205] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s.535.

bilgiler içermektedir.[206] Ayrıca *Eşkol ha-Kofer*'de yer alan materyal bolluğu beraberinde uyumsuzluk ve tekrarlar getirmiştir.[207]

Yehuda Hadassi, İsrail Karaî ekolünün kaybolmaya yüz tutmuş klasik yorumuna bağlı kalan son Bizans temsilcisidir. Rabbanî Yahudilerin Neoplatonculuğa ve Aristoculuğa meylettiği bir dönemde Hadassi, Kelam düşüncesinin takipçisi olmuştur.[208] Bununla birlikte Yehuda Hadassi her ne kadar Karaî selefleri gibi Mu'tezile Kelamının takipçisi olsa da bazı noktalarda Karaî Kelamından farklı bir yorumu benimsemiştir. Örneğin Hadassi muhtemelen teknik konulardaki tartışmaya girmek istememesinden dolayı yaratılış konusunda geleneksel argümanlardan kaçınmıştır. Ayrıca seleflerinin kullandığı atom teorisi yerine Aristocu madde ve form teorisini tercih etmiştir.[209]

Bizans Karaîliği için Rabbanî Yahudilik ile yakınlaşma noktasında önemli bir dönüm noktasını temsil eden Harun ben Yusuf, İstanbul'da etkinlik göstermiş önemli bir Karaî din bilgini, filozof, doktor ve litürjik şairdir. 1260 yılı civarı Kırım'da doğmuş ve 1320 yılları civarı ölmüştür. Harun ben Yusuf, döneminin teolojik bilgisine olan derin aşinalığı henüz 19 yaşında iken Kırım'da bulunduğu şehrin ruhani lideri şeçilmesine neden olmuştur. Birçok ülkeye seyahatte bulunmuş ve İbn Ezra, İbn Meymun, Nehmanides (ö. 1270) ve Rabbî Şlomo Yitshakî'nin (ö. 1105) eserlerini çalışmıştır.[210] Harun ben Yusuf, Karaî düşüncesi içerisinde Rabbanîler ile yakınlaşma ve İbn Meymuncu Yahudi düşüncesi ile nitelendirilebilecek yeni bir istikamet ortaya koymuştur.[211] Söylem dünyası bir Karaîden daha çok bir Rabbanîye benzeyen Harun ben Yusuf tefsirlerinde Yefet ben Eli, Sahl ben Masliah, Yusuf el-Basir ve Yeşua ben Yehudah gibi Karaî yazarlardan alıntılarda bulunmuş ve Karaî halakik yorumlarını Rabbanîlerin eleştirilerine karşı savunmuştur. Fakat onun yorumlama metodu ve İbranice dili bile Karaîlerden daha çok Raşi, İbn Ezra, İbn Meymun ve Rabbî David kimhî (ö. 1235) gibi Rabbanî din bilginlerinin etkisi altında kalmıştır.[212] Harun ben

[206] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 507.
[207] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s.132.
[208] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 508.
[209] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 507.
[210] Kaufmann Kohler, "Aaron Ben Joseph", *Jewish Encyclopedia*, C. 1, s. 14.
[211] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 510.
[212] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 62.

Yusuf, ex nihilo[213] ve tanrısal bilginin herşeyi kuşattığı gibi Mu'tezile doktrinlerini kabul etmektedir.[214] Fakat Harun ben Yusuf belirli konularda selefleri ile hem fikirken genellikle İbn Meymuncu fikirlere eğilim göstermektedir. Tanrı'nın sıfatları, atom teorisi yerine madde-form teorisi, peygamberlik gibi hususlarda İbn Meymuncu fikirleri kabul etmektedir.[215] Harun ben Yusuf'un Kutsal Kitap tefsirleri olan *Sefer ha-Mivhar* (ספר המבחר) ve *Mibhar Yeşarim* (מבחר ישרים), Rabbanî çoğunlukla uyum ve kültürel etkileşimin olduğu önemli bilgiler içermektedir.[216]

Dönemin diğer önemli Karaî din bilgini Harun ben Eliyahu'dur. Ünlü Karaî teoloğu Harun ben Eliyahu 1300'lü yıllarda Kahire'de doğmuştur.[217] Muhtemelen hayatının önemli bir kısmını İzmit'te geçirdikten sonra Karaî cemaatinin ruhani merkezi olan İstanbul'a göçmüştür. Harun ben Eliyahu, İbn Meymun'un Rabbanîler arasında sahip olduğu konuma kendisinin de Karaîler arasında sahip olmayı arzulamıştır.[218] Ayrıca Harun ben Eliyahu, İbn Meymun ile rekabet etmeyi ve mezhebinin doktrinlerini İbn Meymun'un saldırılarına karşı savunmayı hayatının tutkusu haline getirmiştir. Harun ben Eliyahu bu amaç doğrultusunda müslümanların ve Rabbanîlerin bütün felsefik literatürünü çalışmıştır.[219] Böylece Harun ben Eliyahu, Karaî teolojisinin tüm alanını kapsayan üç eser kaleme almıştır. Dini felsefe ile ilgili olan *Ets Hayyim*'i (עץ חיים/ Hayat ağacı) 1346'da, hukuk ile ilgili olan eseri *Gan Eden*'i (גן עדן/ Adn Cenneti) 1354'te ve Tevrat tefsiri *Keter Torah*'ı (כתר תורה/ Tevrat'ın Tacı) 1362 yılında yazmıştır. Bütün bu eserlerde konuları detaylarıyla ele almaktadır. Rabbanî literatüre de oldukça aşina olan Harun ben Eliyahu sık sık Talmud'dan aynı şekilde Saadya'dan, Rabbî Şlomo Yitshaki'den, Abraham ibn Ezra'dan, David Kimhi'den İbn Meymun'dan, Nehmanides'ten ve Rabbanî gramercilerden alıntılarda bulunmaktadır. Harun ben Eliyahu Arapça'yı da iyi bilmekte ve hatta İbranice'si dahi Arapça yapının etkisi altında kalmıştır. Fakat erken dönem bozuk Bizans Karaî İbranicesi'nden daha okunaklıdır.[220]

---

[213] Ex nihilo, creatio ex nihilo (yoktan yaratılış) anlamına gelen Latince ifadenin kısaltılmış kullanımıdır. Genellikle felsefî, dinî veya yaratılışçı bağlamlarda söylenen deyiş, sıklıkla İbrahimî dinlerdeki Tanrı'nın evreni yoktan var edişi inancına gönderme yapar.
[214] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s.538.
[215] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 63-65.
[216] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 61.
[217] Kohler, "Aaron Ben Joseph", *Jewish Encyclopedia*, s. 15
[218] Elli Kohen, *History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire*, Lanham: Universty Press of America, 2007, 159-160.
[219] Kohler, "Aaron Ben Joseph", *Jewish Encyclopedia*, s. 15.
[220] Nemoy, *Karaite Anthology*, s.170.

Harun ben Eliyahu, *Ets Hayyim* adlı eserini İbn Meymun'un *Delaletü'l-Hairin* adlı eserinin şablonunu örnek alarak oluşturmuştur.[221] Bu kitabın amacını Karaîler de dâhil bazı Yahudilerin Aristocu filozoflar tarafından yoldan saptırıldığı bu nedenle olması gerekeni dosdoğru ortaya koymak ve doğru yolu göstermek şeklinde açıklamıştır.[222] Hemen hemen (16-53) elli bölüm Kutsal Kitap'ta yer alan antropomorfik ifadelere, ilahi isimlere (70-74), İbrahim ve Eyüp'ün imtihanına (90) ve emirlerin sınıflandırılmasına (100-103) ayrılmıştır. Doğrudan *Delaletü'l-Hairin*'den etkilenmiş bir şekilde, bu incelemeler öncelikle felsefik yorumlara adanmış ve İbn Meymun'a eleştirel bir reaksiyonu temsil etmektedir.[223] Harun ben Eliyahu, *Ets Hayyim* eserinde kendi döneminde İbn Meymuncu kılık altındaki Aristoculuğu toptan reddetme izlenimi verse de çoğunlukla Karaî mütekellim seleflerinden daha çok İbn Meymun'un fikirleriyle uyum içinde olduğu görülür. Örneğin atomcu teori yerine madde-form teorisini kabul etmesi, ölüm sonrası diriliş konusu ve Tanrı'nın varlığını ile ilgili meseleleri sunarken kullandığı terimler Aristocu yaklaşımın etkisindeyken, peygamberlik, ilahi sıfatlar ve Kutsal Kitap antropomorfizminde İbn Meymuncu bir yaklaşım sergilemektedir.[224]

Harun ben Eliyahu'nun Tevrat tefsiri *Keter Torah*'ın mukaddimesi İbn Ezra'nın *Sefer ha-Yaşar* (ספר הישר) adlı tefsirinin mukaddimesini anıştırmaktadır. Harun ben Eliyahu bu mukaddimede dörtlü bir tefsir metodoloji[225] sınıflandırması geliştirmektedir. Endülüs üslubunu takip ederek kafiyeli nesir şeklinde yazdığı mukaddimesi, *Sefer ha-Yaşar*'ın görünümüne benzer bir görünüm sergilemektedir. *Sefer ha-Yaşar* ve *Keter Torah*'ın mukaddimeleri arasındaki benzerlikler şaşırtıcıysa da aralarında önemli farklar da bulunmaktadır. Örneğin Harun ben Eliyahu'nun verdiği dörtlü tasnif İbn Ezra'nın tasnifiyle tam olarak uyuşmamakta ve *Sefer ha-Yaşar*'da bazı müfessirler ve tefsirleri eleştirilirken böyle bir durum *Keter Torah*'ta görülmemektedir. [226]

---

[221] Kohen, *History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire*, s.160.
[222] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 512.
[223] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism* s. 541-542.
[224] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 512-520.
[225] Kutsal Kitap'ı geleneğe başvurmadan tefsir eden Literalciler (Karaîler)ve geleneğe başvuran Gelenekçiler (Rabbanîler) şeklinde ikiye ve bunlarda katı ve ılıman olmak üzere alt başlıklara ayrılmaktadır.
[226] Frank, "İbn Ezra and The Exegetes Aaron Ben Joseph and Aaron Ben Elijah", *Abraham İbn Ezra*, s.3-4.

Gan Eden Bizans'ta *Eşkol ha-Kofer*'den sonra kompoze edilen ilk Karaî kanunnamesidir. Harun ben Eliyahu, Levi ben Yefet'in kullanmış olduğu daha basit yapıyı tercih ederek Hadassi'nin oldukça yapay planını kullanmamıştır. Levi'nin kullandığı yapı altı ana başlıktan ve söz konusu başlıkların alt bölümlere ayrılmış şeklinden oluşmaktadır.[227] Bir hukukçu olarak Harun ben Eliyahu önemli ölçüde seleflerine bağlıdır. Bununla birlikte genellikle emirlerin yorumlanmasında katı bir tavır takınmış ve belirli zorluklar hariç hükümlerin hafifletilmesine karşı çıkmıştır. Diğer taraftan Yeşua ben Yehuda'nın daha liberal olan evlilik teorisini benimsemiş ve katı Karaî asketiklerinin benimsediği diyasporada et yemek ile ilgili genel yasaklamaları reddetmiştir.[228] *Gan Eden* 43 inceleme içermektedir. Bu incelemelerin çoğu, teolojik meselelerin tartışıldığı, çeşitli kavramların ve müteakip bölümün genel görünümünü tasvir eden kısa girişlerle başlamaktadır. Harun ben Eliyahu'nun aşina olduğu İbn Meymun'un *Mişne Tora*'sının dışında erken dönem yazarların görüşlerini aktarır ve onların yorumlama ile ilgili ispat metotlarını tekrarlar. Ayrıca Rabbanî halaka da analiz edilip eleştirilmiştir. Harun ben Eliyahu selefleri gibi her yasanın Kutsal Kitap tarafından doğrulanması ve mantıken izah edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca Harun ben Eliyahu'nun spekülatif meyilleri vahyedilmiş emirlerin (מצות טוריות) özel fonksiyonlarını açıklayan bir hukuk felsefesinin üzerinde durmaya yöneltmiştir. Harun ben Eliyahu, vahyedilmiş emirlerin Tanrı tarafından emredildiği için iyi olduğunu savunan erken dönem yazarları ile ittifak halindedir. Oysa iyi olan rasyonel emirler doğası gereği iyidir.[229]

Eliyahu ben Musa Başyazı Adrianople'de ikamet eden entelektüel bir ailenin üyesiydi ve tahmini olarak 1420'li yıllarda doğmuştur. Sonraları İstanbul'a göçmüş ve orada hem Rabbanî hem de Karaî din bilginlerinden istifade ederek eğitimine devam etmiştir. Böylece Başyazı hem Karaî hem de Rabbanî teoloji ve literatürüne dair eğitim almıştır. Astronomi ve matematik eğitimi de alan Başyazı, gerek bilgisiyle gerek teolojik ve hukuki problemleri sistemetik bir metotla ele almasıyla seçkin bir otorite kazanmıştır. Böylelikle görüşlerine sadece İstanbul'da değil ayrıca Polonya'da ikamet eden Karaîler tarafından da rağbet edilir olmuştur. Bu durum Başyazı'nın pek çok din bilginiyle mektuplaşmasına neden olmuştur.[230] Bu mektuplar 1480-84 yılları

[227] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s. 547-548.
[228] Nemoy, *Karaite Anthology*, s.170.
[229] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s. 547-548.
[230] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 236-237.

arası İstanbul Karaî cemaatinin temsilcisi olarak Luska, Trok, Poland ve Neubaur'a gönderdiği mektuplardır. Bu mektuplar ayrıca Karaî inancının yok olmaması ve mezhep üyelerinin dindar bir hayat sürmeleri ve kendi kaynaklarını okuyabilmeleri için gençleri İstanbul'a göndermelerini teşvik etmiştir.[231]

Başyazı ailesi Karaî halakasını liberalleştirdikleri ve Karaî uygulamalarını Rabbanî uygulamalara yakınlaştırdıkları reformist eğilimlerinden dolayı dikkate değerdir. Bu çabalar, Karaî hukukunun en otoriter kitabı olan Eliyahu'nun kanunnamesinde yansımasını bulmuştur. Başyazı'nın yenilikçi bakış açısı özellikle halakanın üç alanında ortaya çıkmaktadır: takvim, Kutsal Kitap okuma döngüsü ve Şabat ışıkları.[232] Karaîler, Kutsal Kitap'taki pasukun Şabat'ta ateşi tamamen yasakladığına inanmaktaydı. Bundan dolayı Şabat gecesini karanlıkta geçirmekteydiler. XV. yüzyılda İstanbul'da ve Adrianople'deki Karaîler Rabbanî âdetini benimsemeye başlayarak söz konusu pasuku ateş yakma yasağı olarak yorumlayarak, Şabat başlamadan önce lambaların yakılmasına izin vermişlerdir. Bununla birlikte bu pratiği herhangi bir dua ile kutsama girişimi olmamıştır. Başyazı ailesi tarafından yapılan bu reformlar muhafazakâr Karaîler tarafından şiddetle eleştirilmiştir.[233]

Eliyahu ben Musa Başyazı'nın en önemli eseri *Adderet Eliyahu* (אדרת אליהו/ Eliyahu'nun Cübbesi)'dur. Başyazı Karaî hukuk kanunnamesi olan *Adderet Eliyahu*'yu yazmak için 30 yıl çalışmıştır. Fakat 1490 yılında eseri tamamlayamadan ölmüştür. Calep Afendopolo bu eseri Eliyahu'nun kendi notlarını ve hatırlaya bildiği kadarıyla konuşmalarını esas alarak devam etmeyi üstlenmiştir. Bütün bu dikkatli ve uzun çalışma sonucu mantıksal muhakemeli, sistematik açıklamalı olarak hem sıradan bir insanın hem de bir din bilgininin anlayabileceği tarzda bir kitap ortaya çıkmıştır. Bu da doğal olarak bu kitabın diğer Karaî dini hukuk kanunnamelerinin yerini almasına ve Karaîler tarafından saygı gösterilen standart inanç ve pratik el kitabı haline gelmesine yol açmıştır.[234]

---

[231] Kaufmann Kohler, İsaac Broyde, "Bashyazı, Elijah B. Moses B. Menahem of Adrianople", *Jewish Encyclopedia*, C. 2, s. 574.
[232] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s. 550.
[233] Daniel Frank, "Karaite Ritual", Lawrence Fine (Ed.), *Judaism İn Practise. From The Middle Ages Through The Early Modern Period*, (248-264), Princton Universty Press, 2001, s.250-252.
[234] Nemoy, *Karaite Anthology*, s.236-237.

Adderet Eliyahu, Levi ben Yefet ve Harun ben Eliyahu'nun kanunnameleri ile aynı yapıya sahiptir.[235] Farz (mandatory) ve haram (prohibitory) kuralları içeren *Adderet Eliyahu* konularına göre ayrılmış ve konular da alt bölümlere ayrılmıştır. Ele alınan konular ise; ayların saptanması, Şabat, Fısıh, Mayasız ekmek, Haftalar Bayramı, Yeni Yıl, Yom Kippur, Çadırlar Bayramı, ibadettir.[236] *Adderet Eliyahu*'nun bu konularının yanında diğer önemli özelliği Başyazı tarafından belirlenen Karaî Yahudiliği'nin on iman esasıdır.[237] İbn Meymun'un *Mişne Tora*'da ortaya koyduğu şablonu takip eden Başyazı, bir takım İbn Meymuncu fikirleri benimsemiş görünmektedir. Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın sıfatları, dünyanın yaratılışı gibi hususlarda İbn Meymun fikirlerden etkilenmiştir. Aynı şekilde Tevrat'ın doğru fikirler temin etmek, sosyal düzene katkıda bulunmak ve adaletsizliği ortadan kaldırmak gibi üç amacı olduğu hususunda da İbn Meymun ile hem fikirdir.[238]

Eliyahu ben Musa Başyazı'nın çağdaşı ve aynı zamanda eniştesi olan (kız kardeşiyle evlenmiştir.) Calep Afendopolo (1465-1525?) önemli bir Karaî din bilginidir. Kitaplarının çoğunu yazdığı Adrianople'de doğmuş ve hayatının son dönemlerini de Akkerman'da geçirmiştir. Calep Afendopolo, Başyazı'nın Rabbanî hocası Mordecay Comtino'ya öğrencilik yapmış ve İbn Meymun'un büyük bir takipçisi olan Moses Kapuzato (XV. yüzyılın ikinci yarısı) ile mektuplaşmıştır. Afendopolo, Başyazı'nın bütün yeniliklerini desteklemiştir.[239]

Afendopolo'nun en önemli eseri *Asarah Ma'amarot* (עשרה מאמרות/ On Tabir)'tur. *Asarah Ma'amarot*, Ezgiler Ezgisi ve Mezmurlar 119'un tefsirini içermektedir. Abeley Siyon bu her iki Tanah metnine özel bir önem atfedip bunları prognostik[240] bir tarzda yorumlarken, Afendopolo'nun tefsiri Rabbanîler tarafından tercih edilen midraş anlatısından farklı değildi.[241] Ayrıca Rabbanî ve İbn Meymuncu eğilimlerini sürdüren Afendopolo, bu eserinde inanç esasları, Tanrı'nın doğası, yaratılış, vahiy, emirlerin hikmeti gibi teolojik meseleleri de işleyerek tefsir ve

[235] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s. 550.
[236] Kohler, Broyde, "Bashyazı, Elijah B. Moses B. Menahem of Adrianople", *Jewish Encyclopedia*, s. 574.
[237] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 521.
[238] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 521-522.
[239] Golda Akhiezer, "Byzantine Karaism in the Eleventh to Fifteenth Centuries", Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa ve Rina Talgam (Ed.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, (723-760), Leiden-Boston: Brill, 2011,s. 741.
[240] Önceden bilme ve kehanet anlamlarına gelen *Prognostik* Kutsal Kitap'ta yer alan kimi anlatıların gelecekteki bir olaya işaret ettiğini ifade eden bir kavramdır.
[241] Frank, "Karaite Exegetical and Halakhic Literature", *Karaite Judaism*, s. 552-553.

teolojiyi birleştirmiştir. Afendopolo klasik çağ sonrası selefleri gibi, Klasik çağda ilgi gösterilen meselelerden bahis açarak Karaî teolojik geleneğe sözde bağlılık gösterse de, çıkarımları genellikle İbn Meymuncu eğilimlerle aynı çizgidedir. Afendopolo, Başyazı'nın ölümü dolayısıyla eksik kalan *Adderet Eliyahu* adlı eserini de tamamlamıştır. Ayrıca Afendopolo astronomi, gramer ve bilim ile ilgili bir takım çalışmalar da yapmıştır. Ayrıca İbn Sina'nın yazmalarının İbranice tercümesine de sahipti.[242]

İKİNCİ BÖLÜM

KARAİLİĞİN İNANÇ ESASLARI

Yahudilikte inanç esaslarını oluşturan ilkelere bu dinin kutsal metinlerinde yer yer işaret edilmekle birlikte sistematik bir kredonun oluşması asırlar sonra gerçekleşmiştir. Bu aslında Yahudiliğin kendine özgü din anlayışıyla ilgilidir. Yahudilik inançtan daha çok pratiğe (orto praxi) dayalı bir sistemdir. Erken dönemlerinde Yahudilik, kendi mensupları tarafından bir inanç sistemi olmaktan ziyade etnisiteye dayalı bir yaşam biçimi olarak değerlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle Yahudilik, bildiğimiz anlamda inanç ve din olmaktan ziyade ulusal töre ve bir kavmin kültürü olmuştur. Dolayısıyla yahudileri bir arada tutan unsur belli inanç ilkelerinden ziyade hayatın akışı içerisinde uygulanan pratikler olmuştur. İskenderiyeli Philo Helen kültürüne karşı İsrailoğulları'nın neye inandıklarını ortaya koymak amacıyla Hz. Musa'dan yaklaşık 1200 yıl sonra ilk kredo oluşturma teşebbüsünde bulunmuştur. Saadya Gaon, İslam dininin ortaya çıkmasından sonra karşı bir tavır olarak Yahudilerin neye inandıklarını ortaya koymak amacıyla yeni bir kredo ortaya koymuştur. İbn Meymun da 13 maddelik bir kredo ortaya koymuştur. İbn Meymun

[242] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 263.

tarafından belirlenen bu ilkeler ilk başta herkes tarafından kabul görmese de zamanla yaygınlık kazanmış ve kabul görmüştür.[243]

Karaîlikte de inanç esaslarının oluşturulması hemen gerçekleşmemiştir. Kendilerini ana gövdeden ayırdıkları için normalde Karaîlerin inanç bazında kendi farklarını ortaya koymaları gerektiği halde durum böyle olmamıştır. Hatta erken dönemlerinden itibaren Karaîlik ile Rabbanî Yahudilik arasındaki farkın inançtan daha çok sosyolojik boyutta olduğu ve cemaatsel kaygıların bu topluluğu sonradan inançta bazı cüzi farklılaşmaya götürdüğü söylenebilir. Şöyle ki erken dönemlerinde Karaîlerin Rabbanî Yahudilerden tek farkı din adamlarının otoritesini reddetme olmuştur. Muhaliflerince ve aynı zamanda bazı Karaî din bilginleri[244] tarafından Sadukîlerin devamı olduklarını iddia edildiği halde Karaî inanç esaslarında özellikle ahiret hayatına ilişkin detaylı betimlemeler bu iddiamızı destekler görünmektedir. Çünkü Karaî din bilginlerinin, bu akımın inanç esaslarını belirlemek yerine, hayatın normal akışı içerisinde kendilerinin neye inandıklarına ilişkin açıklamalarda bulunmaları, bu akımın inançta ayrılık iddiasıyla ortaya çıkmadığını gösterir. Nitekim IX. yüzyıl gibi, Karaîlik için oldukça erken sayılabilecek bir dönemde, Karaî inanç sisteminde ahiret ve haşr inancının da yer almış olması onların Rabbanî Yahudilikle aynı inancı paylaştıklarını gösterir. Ayrıca inanç ilkelerinin net ve açık olmaktan daha ziyade felsefi düşüncelere ve çıkarımlara benzerlik arz etmesi Karaîliğin bir inanç sistemi olmaktan ziyade bir fikir akımı olduğunu akla getirmektedir. Özetle, yukarıda sayılan önermeler, Karaîliğin bir inanç olmaktan ziyade sosyolojik bir farklılaşmanın inançsal dışavurumu olduğunu düşündürtmektedir.

Ayrılıkçı akımların kopmuş olduğu bünyeden tamamen farklılaşması her zaman mümkün olmamaktadır. Ayrılıkçı akımların ayrıldıkları bünye ile gerek teolojik gerek teamüller noktasında çeşitli benzerlikler taşıması kaçınılmazdır. Başlangıçta heretik bir Yahudi mezhebi görünümünde olan Hıristiyanlık benimsediği esrarengiz bir monoteizm ile güçlü bir Yahudi etkisini göstermektedir. Hıristiyanlık'ta XVI. yüzyılda reform hareketleri sonucu ortaya çıkmış olan Protestanlık, Katolik kilisesinin otoritesini tanımamakla birlikte farklı bir teslis anlayışı geliştirmemiştir. Aynı şekilde Yahudi ayrılıkçı grupları içerisinde yer alan Karaîlik de ana gövdeden miras aldığı inanç sistemini içinde bulunduğu zaman ve koşulların sağladığı veriler

[243] Yahudilikte din anlayışı ve inanç esaslarıyla ilgili bkz. Adam, Baki, "Yahudilikte Din Kavramı ve Din Anlayışı", s. 131-134
[244] Yusuf el-Basir (XI: yüzyıl Karaî din bilgini)

doğrultusunda zenginleştirmiştir. Nitekim Karaîlik, Mu'tezile etkisinde kaldığı ilk dönemlerde teolojisini Mu'tezilî kavramlar ve inançlar açısından temellendirirken Bizans Döneminde Aristocu ve Rabbanî düşünceyi esas alarak temellendirmiştir. Her ne kadar Karaîlik çeşitli grup ve felsefî ekollerin etkisinde kalsa da bunları Yahudilikten aldığı temel inançları açıklamada kullanmıştır.

1. İnanç Esaslarının Teşekkülü

Karaîlikte inanç esasları diyebileceğimiz çeşitli dogmalar, IX. yüzyılda yaşamış olan Daniel Kumisî'ye atfedilen bir risalede dile getirilmektedir. Her ne kadar risalenin ona aidiyeti hala tartışmalı olsa da, inanç esasları olarak öne sürülen ilkeler bizzat onun inanç esasları diye belirttiği şeyler olmayıp risalenin genel muhtevasında dile getirilmiştir ve konu üzerine çalışanlar tarafından çıkartılmıştır.[245] Eserinde belli ilkeleri zikredip bunların inanç esasları olduğunu net bir şekilde beyan eden ilk kişi ise XII. yüzyılda yaşamış olan Yehuda Hadassi'dir.[246] Daha sonra XIV. yüzyılda yaşamış olan İsrael ben Samuel el-Mağribî yeni bir inanç esası listesi ortaya koymuş, fakat Yahudiliğin temel ilkesi sayılan Mesih inancına politik nedenlerden dolayı yer vermemiştir.[247] XVI. yüzyılda yaşamış olan Eliyahu ben Musa Başyazı ise sistematik ve kapsayıcı bir inanç esasları ortaya koymuş ve bu ilkeleri kabul etmeyenlerin dinden çıkmış sayılacağını iddia eden ilk kişi olmuştur.[248] Bu nedenle Başyazı'yı mezhepsel inanç esaslarını oluşturan ilk kişi olarak değerlendirmek mümkündür.

Daniel Kumisî'ye atfedilen risalede Karaîlik'te ilk defa Kelam düşüncesine ait izler ve bir takım dogmatik inançlar yer almaktadır. Araştırmacılar bu risaleden yedi ilke çıkarmışlardır. Bu ilkeler yaratılış, Tanrı, insan ve sorumluluğu, ahiret, kutsal metin sonuncusu ise Tanrının evrene müdahelesiyle ilgilidir. Kumusî bu ilkeleri desteklemek için kutsal metinlere atıflar yapmıştır. Bu dogmaların ilki Tanrı'nın birliği ve onun kâinatı yoktan var ettiğinin kabul edilmesidir. Kumisî'ye göre belirli sona ve arazlara sahip olan şeyler yaratılmıştır neticede bu onların ebedi olmadığını

[245] Haggai Ben Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics", *Karaite Judaism*, s. 342.
[246] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s. 160.
[247] İnanç esasları ile ilgili olarak bkz. Ernest Mainz, 'The Credo of a Fourteenth Century Karaite', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, C. 22, (1953), s. 55-63.
[248] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 99, 16. Dipnot.

göstermektedir. Her şey yok olmaya mahkûmdur.[249] İkinci prensip Tanrı'nın bir olduğu ve iki karşıt ilahî gücün olmadığıdır. O yegâne yaratıcıdır.[250] Üçüncü prensip insanın akıl, seçim ve konuşma özelliklerine sahip olmasından ötürü Tanrı'nın yaratmış olduğu diğer varlıklardan farklı olduğunu dile getirmektedir. Kumisî, insanın bu özelliklere sahip olmasının ayrıca onun yargılanacağına delil olarak göstermektedir. Dördüncü prensip insan aklının kendisini yaratan ve onu hesap vermeye çağıracak birisinin olduğunu göstermektedir. Beşinci prensibe göre ise bu dünyada cezanın varlığı bundan sonraki hayatta nihai bir cezanın olduğunu göstermektedir[251] Doğrulara ebedi bir ödül vardır. Gelecek âlemdeki nihai ödül ve ceza hem bedene hem de ruha uygulanacaktır.[252] Bedenen diriliş vardır.[253] Altıncı prensip Tanrı'nın kendi yasasını İsrail halkına verdiği, Musa'nın onu Tanrı'nın iradesi ve emri gereği yazdığı ve sadece yazılı yasanın bağlayıcı olduğu ile ilgilidir.[254] Yedinci prensip mucizelerin melekler veya insanlar tarafından değil doğrudan Tanrı tarafından yapıldığını belirtmektedir.[255]

Yehuda Hadassi *Eşkol ha-Kofer* adlı eserinde net olarak inanç esaslarından bahseden ilk kişidir. Hadassi bu ilkeleri "*işurim*" olarak adlandırmaktadır. Rabbanî Yahudilerin temsilcisi İbn Meymun'dan önce sistemli bir inanç esaslarından bahsetmesi hasebiyle, belki de Hadassi'nin İbn Meymun'a etki ettiği düşünülebilir. Hadassi yeni bir ilke ileri sürmemiş, sadece var olan dağınık ilkeleri bir araya getirmiştir. Nitekim kendisi de bu ilkeleri seleflerinden aldığını belirtmektedir. O, bu

---

[249] Mezmurlar, 119: 90-91. "*Bağlılığın kuşaktan kuşağa sürüyor. Kurduğun yeryüzü sapasağlam duruyor. Bugün ilkelerin uyarınca ayakta duran her şey Sana kulluk ediyor."*

[250] Mezmurlar,136:4 "*Büyük harikalar yapan tek varlığa, Sevgisi sonsuzdur*." Yeşeya, 44: 24 '*Sizi fidyeyle kurtaran, Size rahimde biçim veren RAB diyor ki: "Her şeyi yaratan, Gökleri yalnız başına geren, Yeryüzünü tek başına sere…'.*

[251] Yeşeya, 65: 6 "*Bakın, yanıt önümde yazılı duruyor. Susmayacak, suçlarının karşılığını vereceğim. Onların da atalarının da suçlarının cezasını Başlarına getireceğim" diyor RAB.'* Özdeyişler, 3: 16 '*Sağ elinde uzun ömür,*
Sol elinde servet ve onur vardır.' Özdeyişler, 17: 5 '*Yoksulla alay eden, onu yaratanı hor görür. Felakete sevinen cezasız kalmaz'*

[252] Çıkış, 21: 24 '*Ama başka bir zarar varsa, cana karşılık can, göze karşılık göz, dişe karşılık diş, ele karşılık el, ayağa karşılık ayak, yanığa karşılık yanık, yaraya karşılık yara, bereye karşılık bere ödenecektir.'*

[253] Yeşeya, 26: 19 '*Ama senin ölülerin yaşayacak, Bedenleri dirilecek. Ey sizler, toprak altında yatanlar, Uyanın, ezgiler söyleyin. Çünkü senin çiyin sabah çiyine benzer, Toprak ölülerini yaşama kavuşturacak'*.

[254] Tesniye, 33: 4 *'Yakup'un topluluğuna miras olarak, Musa bize Yasa'yı verdi.'* , 29: 29 '"*Gizlilik Tanrımız RAB'be özgüdür. Ama bu yasanın bütün sözlerine uymamız için açığa çıkarılanlar sonsuza dek bize ve çocuklarımıza aittir."* 4: 5 *"İşte, Tanrım RAB'bin buyruğu uyarınca size kurallar, ilkeler verdim. Öyle ki, mülk edinmek için gideceğiniz ülkede bunlara uyasınız'*

[255] Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics", *Karaite Judaism,* s. 342-344; Nemoy, "Pseudo-Qumisian Sermon", s. 55-66.

ilkeleri *Eşkol ha-Kofer* adlı eserinde dile getirmiştir. Hadassi bu eserini her biri on emre karşılık gelecek şekilde on bölüm halinde düzenlemiştir.[256] İnanç esaslarını da muhtemelen on emri esas alarak on madde halinde belirlemiştir. Bu formülasyonda yer alan ilkeler şunlardır: (1) Yaratıcının varlığı, (2) Yaratıcının ezeli, ebedi ve tek olduğu, (3) Âlem'in yaratılmışlığı, (4) Musa'nın ve diğer peygamberlerin peygamberliği, (5) Tevrat'ın gerçekliği, (6) İbranice bilmenin gerekliliği, (7) Kudüs'teki Mabet'in şanı yüce olan Tanrı'nın makamı olması (8) Ölülerin dirilişi, (9) Hesap ve mizan (10) Mükâfat ve ceza.[257]

İnanç esaslarıyla ilgili bir başka liste, XVI. yüzyılda yaşamış olan Eliyahu ben Musa Başyazı tarafından oluşturulmuştur. Başyazı *Adderet Eliyahu* adlı eserinde iman esasları kompoze etmiş ve İbn Meymun gibi bu iman esaslarından birini reddeden kişinin İsrail toplumunun bir parçası sayılmayacağını belirtmiştir.[258] Başyazı'nın kompoze ettiği on iman esası şunlardan oluşmaktadır; (1) Gezegenler ve onlarda yer alan her şey yaratılmıştır, (2) Kendisi yaratılmamış ve ezeli-ebedi olan bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır, (3) Yaratıcının benzeri yoktur ve her bakımdan tektir, (4) O peygamber Musa'yı göndermiştir, (5) Musa aracılığıyla kusursuz olan Yasasını göndermiştir, (6) Yasanın dilini ve yorumunu bilmek inanan bir kişinin görevidir, (7) Tanrı Musa'dan sonra diğer hak peygamberlere de vahyetmiştir, (8) Tanrı bütün insanları yargı gününde diriltecektir, (9) Tanrı herkesin yoluna ve amellerine göre karşılığını verecektir, (10) Tanrı diyaspora halkını terk etmemiştir. Sadece Tanrı'nın cezasını çekmektedirler ve onlar her gün Kral Davud'un soyundan olan Mesih tarafından kurtarılmayı ümit etmelidir.[259]

2. İnanç Esaslarını Oluşturan İlkeler

2.1.Tanrı İnancı

2.1.1. Tanrı'nın Varlığı ve Birliği

Karaîliğin ana gövde Yahudilikten kopuşunun dayanak noktası Kutsal Kitap anlayışı olduğundan Tanrı anlayışı pek de farklı bir tablo çizmez. Bundan dolayı Karaîlik ana gövdeden miras aldığı Tanrı anlayışını içinde bulunduğu zaman ve

[256] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s. 132.
[257] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 51.
[258] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 99, 26. Dipnot.
[259] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 250; W. H. Rule, History of The Karaite Jews, London: Longsman, Green, 1870, s. 128-129.

koşulların sağladığı olanaklar doğrultusunda zenginleştirmiştir. Bu mezhep, İslamî bir muhitte neşet ettiğinden dolayı sahip olduğu Tanrı anlayışını bu çerçevede şekillendirmiş ve teolojilerindeki temel kavramları bu doğrultuda yorumlama yoluna gitmiştir. Karaîliğin, Mu'tezile teolojisi etkisinde geliştiği klasik dönemde (klasik dönemdeki kadar etkili olmasa da sonraki dönemlerde de etkisini sürdürecektir.) Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili açıklamalar Kelam ilminin etkisi altında kalmıştır. Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak Karaîlerin kullandığı hudûs delili genel kabule göre ilk defa Mu'tezile tarafından ortaya konmuştur.[260] Hudûs delili yaratılıştan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmaktadır. Bundan dolayı Kelam eserlerinde yaratılış bahisleri Tanrı ile ilgili bahislerden önce yer almaktadır.[261] Nitekim bu dönem Karaî din bilginleri de Tanrı'nın varlığı ile ilgili açıklamalarını bu metodu esas alarak inşa etmişlerdir. Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönteminin yanı sıra birliği ile ilgili olarak da *Temânu*[262] delilini kullanmışlardır.

IX. yüzyılın sonu ve X. yüzyılın başında yaşamış ve Teşekkül dönemi ile Klasik dönem arasında geçiş aşamasını tamsil eden Daniel Kumisî'nin Tanrı ve âlem ile ilgili açıklamaları Mu'tezile ve Kelam teolojisi ile yakından ilişkilidir. Bu doğrultuda ilk olarak tabii âlemin yaratılmış olduğu meselesini ele almıştır. Kumisî, maddi âlemde bulunan her şeyin potansiyel olarak belirli bir limite sahip olduğunu bundan dolayı ebedi olmayacağını belirtmiştir. Kumisî, tabiatın yaratılış meselesini ele aldıktan sonra Tanrı ile ilgili meselelere yönelmiştir. Kelam ilminin yöntemi doğrultusunda Tanrı'nın bir ve yegâne yaratıcı olduğunu vurgulayarak Tanrı'yı öncelikli olarak yaratılış üzerinden tanımlamıştır. Tanrı'nın birliği konusunda Kumisî, kelamcıların kullandığı temânu delilini kullanmakta ve Tanrı'nın bir olduğunu vurgulamaktadır.[263]

Mu'tezile etkisinin doruk noktaya ulaştığı Klasik dönemde de Karaî din bilginleri Kelam ilminde Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullanılan metodu kullanmışlardır. Klasik dönemin en önemli Karaî din bilgini olan Yusuf el-Basir Tanrı'nın varlığının fizikî âlemin yaratılmış olması ile bilinebileceğini belirtmiştir. el-Basir argümanını, özelde insanın genelde tüm boyutuyla varlık âleminin kendisi ve

[260] Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, s. 305.
[261] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 25; s: 197.
[262] İki karşıt gücün var olması halinde ortaya çıkacak olan kaôs prensibi şeklinde tanımlanan bir Kelam delilidir.
[263] Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics", *Karaite Judaism*, s. 342.

varoluş sahasına geçişi arasındaki ilişkide herhangi bir yetkinliğe sahip olmaması bağlamında ele almaktadır. Varlıkların zamanın belli bir periyodundaki yokluğu varsayımı ve bunların varlık sahasına geçişteki yetkinsizliği el-Basir'i bir yaratıcının var olması gerektiği sonucuna götürmüştür.[264] Klasik dönemin bir diğer Karaî din bilgini olan Yeşua ben Yehuda'da el-Basir gibi Tanrı'nın varlığı bilgisine yaratılış aracılığıyla ulaşılabileceğini savunmaktadır.[265]

Karaîlik'in merkezinin XII. yüzyıldan itibaren Bizans topraklarına kayması Karaî dini linteratürüne yansıyacak bir takım etkileri de beraberinde getirmiştir. Hıristiyan kültürünün egemen olduğu bu topraklarda Karaîliğin teolojisi Aristocu felsefeye yaklaşmıştır. Bunun yanısıra Rabbanî Yahudilik ile de yakınlaşmaya başlayan Karaîlik özellikle İbn Meymun'un fikirlerinden etkilenmiştir.

Klasik dönem ile Bizans Karaîliği arasında geçiş noktasında bulunan Hadassi teolojik ve felsefi fikirlerinde Klasik Karaî geleneğinden zaman zaman farklı fikirler beyan etse de büyük ölçüde bu geleneğe bağlı kalmıştır. Böylece Hadassi, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda Klasik dönem metodunu kullanmaktadır. Hadassi'nin on prensip halinde belirlediği inanç esaslarından beşincisinde Tanrı, öncelikle Yaratıcı olarak tanımlanmaktadır. Hadassi'ye göre Tanrı'nın varlığı bilgisine âlemin yaratılmış olduğu gerçeğinden ulaşılmaktadır. Sonradan var edilen şeylerin bir yaratıcısı olması gerektiğini savunan Hadassi bu durumun teselsüle yol açmaması için zorunlu olarak yaratılmamış olan bir yaratıcının var olması gerektiğini belirtmiştir.[266]

Karaîliğin bu döneminde Klasik Karaî anlayışından kopuşun ilk sinyalini Harun ben Yusuf vermiştir. O Tanrı'nın varlığı konusunda Aristocu fikirlerden etkilenen İbn Meymun'un delillerini kullanmıştır. Harun ben Yusuf dünyanın yaratılmış olduğunu kabul etmekle birlikte Tanrı'nın varlığını klasik Karaîlikte kullanılan metodu değilde, İbn Meymun'un Tanrı'nın varlığını âlemin kadim olmasına dayalı argümanının modifiye edilmiş bir şeklini ve onun kullandığı diğer argümanları kullanarak ispat etme yoluna gitmiştir.[267] Harun ben Yusuf, her ne kadar klasik Karaî geleneğinden kopuşu temsil eden bir isim olsa da Tanrı'nın birliğini kanıtlamak için klasik Karaî argûmanını kullanmıştır. Harun ben Yusuf, Şema'nın[268]

[264] Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York: Atheneum, 1969, s. 49.
[265] Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, s. 56.
[266] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 43-44.
[267] Lasker, "Byzantine Karaîte Thought", *Karaite Judaism*, s. 510.
[268] Tesniye 6: 4 "Kulak ver, ey İsrail! Yahve Tanrımız'dır, O tektir."

Tanrı'nın bir olduğuna inanmayı emretmediğini iddia ettikten sonra Yusuf el-Basir'den alıntılar yaparak Tanrı'nın birliğinin rasyonel delillerle kanıtlanabileceğini belirtmekte ve bağlamda Harun ben Yusuf temânu' deliline dayalı olarak Tanrı'nın birliğinin kanıtını sunmaktadır.[269]

Klasik Karaî düşüncesine karşı muhafazakâr bir tutuma sahip olmakla birlikte İbn Meymuncu fikirlerden de etkilenmiş olan XIV. yüzyıl Karaî din bilginlerinden Harun ben Eliyahu da Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunda çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. *Ets Hayyim (Hayat Ağacı)* adlı felsefî bir eser kaleme almış olan Harun ben Eliyahu Klasik Karaî düşüncesi ile Bizans'ta karşılaştığı bu yeni düşünceleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Çoğu yerde geleneksel Karaî düşüncesini savunurken bunların doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili bir yargıya varmamış sadece kullanılan bu yöntemlerin akli metotlara dayandığını göstermeye çalışmıştır. Harun ben Eliyahu'nun Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak kullandığı delile gelince o da geleneksel Karaî düşüncesine uygun olarak Tanrı'nın varlığının yaratılış üzerinden kanıtlanması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığı kanıtlanırken yaratılışın kendisi aracılığıyla gerçekleştiği süreç pek de önemli değildir. Bu yaratılış süreci atomistik bir argümana dayalı olabileceği gibi felsefecilerin kullanmış olduğu madde ve forma dayalı bir argûman da olabilir. Asıl gözden kaçırılmaması gereken durum her iki durumda da yaratılışın ex nihilodan ve zaman içerisinde olmuş olaması gerektiğidir.[270] Harun ben Eliyahu her ne kadar atomistik teori ve madde-forma daylı olarak belirtilen argûmanları eş değer gibi görsede o yaratılışın madde ve form argûmanına dayalı olarak açıklamıştır.[271] Harun ben Eliyahu Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak kanıtlanması gerektiğini belirttiği halde bunun gelenek ile de desteklenebileceğini savunmuştur.[272] Harun ben Eliyahu'ya göre İbrani atalarından Hz. İbrahim Tanrı'nın varlığını rasyonel deliller aracılığıyla fark etmiş ve bu inancı kendisinden sonrakilere aktarmıştır. Ayrıca Harun ben Eliyahu, Tevrat'ın da Tanrı'nın varlığını ve birliğini öğrettiğini belirtmiştir.[273]

Harun ben Eliyah'ın Tanrı'nın birliğini kanıtlamaya yönelik argümanları ise Aristocu ve Kelam delillerinin bir karışımından meydana gelmektedir. Eğer Tanrı

[269] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 65.
[270] Husik, *A History of Mediaeval Jewish philosophy*, s. 367-368.
[271] Lasker, "Byzantine Karaîte Thought", *Karaite Judaism*, s. 513.
[272] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 82-83.
[273] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 70.

zorunlu bir varlık ise onun birleşik olmaması gerekmektedir. Çünkü bileşim bir öncül nedeni var sayar bu ise zorunlu varlığın doğası ile uyuşmamaktadır. Dahası iki zorunlu varlık olamaz, çünkü iki varlık bir birinden ayırt edilebileceği için onlardan hiç birisinin tekliği mutlak anlamda basit olamaz. Zorunlu varlık mutlak bir biçimde basit olduğundan dolayı tek bir Tanrı vardır. Buna ek olarak Harun ben Eliyahu Tanrı'nın tekliğine yönelik olarak Kelamdan da deliller getirmektedir. Bu deliller Harun'un selefleri tarafından da kullanılan temânu' delillidir. Bu delile göre iki tanrı tam olarak benzer olamaz ve bundan dolayı onların her ikisi de tanrı olamaz ve her ikisi de peşi sıra faaliyette bulunamaz.[274]

XV. yüzyıl Karaî din bilginlerinden Eliyahu Başyazı Tanrı'nın varlığı konusunda Klasik Karaî düşüncesinden tamamen kopuşu temsil etmektedir. Başyazı, on prensipten oluşan inanç esaslarından ikincisinde Tanrı'yı yaratılmamış bir yaratıcı olarak ele almıştır. Fakat Eliyahu Başyazı klasik kelam argûmanında olduğu gibi Tanrı'nın varlığını yaratılış varsayımı üzerinden ele almamış bunun yerine İbn Meymun Aristoculuğunun delillerini kullanmaştır.[275] İbn Meymun Tanrı'nın varlığının yaratılış kuramı üzerinden kanıtlanmasının sakıncalı olduğu zira bu kuramın çürütülmesi halinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili prensibin de tehlikeye düşeceğini belirtmiştir. Ona göre bizim kozmoloji bilgimizden bağımsız olarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerekmekteydi.[276] Başyazı da İbn Meymuncu bu prensibi benimseyerek Tanrı'nın varlığını yaratılış kuramı üzerinden kanıtlamamıştır. Bundan dolayı Tanrı âlemi yoktan (ex nihilo) yaratan değil ilk maddeye formunu veren olarak tanımlanmıştır.[277] Başyazı'nın Tanrı'nın varlığını kanıtladığı bir diğer delil de zorunlu ve mümkün varlık ayrımına dayanmaktadır.[278]

2.1.2. Tanrı'nın Sıfatları

Mu'tezile mezhebi İslam dininin temel ilkelerini beş esas[279] altında ele almıştır. Onlar bir kişinin Mu'tezili sayılabilmesi için bu beş esasın tamamen kabul

[274] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 85-86.
[275] Lasker, "Byzantine Karaîte Thought", *Karaite Judaism*, s.522.
[276] Husik, *A History of Mediaeval Jewish philosophy*, s. 369.
[277] Lasker, "Byzantine Karaîte Thought", *Karaite Judaism*, s.522.
[278] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 103.
[279] 1. Tevhit, 2. Adalet, 3. Va'd ve Vaîd, 4. Emru bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker, 5. El-Menzile Beyne'l-Menzile.

edilmesi gerektiğini belirtmektedirler.[280] Onların bu beş prensibinden ilki Tevhit'tir. Tevhit, Tanrı'nın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması gerektiğini belirten bir prensiptir. Mu'tezililerin, Tevhit ilkesini tavizsiz bir şeklide vurgulamaları sıfatlar konusundaki hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Zira Tanrı'nın bir olması ontolojik olarak O'nunla birlikte başka varlıkların kadim olmamasını gerektirmektedir. Bundan dolayı onlar Tanrı'nın sıfatları konusunda tevhide herhangi bir zararın gelmemesi adına çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Onlardan bir kısmı Tanrı'ya kadim sıfatlar nispet edilmesine karşı çıkarken diğer bir kısmı da onları Tanrı'nın zatı ile özdeşleştirmekteydi. Buna göre Tanrı dışarıdan bir bilgi olmaksızın kendi doğası (zat) gereği âlim, ve kendisi dışında bir güç olmaksızın kadirdir. Tanrı'nın sıfatları probleminin çözümüne yönelik diğer bir teori de *Ahval Teorisi'*dir. İlk defa Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) kullandığı bu teori sıfatların ne Tanrı'nın zatının aynısı olduğu ne de onun zatından ayrı bir şey olduğunu ispatlamaya yönelik öne sürülen bir teoridir.[281]

Karaîler, Mu'tezile mezhebi mensupları gibi Tanrı'nın birliğine çok büyük önem atfederler. Onların birçok Müslüman tarihçi tarafından ehlü'l-adl ve't-tevhid olarak adlandırılmaları[282] da bu durumu göstermektedir. Hatta Karaîler, ehlü'l-adl ve't-tevhid anlayışına zıt bir takım fikirlere sahip olanları bu konuda uyarmış ve aksi halde bu çerçeveden çıkabileceklerini belirtmişlerdir.[283] Bundan dolayı sıfatlar konusunda Karaîlerin de Mu'tezile ile aynı yaklaşıma sahip olması şaşırtıcı bir durum değildir. Nitekim Mu'tezile teolojisinin etkisinin açık bir şekilde görüldüğü Klasik dönemin en önemli din bilginlerinden olan Yusuf el-Basir de sıfatları Tanrı'nın birliği ile ilişkili görmüş ve Mu'tezile kelamcıları gibi tevhidin bir prensibinin de yaratıcının sıfatlarını tespit etmek olduğunu vurgulamıştır.[284] Yusuf el-Basir de tevhit ilkesine zarar vermemek için Tanrı'nın güç, ilim ve kudret aracılığıyla değil zatıyla kadir, âlim ve hay olduğu şeklindeki Mu'tezile Kelamındaki formülasyonu kullanmıştır.[285] el-Basir aynı şekilde Tanrı'nın yaratıcı olmasından yola çıkarak kadir, âlim, hayat sahibi, var olan ve sonsuz olmak üzere beş temel sıfata sahip olması gerektiğini belirtmiştir.

[280] Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyat, el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid = Kitabü'l-İntisar, Albert Nasri Nader (çev. Fransızca), Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957, s. 126-127.
[281] İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, 2006, s. 395-396.
[282] Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, s. 332-333; Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s. 112-113.
[283] W. Madelung ve S. Scmidtke, *Rational Theology in Interfaith Comminication*, s. 37.
[284] D. Cohn-Sherbok, *Medieval Jewish Philosophy*, London: Curzon Press, 1996, s. 50.
[285] Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, s. 51-52.

el-Basir belirli aktivitelerin gerekli sıfatların mevcudiyetini gerektirdiği prensibinden hareketle bu sıfatları belirlemiştir. el-Basir ayrıca Mu'tezile tarafından geliştirilen Ahval teorisinin bir varyasyonunu da kabul etmektedir. Ayrıca el-Basir, Tanrı'nın algısı meselesi ile de ilgilenmekte ve Tanrı'nın algı sahibi olduğu fakat bu algılamanın organlar vasıtasıyla olmadığını belirtmektedir.[286] Tanrısal iradeye gelince el-Basir, iradenin Tanrı'nın zatından kaynaklanmaması gerektiğini fakat O'nun iradesine etki eden haricî bir etkiyi de kabul etmemektedir.[287] el-Basir bu problemi çözmek için Tanrı'nın herhangi bir öznede bulunmayan kendisinin yarattığı bir irade ile eylemde bulunduğunu belirtmiştir.[288]

Bizans dönemi Karaîlerinden Yehuda Hadassi de Tanrı'nın sıfatları'nın onun fiillerinden çıkarılması gerektiği konusunda seleflerinden Yusuf el-Basir ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Örneğin Tanrı'nın var oluş sıfatı onun âlemi yaratması ve yenilemesi ile yarattığı şeylerin eşsizliğinden yola çıkarak bulunabileceğini savunmaktadır.[289] Hadassi Tanrı'nın sıfatlarına dair teorisi Mu'tezile kelamının etkisi altındadır ve bir yerde Tanrı'nın on sıfatını kaydetmekte ve onları açıklamaktadır. Bu sıfatlar şunlardır: (1) Başkasına muhtaç olmayan; (2) Ezeli; (3) Bir; (4) Âlim; (5) Kadir; (6) Sonsuz Hayat Sahibi; (7) Ezeli ve Ebedi Varlık Sahipi; (8) İlklerin İlki; (9) Maddi olmayan; (10) Bütün Fiillerinde Doğru olan. Bununla birlikte o bu çoklu sıfatlar yerine, genellikle, önceden varolan (preexistent), bir, kudret sahibi, her şeyi bilen ve hayat sahibi şeklinde standart Karaî sıfatları ile yetinmektedir. Hadassi ayrıca bu sıfatların zati sıfatlar (essential attribute) değil bi zatihi sıfatlar (in virtue of himself) olduğunu vurgulamaktadır. Hadassi ayrıca Tanrı'nın sıfatları ile diğer yaratıkların sıfatları arasındaki ayırımın gözetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Örneğin Tanrı'nın âlim olduğunu söyleyen kişi ilahi bilgi ile yaratılmış olanların bilgisini birbirinden ayırt etmesi gerekmektedir. Tanrı ve diğer yaratıkların bilgisi arasındaki farklılık bilgiye sahiplilik açısından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan veya melek bilgiye sahip olur fakat Tanrı hakkında konuşurken bilgiden ari olduğu herhangi bir mevcut bir an bulunmadığından bilgiye sahiptir denmez. Bundan dolayı

[286] Lasker, *From Judah Hdassi to Elijah Bashyatchi*, s. 35.
[287] İradenin Tanrı'nın zatından kaynaklandığını söylemek âlemin kadim olması gerektiği sonucuna götürür. âlemin ex nihilodan yaratıldığını düşünen Klasik dönem Karaî din bilginleri bunu önlemek için irade ile ilgili meselede bu yaklaşımı tercih etmişlerdir.
[288] Husik, *A History of Mediaeval Jewish philosophy*, s. 50.
[289] Akhiezer, "Byzantine Karaism in The Eleventh to Fifteenth Centuries", in Jews in Byzantium, s. 729.

rasyonalistler onu bizatihi bilen olarak isimlendirirler. İnsanlar ve melekler açısından bilgi bilenden ayrı bir şeydir fakat bilgi Tanrı'dan ayrı değildir.[290]

Hadassi Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak Tanrı'nın eşsiz olduğu, benzerinin olmadığını, zatıyla güçlü, bilgili, var ve yaşadığını ifade etmektedir. Tanrı'nın zati tekliği ile ilgili olarak Hadassi Tanrı'nın yaratılmış olanlara benzemediğini belirtmektedir. Zira ona göre Tanrı herhangi bir şekle, miktara ve sınıra sahip değildir. Tanrı antropomorfizmden tamamen uzaktır. Fakat Tevrat'ta yer alan çeşitli antropomorfik ifadelerin olduğunu bilen Hadassi bu ifadelerin aslında Tanrı'yı insanın algı sahasına yaklaştırmak için verildiğini savunmaktadır. Bundan dolayı '*Tanrı'yı gördüm*'[291] gibi pasuklar mecazî ifadeler olarak anlaşılmalıdır. Tanrı'nın herhangi bir görüntüye sahip olmadığını ifade eden pasukların literal olarak anlaşılması gerektiğini belirtirken Tanrı'nın herhangi bir görüntüye sahip olduğunu ima eden pasukların ise mecazî olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bundan dolayı Hadassi Tanrı'nın gelecek âlemde görüleceğini iddia eden Eş'ariyye'nin[292] aksine Mu'tezililer ve Yusuf el-Basir gibi Tanrı'nın görülemeyeceğini kabul etmektedir.[293]

Bizans dönemi Karaî din bilginlerini teolojik olarak etkileyen İbn Meymun sıfatlar konusunda da benzer etkiye sahiptir. İbn Meymun'un sıfatlar konusunda yaklaşımı selbî yani negatif teoloji olarak isimlendirilir. Buna göre Tanrı hakkındaki pozitif ifadeler negatif olarak anlaşılmalıdır. Örneğin 'Tanrı kadimdir' denildiğinde kastedilen şey O'nun var olmasına başka bir sebebin etki etmediğinin anlaşılması gerektiğidir. Aynı şekilde Tanrı kadirdir denildiğinde onun aciz olmadığı kastedilmektedir. Kısacası İbn Meymun'a göre Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın sıfatları söz konusu olduğunda bunlar fiili olarak veyahut zatı kastediliyorsa selbi olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.[294] Bizans dönemi Karaî din bilginlerinden Harun ben Yusuf Tanrı'nın sıfatları konusunda geleneksel anlayıştan uzaklaşarak İbn Meymun'un bu konudaki görüşlerine yaklaşmıştır. Harun ben Yusuf Karaî kelamcıların Tanrı'nın sıfatları hakkındaki hayat sahibi olduğu fakat bunun harici bir hayat ile olmadığı şeklindeki tabirlerini eleştirmiş ve duyuları Karaî kelamcılarının yaptığı gibi ilahi sıfatlar olarak kabul etmemiştir. Harun ben Yusuf meselenin zor

[290] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 51.
[291] I. Krallar 22: 19.
[292] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) tarafından kurulan kelmm ekolüdür.
[293] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 49-51.
[294] Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007, s. 103-104.

anlaşılan bir karaktere sahip olmasından dolayı İbn Meymun ve kelamcıların görüşleri arasında açıkça bir ayırım yapmasa da sıfatlar konusunda İbn Meymun'un görüşlerine yakın olduğu söylenebilir.[295]

Tanrı'nın sıfatları meselesini ele alan bir diğer Karaî din bilgini ise geleneksel Karaî düşüncesine karşı muhafazakâr tutumuyla bilinen Harun ben Eliyahu'dur. Harun ben Eliyahu sıfatlar konusunda büyük ölçüde Karaî kelam düşüncesiyle uyuşmakla birlikte ayrıntı da onun İbn Meymun'un tanrısal sıfatlarla ilgili teolojisine yaklaştığı görülmektedir. Harun ben Eliyahu, Tanrı'nın güç, ilim, hayat, lütuf ve varlık olmak üzere beş pozitif sıfatı olduğunu kabul etmektedir. Harun ben Eliyahu bu sıfatların Tanrı'nın zatına eklenmiş şeyler olmadığını fakat dahası bunların onun eylemlerini ifade eden kelimelerin çeşitliliğinden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre zati sıfatlar Tanrı'nın zatına göndermede bulunan çeşitli referanslardır.[296] Harun ben Eliyahu bu teorisini İbn Meymun'un ateşin zatı tek olmasına rağmen görünüşte farklı ve zıt aktiviteleri ile Tanrı'nın tek ve zatının mutlak basit olmasına rağmen farklı eylemlerde bulunması arasındaki kurduğu anolojisini temel alarak açıklamaktadır. Nihai olarak Harun ben Eliyahu pozitif sıfatları İbn Meymun'un fiili sıfatları olarak algılamaktadır. [297]

Harun ben Eliyahu'nun sıfatlar ile ilgili olarak tartıştığı meselelerden birisi de Tanrı'nın iradesi meselesidir. Kelamcılar Tanrı'nın iradesinin ezeli olması halinde beraberinde âlemin de ezeli olması anlayışına yol açacağından dolayı bu fikri kabul etmemişlerdir. Bu irade Tanrı bir obje ve nesne olmadığı için Tanrı'nın bir niteliği olarak kabul edilemezdi. Bununla birlikte bu iradenin harici bir faktörden kaynaklanması durumunda ise Tanrı'ya hariçten bir etkinin olması söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı onlar bu iradenin herhangi bir özneden kaynaklanmayan bir irade olduğunu ve Tanrı'nın her eylemi ile yeniden yaratıldığını fikrini kabul etmişlerdir. Harun ben Eliyahu ise subject-less teorisinin imkânsız olduğunu çünkü arazın subjesiz olamayacağını belirtmiştir. Daha sonra Harun ben Eliyahu, Tanrı'nın zatı ile irade ettiğini ve bunun âlemin sonsuz olmasını gerektirmediğini belirtmiştir.[298] Tanrı'nın algılaması meselesi ile ilgili olarak , Tanrı'nın algı sahibi olması konusunda klasik dönem Karaîler ile aynı görüştedir. Harun ben Eliyahu Tanrı'nın maddi bir

[295] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 510.
[296] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 516.
[297] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 86.
[298] Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, s. 372.

bedeni olmadığı için onun algılaması organlar vasıtasıyla değildir. Ayrıca Tanrı'nın algılaması O'nda herhangi bir değişikliğe ve çoğulluğa yol açmaz.[299]

XV. yüzyıl Karaî din bilgini Eliyahu Başyazı ise sıfatlar konusunda Harun ben Eliyahu'ya yakın bir yaklaşım içerisindedir. Başyazı, İbn Meymun'un negatif sıfatlarını kabul etmemekle birlikte geleneksel Karaî pozitif sıfatlarını ise İbn Meymun'un fiili sıfatlar şeklinde anlamaktadır.[300]

2.1.3. Tanrısal İnayet

Arapça bir kelime olan 'inâyet' etimolojik olarak 'iyilik, lütuf, ihsan ve kerem' gibi manalara gelmektedir. Ayrıca tedbirli olmak, ihtiyatlı olmak ve dikkat etmek gibi manalara da gelmektedir. Teistik bir kavram olarak ise Tanrı'nın yaratıkları hakkındaki bilgisi, hikmeti, yardımı ve lütfu şeklinde ifade edilmektedir.[301]

İnsanlık Tarihi boyunca farklı şekillerde zuhur etmiş olan kutsalın, insan ve yaşadığı ortam ile olan ilişkisi de bu doğrultuda farklı şekillerde olmuştur. Ateistik bir bakış açısına sahip olanlar kâinatın başıboş olduğu ve gözlemlenen değişim ve dönüşümü de kendi içerisinde barındırdığını iddia etmişlerdir. Nitekim Demokritos tarihte ilk defa var olan şeylerin varlığını Tanrı'dan bağımsız olarak açıklama yoluna gitmiştir. Demokritos'tan etkilenen Epiküros da var olan kötülük ve bozukluğun tanrıların yokluğuna bir delil olarak kullanmış ve insanların tanrılar ile ilgilenmeden yaşamlarına devam etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ateistik görüşün tam karşısında yer alan teist görüş ise başta yaratılış olmak üzere gözlemlenen değişim ve dönüşümün Tanrı tarafından yapıldığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Dinler Tarihçileri tarafından belki de ilk monoteist din olarak görülen Yuhudilik'te de Tanrı ve kâinat özelde de insan arasında var olan ilişki ilk zamanlardan beri canlılığını korumuştur. Hz. İbrahim'i vâad edilmiş topraklara, halkını Mısır'da kölelikten kurtarıp tekrar vâad edilmiş topraklara götüren O'dur. Yahudilik'te Tanrı'nın insanlar ve olaylara olan bu müdahalesi o kadar açıktır ki inayetin varlığından ziyade onun nasıllığı tartışılacaktır.

Ortaçağ Yahudi din bilginlerinden Saadya Gaon, inayeti ödül ve ceza ile ilişkili olarak ele almaktadır. Tanrı, insanlara olan inayetini ödül ve ceza olarak

[299] Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, s. 373.
[300] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 522.
[301] Kasım Turhan, "İnayet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, s. 265.

paylaştırmıştır. Saadya felsefî anlamda ise inayeti tanrısal bilgi çerçevesinde tartışmaktadır. O, Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisini birbirinden ayırt etmektedir. İnsanın bilgisi duyu organlarının aracılığına bağlıyken Tanrı'nın bilgisinin ise onun zatından kaynaklandığını ve değişime kapalı olduğunu belirtmektedir. Tanrısal bilginin mahiyeti ise insanın özgürlüğü problemini gündeme getirmiştir. Saadya, Tanrı'nın bilgisinin olayların oluşuna etki etmediğini ve bunun aksi durumunda herşeyin ezeli olacağını belirterek bu problemi böylece aşmaya çalışmıştır.[302] Ortaçağın bir diğer önemli Yahudi din bilginlerinden olan İbn Meymun ise inayeti ayüstü ve ayaltı âlem bağlamında ele almaktadır. İbn Meymun, inayeti ayüstü âlem ile ilişkili görmüş ayaltı âlemde inayetin türleri kapsadığını insan dışında tikellere olan inayeti ise kabul etmemiştir. İbn Meymun'a göre Tanrı'nın inayeti tek tek fertleri kapsamayıp türlerin devamlılığını sağlamaya yöneliktir. Buna bağlı olarak türler varlıklarını devam ettirirken fertler ise değişim ve dönüşüme mahkûmdur. İbn Meymun, insanı ise akıl yetisine sahip olmasından dolayı farklı olarak değerlendirmekteydi. İnsanın özgür ve eylemlerinden sorumlu bir fail olduğunu bundan dolayı tanrısal gözetim altında ve eylemlerinin bir sonucu olarak ödülü veya cezayı hakedeceğini savunmuştur. Tanrısal gözetimin boyutu ise insanın akli yetisini aktualize etme derecesine bağlı olduğunu belirtmiştir.[303]

VIII. yüzyılda Yahudilik'ten ayrılmış olan Karaî mezhebinin Tanrı'nın inayeti konusundaki yaklaşımı ise tarihsel süreç içerisinde Karaî din bilginleri tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Tanrı'nın inayetinin en önemli göstergesi yaratılıştır. Karaî düşüncesinde -her ne kadar zamana ve zemine göre bu prôsedür de küçük değişiklikler görülse de- Kâinatı ve içindekilerini yaratan Tanrı'dır. Nitekim ilk dönem Karaî din bilgini Benyamin Nihavendî Tanrı'yı dünya ile ilişkili görmeyecek kadar aşkın bir şekilde tasavvur ettiği için yaratılış işlemini Tanrı ile özdeşleştirmemiştir. Ona göre dünyayı yaratan, kalan diğer işleri yapan ve peygamberler gönderen yaratıcı bir melektir. Klasik dönemin en önemli din bilginlerinden biri olan Yusuf el-Basir konuyu yaratılış, Tanrı'nın bilgisi ve insanın özgürlüğü bağlamında ele almaktadır. el-Basir, yaratılışı Tanrı'nın lütfu olarak değerlendirmektedir. Tanrı'nın yaratılışı gerçekleştirmesinden dolayı insanları doğru yola iletmek için peygamberler göndermesini Tanrı'nın bir görevi olduğunu

[302] Gershom Scholem, "Providence", *Encyclopaedia Judaica*, C. 12, Jerusalem: Keter Publishing, 1972, s. 1282.
[303] Husik, *A History of Mediaeval Jewish philosophy*, s. 375-376.

belirtmeketedir. el-Basir, Tanrı tarafından bildirilen emir ve yasakların akıl ile çelişmemesi emirlerin doğru yola rehberlik edici ve yasaklardan koruyucu özellikler göstermesi gerektiğini savunmaktadır. Tanrısal bilgi ve insanın özgürlüğü meselesini ele alırken ise Tanrı'nın herşeyi bildiği fakat Tanrı'nın bu bilgisinin insanın eylemlerinde özgür olmasını engellemediğini vurgulamaktadır. el-Basir insanın bilinç sahibi olmasından dolayı eylemlerini özgür bir şekilde yerine getirdiğinden şüphesi olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca fail ile eylemleri arasında bilen ile bilgi arasında olduğundan daha yakın bir bağ vardır.[304]

Karaîliği Rabbanî düşünceye özelliklede İbn Meymun'un Aristocu fikirlerine yakınlaştıran Harun ben Yusuf ilahi inayet konusunda geleneksel Karaîliğe bağlı kalırken İbn Meymun'un bu konudaki bir takım fikirlerini de benimsemiştir. Tanrı'nın kollektif inayetinin yanında insanlara olan tikel inayetin olduğunu ve bunun Tevrat'ın bir prensibi[305] olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın insana olan inayeti konusunda geleneksel Karaîliğe yakın duran Harun ben Yusuf, Tanrı'nın hayvanlara olan tikel inayetini ise kabul etmemekteydi. Harun ben Yusuf, Tanrı'nın insanlara olan tikel inayetinin becerilere bağlı olduğunu ifade ederken muhtemelen İbn Meymun'un teorisine göndermede bulunuyordu.[306]

Geleneksel Karaî düşüncesine bağlı kalmaya özen gösteren XIV. yüzyıl Karaî din bilgini Harun ben Eliyahu, tanrısal inayet konusunda da aynı tavrını devam ettirmeye çalışmıştır. İlahi inayet konusunu ele alırken bu konunun tanrısal bilgi ile olan ilişkisini vurgulamıştır. Harun ben Eliyahu Tanrı'nın bilgisi ve inayeti arasında herhangi bir ayrımın yapılmasını uygun bulmamaktadır. Ona göre inayet Tanrı'nın bilgisi ile yakından ilişkilidir. Tanrı'nın bilgisini reddetmenin inayeti de reddetmek anlamına geleceğini nitekim filozofların Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğinden hareketle inayeti reddettiklerini belirtmektedir. Harun ben Eliyahu, Tanrı'nın inayetinin önemli şeyleri kapsadığını bununla birlikte önemsiz şeyler ile ilgilenmediği şeklindeki bir iddianın Tanrı'nın adaletsiz olması anlamına geleceği için mümkün görmemiştir. O burdan yola çıkarak Kutsal Kitap'tan alıntılar[307] yapıp Tanrı'nın inayetinin hayvanlar da dâhil tüm fertleri kapsadığını savunmaktadır. Harun ben Eliyahu, İbn Meymun'un inayetin sadece insanları kapsadığı fikrine onun ölüme ve

[304] Husik, *A History of Mediaeval Jewish philosophy*, s. 54-55.
[305] Yaratılış: 24, 42; Çıkış: 33.
[306] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 67.
[307] Mezmurlar 145: 9.

acı çekmeye günahın sebebiyet verdiği şeklindeki yaklaşımından kaynaklandığını belirtmekte ve onun bu kabulünün kurban edilirken acı çeken hayvanları dışarıda bıraktığını eklemektedir. Çünkü İbn Meymun tanrısal inayetin hayvanların fertlerini kapsamadığını balirtmektedir. [308] İbn Meymun, Kutsal Kitap'ın hayvanların hislerinin dikkate alınması gerektiği konusundaki emirlerinin merhamet duygusunun gelişmesi ve zulüm alışkanlığından uzak durmamızı temin etme amacını taşıdığını belirtmektedir. Bu görüşü eleştiren Harun ben Eliyahu, buna karşı engelli doğan bebek ve çocukların acı çekmesi problemini öne sürmekte ve bunun İbn Meymun'un ölüm ve acı çekmenin günahtan kaynaklandığı şeklindeki fikri ile çeliştiğini ifade etmektedir.[309] Harun ben Eliyahu, İbn Meymun'un ödüllendirilmenin entelektüel olarak yetkinleşmeye bağlı olduğu şeklindeki görüşü de reddetmekte ve bunun Kutsal Kitap'ın öğretilerine tamamen ters olduğunu çünkü genel olarak kabul gören görüşe göre suçsuz olarak ölen kişinin gelecek âlemde ödüllendirileceği ifade etmektedir.[310]

Harun ben Eliyahu tanrısal inayetin fertleri kapsadığını kabul ederek büyük ölçüde geleneksel Karaî anlayışını takip etmektedir. Fakat hayvanlar konusunda İbn Meymun'un görüşünü kabul etmemekle birlikte bu konuda benimsediği doktrin de açık değildir. Harun ben Eliyahu acı çeken çocukların, ölümden sonra devam edecek olan entelektül bir bileşime sahip olmasından dolayı onların çektikleri bu acıların karşılığını alacağını belirtmektedir. Bununla birlikte hayvanların, ölümden sonra devam edecek olan entelektüel bir bileşime sahip olmadıklarından dolayı yok olacaklardır. Buradan Harun ben Eliyahu hayatın tanrının bir lütfu olduğu ve onu geri almasında bir adaletsizliğin olmadığı ayrıca kurbanın sadece insan türünün devamlılığının korunması için gerekli olduğunun da hatırlanması gerektiğini belirtmektedir. Fakat hayvanların acı çekmesinin gerçek olduğunu kabul etmesinden dolayı onun bu doktrininde bir belirsizlik yer almaktadır.[311]

XV. yüzyıl Karaî din bilginlerinden Eliyahu ben Musa Başyazı tanrısal inayet hususunda büyük ölçüde İbn Meymun ile uyuşmaktadır. Başyazı'ya göre tanrısal inayet hem insan hem de hayvan türüne kolektif bir şekilde etki etmektedir.[312] Ayrıca

[308] Daniel Frank, "The Religious Philosophy of the Karaîte Aaron ben Elijah", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University: The Department of Near Eastern Languages and Cvilizations, 1991), s. LXXXIX-CII.
[309] Frank, "The Religious Philosophy of the Karaîte Aaron ben Elijah", s. CII-CIII.
[310] Frank, "The Religious Philosophy of the Karaîte Aaron ben Elijah", s. CIV.
[311] Frank, "The Religious Philosophy of the Karaîte Aaron ben Elijah", s. CX-CXI.
[312] Lasker, "Byzantium Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 523.

Başyazı Tanrı'nın bir ve tek olduğunu ve onun sadece biri kavrayabileceğini belirtmekte bundan dolayı Tanrı'nın fertleri bir birinden ayırt edemeyeceğini ve onlar ile tek tek ilişkiye geçemeyeceğini savunmaktadır. İnsanlar ruh sahibi olmaları yönüyle diğer hayvanlardan ayrılırlar. Böylece onlar burçların etkisinden kurtulabilir ve kendi özgür iradelerine göre eylemde bulunabilirler. En mükemmel kişi, yani bilgeliğe ulaşabilen en iyi doğal eğilimlere sahip olan kişi, tanrısal inayete karşı duyarlı olabilir. Başyazı, inayetin esasında kendisini tehlikelerden koruyabilen akıllı insanın bir karakteristiği olduğu ve doğrudan ilahi bir müdahalenin olmadığını belirtmektedir. Başyazı ayrıca ayaltı âlemde eylemlerin burçların etkisi altında olduğundan dolayı adaletin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Bu sebeple iyi ve günahkâr kişinin yargılanması gelecek dünyaya bırakılmıştır. Eger karşılıkları bu dünyada verilseydi gelecek dünyaya ihtiyaç kalmazdı. Bu durum ferdi inayetin olmadığını göstermektedir. Fiziksel olarak ödüllendirme ve cezalandırma bu dünyada sadece kitleleri etkilemektedir. Başyazı, peygamberliği İsrail halkına yönelik tanrısal bir inayet olarak görmektedir. Başyazı, İsrail halkına yönelik olarak hem külli hem de bireysel kaderi tartışmaktadır. Külli kader külli akıl yönünden dünyadaki genel düzene göredir. Bireysel kader külli akıl ile ilişkiye girdiği zaman külli olan bireysel akıla denk gelmektedir. Bununla beraber bu akıl bireysel olarak kalmakta ve diğer özel (private) akıllar ile ilişkiye de geçebilmektedir. Bu diğer özel akıllarla ilişkiye gecen peygamberlerdir. Peygamberliğin amacı tanrısal inayeti İsrail halkıyla buluşturmaktır. Fakat İsrail kendisini bu kötü dünyadan kurtarmak isteyen peygamberleri dinlemediği zaman onlar burçların etkisi altına girecektir.[313] Başyazı, din bilginlerinin olmadığı belirli bir nesil içerisinde inayetin o topluluğu terk edeceğini belirtmiştir. Peygamberi ruh entelektüel ruh olduğundan dolayı, sürgün dönemindeki din bilginlerinin statüsü krallık zamanındaki peygamberlerin statüsü ile aynı düzeydedir. Dahası her neslin liderleri önemli entelektüellerdir. Peygamberi ruh teorik akıl olan entelektüel ruhtur ve teorik akıldan sonra önemli insanların aklı olan pratik akıl gelmektedir. Başyazı cahil kitlelerin din bilginlerinin onlar için yaptığı büyük iyilikleri fark etmediklerini belirtmektedir. Böylece o din bilginlerini küçümseyen toplulukların büyük bir cezaya maruz kalacağı ve bundan dolayı kaderin kalkacağı sonucunu çıkarmaktadır.[314]

[313] Lasker, *From Judah Hadasii to Elijah Bashyatchi*, s. 113-115.
[314] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s.116.

2.1.4. İlahi adalet ve Teodise

Tanrı'ya dair bir diğer önemli mesele ise Tanrı'nın adaleti ve kötülük problemi meselesidir. Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde yeryüzündeki fenomenlerden yararlanan din adamları bir yandan da adil ve iyi olarak niteledikleri Tanrı ile yeryüzündeki kötülük ve adaletsizlikler arasında var olan ilişkiyi açıklama yoluna gitmişlerdir. Karaî mezhebi din bilginleri de kendi kökenlerine nispetle erken sayılabilecek bir dönemden itibaren Tanrı'nın adaleti ve kötülük problemleri ile ilgilenmişlerdir.

Karaî düşüncesinde Mu'tezili Kelamının etkisini ilk defa açık olarak hissettiren Yusuf el-Basir, bazı şartlar altında çekilen ızdırabın kötülük olarak nitelenemeyeceğini belirtmektedir. Buna göre acı çeken kişinin iyiliği, daha büyük bir acıya mani olmak, geçmiş günahlardan dolayı veyahut acı çeken kişinin hedefini ızdırap duymadan gerçekleştiremeyeceği gibi durumlarda duyulan ızdıraplar kötülük olarak nitelendirilemez.[315] el-Basir'in kötülüğün bazı durumlarda kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini belirttiği bu formülasyonda bazı zayıf noktalar da bulunmaktadır. Bunun farkında olan el-Basir yaptığı bu formülasyonun zayıf noktalarını gidermeye çalışmaktadır. Buna göre yaşlıların maruz kaldığı kötülük ve ıstırap daha büyük ıstırapları engellemek olarak açıklanamaz. Böyle bir yaklaşım tanrısal bir kusurun var olduğu gibi bir intiba uyandırabilir. Bundan dolayı el-Basir, bunu gelecek âlem ile ilişkili olarak görmektedir. Çocukların ise geçmişe ait bir günahı olmadığından dolayı onların maruz kaldığı kötülük ve çektiği acıların çocuğun geleceğine yönelik bir tazmin olarak değerlendirmek gerektiğini belirtmektedir. el-Basir Tanrı'nın adil olduğunu belirtip aynı mantığı haksız yere acı çeken hayvanların da bir tür tazmin alacağını tartışmak için de kullanmaktadır.[316]

Klasik dönem Karaî din bilginlerinden ve aynı zamanda Yusuf el-Basir'in öğrencisi Yeşua ben Yehuda kötülük problemi meselesinde hocasının fikirlerini paylaşmaktadır. Yeşua, el-Basir'de olduğu gibi iyi ve kötünün göreceli olmadığını savunmaktadır. Ayrıca Yeşua, Tanrı'nın emir ve yasaklarını iyi ve kötünün yegâne kriteri olarak değerlendirenleri ve Tanrı'nın iyi olanı yapmak zorunda olduğu

[315] Husik, *A History of Mediaeval Jewish philosophy*, s. 54.
[316] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s.36.

görüşünü benimseyenleri eleştirmektedir. Yeşua, duyularımız nasıl beyaz ve siyahı ayırt edebiliyorsa aklımızın da iyi ve kötü olanı bilebileceğini belirtmektedir. [317]

Bizans Karaî din bilginlerinden Yehuda Hadassi kötülük problemi ile yakından ilişkili olan Tanrı'nın adil olduğunu kanıtlamak için insanların kötülüğe başvurma nedenlerini araştırmaktadır. Ona göre insanlar, özel bir ihtiyaçtan, muziplikten veya yaptığı eylemin kötü olduğunun farkında olmaması gibi üç nedenden dolayı kötülük yapmaktadır. Fakat bu nedenlerden hiç biri Tanrı'ya nispet edilemez ve Tanrı hiçbir şeye muhtaç olmadığından dolayı sadece iyi olanı yapar.[318] Teodise konusunda Mu'tezilî düşünceye yakın olan Hadassi, bundan dolayı Tanrı'nın bütün eylemlerinin gerekçeli olduğu ve hastalık, ölüm vb. insanın maruz kaldığı kötülüklere tanrısal bilgi çerçevesinden bakılması gerektiğini savunmaktadır. Böylece Hadassi bu kötülüklerin ister cezalandırma ister imtihan olsun gelecek âlemde ödüllendirileceğini belirtmektedir.[319] Hadassi'nin teodiseye rasyonalist yaklaşımını en iyi ortaya koyan bir diğer mesele Hezekiel'in eşinin ölüm nedeninin[320] açıklamasında yatmaktadır. Hadassi, Tanrı'nın Hezekiel'in eşinin ölümünü onun peygamberliğine bir işaret olarak kullanmasını üç şekilde açıklamaktadır. Buna göre ilk olarak Hezekiel'in eşinin her hal û kârda ölüm vaktinin geldiği bundan dolayı Tanrı onun ölümünü peygamberlik için bir işaret olarak kullandığıdır. İkincisine göre Hezekiel'in eşinin ölüm vakti henüz gelmediği fakat Tanrı onun erken ölmesinin bedelini gelecek âlemde ödülünü arttırarak vereceğidir. Üçüncü olarak ise onun erken ölümünün iyilik olduğudur. Nitekim böylece Mabet'in yıkılmasından ve sürgünden kaynaklanan herhangi bir acı çekmemiştir. Ödül ve cezayı Tanrı'nın hikmetine nisbet etmek tipik bir Mu'tezili yaklaşımdır.[321]

XIV. yüzyıl Karaî din bilgini Harun ben Eliyahu ise kötülüğü eylemlerin kendi doğası ile ilgili bir durum olarak değerlendirmektedir. Ancak Harun ben Eliyahu, iyi ve kötünün gerçek ve yanlış gibi mutlak kavramlar olmadığını, kötülük ve iyiliğe konu olan eylemlerin kültüre ve hizmet ettiği amaca göre değişebileceğini belirtmektedir. Harun ben Eliyahu insanların belirli eylemleri iyi ve kötü olarak nitelendirmelerindeki amacın insan ırkını korumaya yönelik olduğunu, bir diğer

[317] Husik, *A History of Mediaeval Jewish philosophy*, s. 57.
[318] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 52-53.
[319] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 508.
[320] Hezekiel, 24; 15-27.
[321] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 58.

ifadeyle refaha katkıda bulunan bir eylemin iyi fakat bu duruma engel olan eylemin ise kötü olduğunu ifade etmektedir. Harun ben Eliyahu eylemlerin hizmet ettiği amaca göre anlam kazanması ile ilgili olarak da, genelde kötü olarak nitelendirilen bazı eylemlerin iyi bir amaca hizmet etmesi durumunda o eylemin iyi bir karakter kazanacağını savunmaktadır. Örneğin hastanın hayatını kurtarmak için onun ayağını kesen bir doktor iyi bir eylemde bulunmaktadır. Aynı şekilde toplumun düzenini sağlamak için suçluyu hapse atan ya da ölüme mahkûm eden bir hâkimin eylemi de iyi olarak değerlendirilir. Bu örneklerden yola çıkarak Harun ben Eliyahu Tanrı'nın yol açtığı kötülüklere de bu gözle bakılması gerektiğini belirtmektedir. Harun ben Eliyahu insanların kötülüğe başvurmasının istek ve cehaletten kaynaklanan çeşitli motivasyonlara sahip olduğunu, Tanrı'nın ise bu motivasyonlardan beri olduğu için kötülüğe sebep olamayacağını savunmaktadır. Bundan dolayı kötülük sadece görünüştedir. Gerçekte ise kötülük iyi bir amaca hizmet etmekte, daha büyük bir kötülükten korumakta veyahut yapılan bir hatanın cezası olmaktadır.[322]

2.2. Yaratılış

Karaîliğin yaratılış kuramı içinde bulunulan zaman ve coğrafyaya bağlı olarak şekillenmiştir. Klasik dönemde Mu'tezili bir anlayış ile şekillendirilmiş olan teolojik anlayış kendisini yaratılış kuramında da göstermiştir. Özellikle Karaîlerin Tanrı'nın birliğine ve onun dışında ezeli herhangi bir varlık tasavvurundan uzak durmaya çalışmaları tabii âleme olan yaklaşımların da ex nihilo yaratılış kuramını benimsemeye sevk etmiştir. Örneğin Mu'tezile etkisinin belirgin olduğu en erken kelam açıklaması olan Daniel Kumisî'ye atfedilen risalede dikkat çeken en önemli nokta ex nihilo kuramıdır. Daniel Kumisî'ye göre Tanrı âlemi yoktan (לא מדבר /hiçbir şeyden) yaratmıştır.[323] Ayrıca X. yüzyıl Karaî din bilginleri de diğer Yahudi Kelamcılar gibi ex nihilo yaratılış kuramını savunmaktaydı.[324]

Klasik dönem Karaîliğinin yaratılış kuramı atomcu varsayımlara dayanmaktadır. Klasik dönemde özellikle Mu'tezile Kelamının etkisiyle gelişen bu anlayış Karaîliğin ayırt edici özelliklerinden biri olmuştur. Her ne kadar Müslüman Kelamcıların atomculuğunun kökeni bilinmese de Karaî din bilginleri atomculuğu Mu'tezili düşünceden kendi sistemlerine adapte edip yaratılış kuramını atomcu

[322] Frank, "The Religious Philosophy of the Karaîte Aaron ben Elijah", s. LXXXIII-LXXXVII.
[323] Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics", *Karaite Judaism*, s. 342-343.
[324] Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics", *Karaite Judaism*, s. 348.

varsayımlarla açıklamaya çalıştıkları aşikârdır. Ayrıca Karaîler sadece Müslümanlardan atomcu teoriyi değil yaratılış sürecine ilişkin diğer teknik terim ve kavramları da kendi sistemlerinde kullanmışlardır. Klasik dönemin başlarında atomcu teorinin Karaî din bilginleri tarafından sistematik bir tarzda benimsendiğini söylemek zordur. Örneğin Atomcu teoriye imalarda bulunan Kirkisânî'nin bu teorisi tam anlamıyla açık değildir. Kirkisânî, mucizelerin nasıl gerçekleştiği ile ilgili bilgiler verirken atomculuğa ait kavramları kullansa da atomculuğunun tam karakteri bilinmemekle birlikte bu kuramı İslam düşüncesine ilk defa dâhil eden kişi olarak inanılan Mu'tezilî din bilgini Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.850) ile muhtemelen benzerlik göstermeketedir.[325] Yaratılış kuramında atomcu teoriye imada bulunan bir diğer Karaî din bilgini Yefet ben Eli'dir. Yefet ben Eli teoloji konusunda sistematik bir eser kaleme almadığı için onun görüşleri de Kutsal Kitap'a yaptığı yorumlardan çıkarılmaktadır. Yefet atomculuğa ait çeşitli kavramları kullanmakla birlikte atomculuğunun karakteri tam olarak bilinmemektedir. Örneğin Yefet, Kirkisânî'nin asanın yılana çevrilmesi mucizesini açıklarken, asanın yılana dönüşmesini mümkün kılan şeyin arazların değişimi olduğunu belirtmesine karşın o, bunun bir iddia olduğunu ifade ederek bu görüşü onaylamadığını göstermektedir.[326] Bununla birlikte Yefet, meleklerin cisim olduğu ile ilgili bir bahiste arazların bir cisim tarafından taşınmaksızın görülemeyeceğini belirtmektedir.[327] Yefet'in bu tutarsız açıklamalarına karşın onun atomculuğu muhtemelen kendi başına bir niteliği olmayan ve homojen olan atomculuktan ziyade oluşturduğu cismin özelliklerini taşıyan bir atomculuktur.[328]

Bir Kelam teorisi olarak atomculuk teknik anlamıyla ilk olarak Yusuf el-Basir ve öğrencisi Yeşua ben Yehuda tarafından benimsenmiştir. Atomculuk ile ilgili teorilerini doğrudan Müslüman mütekellim Abdulcabbar'dan (ö. 1025/6) almışlardır.[329] Mu'tezili Abdulcabbar yaratılışın dört delil üzerine inşa edildiğini savunmuştur. Bunlardan birincisi cisimde bulunan niteliklerin (araz) birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn olduğudur. İkinci ve üçüncü olarak bu şeylerin (arazların) yaratılmış olduğu ve cismin bu niteliklerden bağımsız olmadığı gibi varlık

[325] Haggai Ben-Shammai, "Studies in Karaite Atomism", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, C. 6, (1985), s. 245-248.
[326] Ben-Shammai, "Studies in Karaite Atomism", s. 249.
[327] D.S. Margoliouth (Ed.), A Commentary on the Book of Daniel by Jephet ibn Ali the Karaite, London: Clerandon Press, 1889, s. 112 (Arapça).
[328] Ben-Shammai, "Studies in Karaite Atomism", s. 254.
[329] Daniel Lasker, "Medieval Karaism and Science", Gad Freudenthal (Ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, (427-475), New York: Cambridge Universty Press, 2011, s. 430.

bakımından onlardan önce de olamayacağıdır. Son olarak ise cisim onlardan bağımsız bir varlığa sahip değilse ve ontolojik olarak onlardan önce de var olamıyorsa zorunlu olarak cisminde yaratılmış olması gerektiği şeklindedir. Abdulcabbar tarafından yaratılış aksiyomları olarak kullanılan bu dört delil Karaî din bilgini Yusuf el-Basir ve öğrencisi Yeşua ben Yehuda tarafından da kullanılmıştır.[330] el-Basir yaratılış aksiyomlarından sonuncusu olan yani yaratılmış olan şeylerden bağımsız olarak var olamayan şeylerin de yaratılmış olduğu aksiyomuna atomcu yaratılış kuramında merkezi bir rol vermektedir. Bazı erken dönem düşünürleri bu delil içerisine bütün arazları dâhil ederken el-Basir sadece bazı öz nitelikleri dahil etmiştir. el-Basir atomun sahip olduğu birleşme, ayrılma, hareket, sükûn ve var olma gibi çeşitli arazları sıralamakta ve bunların atomun zati nitelikleri olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle el-Basir, atomun zati nitelikleri olmaksızın var olmasının imkânsız olduğunu ve bundan dolayı onun zaman içinde yaratıldığını belirtmekte ve bunun sezgisel olarak bilinmesi gereken bir şey olduğunu savunmaktadır. Yeşua ben Yehuda da dünyanın yaratılışı konusunda küçük farklılıklarla birlikte el-Basir ile aynı görüşü paylaşmaktadır.[331] Özetle bu iki Karaî din bilgini dünyanın yaratılışı ile ilgili konudaki görüşleri, atom ve arazları arasındaki ilişkiye dayanmaktadır.

Bizans topraklarında yükselişe geçen Karaîlik yaratılış konusunda yeni yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Seleflerinin ex nihilo, atomcu kuram gibi yaratılışla ilgili sahip olduğu anlayışları Aristotelesçi hilomorfizm[332] ve dört element teorilerine yaklaştırmışlardır. Bununla birlikte Klasik dönemin bu kuramları etkisini Bizans dönemi Karaî din bilginleri üzerinde kaybetmemiştir. Klasik dönem ve Bizans Karaîliği arasındaki geçiş sürecini temsil eden XII. yüzyıl Karaî din bilgini Yehuda Hadassi, dünyanın yaratılışı ile ilgili olarak seleflerinin ex nihilo kuramını kabul ederken onların atomcu anlayışını da Aristocu dört element teorisine yaklaştırmıştır. Buna göre Hadassi ex nihilo kuramını kabul etmekte ve yaratılışın aracısız olarak sözle olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Hadassi ex nihilo kuramı olmaksızın yaratılışın mucizevi bir yönünün olmayacağını da ifade etmektedir. Hadassi yoktan yaratılışı kabul etmeyenlere karşı eşyaların varlıktan yokluğa geçtiğini ve Tanrı'nın aynı

[330] Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", Journal of the American Oriental Society, C. 89, S. 2, (Nisan-Haziran 1969), s. 386-387.
[331] Ben-Shammai, "Studies in Karaite Atomism", s. 270-272.
[332] Aristoteles'indoğa felsefesinin merkezi doktrinidir. Buna göre doğada var olan herşey iki aslî prensipten oluşmaktadır. Bunlardan birisi potansiyel yani ilk madde diğeri ise aktif yani maddi formdur. Madde formsuz form da maddesiz varlık kazanamaz. Varlıkların oluşabilmesi için ikisinin bir arada bulunması gerekmektedir.

şekilde dünyayı yoktan yarattığını belirtmektedir. Hadassi'ye göre ex nihilo kuramının yanlış olması halinde yaratılışın kendisinden başladığı ezeli ve ebedi olan başka bir şeyin var sayılması gerekmektedir. Fakat böyle bir varsayım yoktan yaratılışın mümkün olduğu gösterildiğinden dolayı doğru değildir.[333] Hadassi yaratılış ile ilgili olarak ise seleflerinden aldığı atomcu teoriyi bazı değişiklikler ile kabul etmiştir. Buna göre Hadassi, Tanrı'nın dünyayı yaratmaya başladığı tozlardan bahsederken bunları atom olarak tanımlamakta ve atomları bölünmeyen, kırılmayan, gözle görülmeyen toz parçacıkları gibi şeyler olduğunu ifade ettiği halde bu teoriyi kabul etmemektedir. Hadassi'ye göre atomlar bölünemediğinden dolayı yer kaplayamaz ve yer kaplamayan bir şeyin başka bir şey ile birleşmesi mümkün değildir. Buna ek olarak atomların güç, ıslaklık, soğukluk vb. özelliklere sahip olmadığını belirten Hadassi bundan dolayı bu atomlardan meydana gelen bir şeyin de herhangi bir özellik göstermemesi gerektiğini savunmaktadır. Fakat Hadassi dünyadaki varlıkların çeşitli niteliklere sahip olduğunu ve bundan dolayı, oluş ve varlık gibi atomların sahip olduğu arazlar yerine soğukluk, sıcaklık, ıslaklık ve kuruluk gibi nitelikleri ikame etmiştir.[334]

Yaratılış kuramı ile ilgilenen bir diğer Karaî din bilgini XIII. yüzyılın sonu ve XIV. yüzyılın başlarında yaşamış olan Harun ben Yusuf'tur. Harun ben Yusuf âlemin Tanrı'nın iradesiyle yaratıldığını belirtmekle birlikte, yaratılışın ilk maddeden başladığını savunmaktadır.[335] Harun ben Yusuf yaratılış meselesiyle ilgili olarak atomcu teoriye doğrudan değinmese de bunun yanlış bir görüş olduğunu belirtmektedir. Harun ben Yusuf bu teori yerine cisimlerin dört elementten meydana geldiğini kabul etmektedir.[336] Görüldüğü üzere seleflerinin yaratılış kuramından oldukça farklılaşan Harun ben Yusuf yaratılışı kanıtlama hususunda seleflerinin kullandığı argümanları da çoğu zaman kullanmamaktadır. Nitekim yaratılmış özelliklere sahip olan bir şeyin kendisinin de yaratılmış olduğu şeklindeki dünyanın yaratılışı ile ilgili klasik Kelam argümanı Harun ben Yusuf'un çalışmasında kullanılmamış bunun yerine İbn Meymun'un yaratılış ile ilgili bir takım argümanları ve ifadeleri kullanılmıştır. Harun ben Yusuf, İbn Meymun'un göksel kürelerin hareketlerinde değişimlerle gösterildiği şekliyle partikülazasyondan yaratılış delilini

[333] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 46.
[334] Ben-Shammai, "Studies in Karaite Atomism", s. 274-280.
[335] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 244.
[336] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 510.

benimsemektedir. İbn Meymun hiç kadın görmeyen bir çocuğun türün devamının nasıl sağlandığına yönelik cehaletine kıyas olarak kimsenin dünyanın şimdiki konumundan hareketle onun kökeni ile ilgili sonuçlar çıkarmaması gerektiği şeklinde bir analoji kullanmıştır. Harun ben Yusuf aynı şekilde İbn Meymun'un kullandığı bu analojiyi kullanmaktadır.[337]

Harun ben Eliyahu'nun fiziksel âlemin yaratılışı ile ilgili benimsediği teori konusunda çeşitli anlaşmazlıklar vardır. Bazı araştırmacılar Harun ben Eliyahu'nun görüşünün objektif bir perspektifle ele alınan atomizm olduğunu belirtirken[338] Nemoy da onun görüşünün atomizm olduğunu belirtmiştir.[339] Bununla birlikte Harun ben Eliyahu, İbn Meymun'un kelamcıların atomcu teoriyi benimsemelerinin nedeni olarak Tanrı'nın varlığını temellendirdikleri yaratılışı ispat etme amacını taşıdığı iddiasına cevap olarak atomcu teoriyi savunmaktadır. Harun ben Eliyahu, İbn Meymun'a cevap olarak Epikuros'un da cismi oluşturan bölünmez parçaların varlığına inandığını fakat bununla birlikte ex nihilo kuramına inanmadığını belirtmektedir.[340] Harun ben Eliyahu'nun hiçbir yerde ne kelamcıların atomcu görüşünü ne de Aristotelesçi hilomorfik fiziği kabul ettiğini gösteren görüşü kabul veya reddettiğine yönelik açık bir ifade kullanmamıştır. Fakat Harun ben Eliyahu'nun Aristocu görüşü benimsediğine dair bazı ipuçları vardır. Harun ben Eliyahu Kelam ilmini savunduğu hiçbir yerde bunun kendi görüşü olduğunu açıkça belirtmemiştir. Ayrıca Harun ben Eliyahu, atomcu teoriyi hiçbir felsefi açıklamasında kullanmamış olması da bunu desteklemektedir. Bununla beraber Harun ben Eliyahu yaratılış ile ilgili delilin açıklamasını yaparken Aristocu madde ve form teorisini kullanmaktadır.[341] Buradan anlaşıldığı kadarı ile Harun ben Eliyahu'nun fiziksel âlem ile ilgili kabul ettiği görüş Aristocu hilomorfizmdir. Harun, ayrılma ve birleşmeyi atomların bir özelliği olarak değil de madde ve formun bir özelliği olarak kabul etmiş, formların yaratıldığı ve hiçbir maddenin de formdan bağımsız olmadığını belirterek maddenin de yaratılmış olduğunu çıkarsamıştır.[342]

---

[337] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 64.
[338] Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy From Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York: Anchor Bokks, 1996, s.93.
[339] Leon Nemoy, "Aaron b. Elijah", *Encyclopedia Judaica*, C.2, s. 12.
[340] Ben-Shammai, "Studies in Karaite Atomism", s. 284.
[341] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 79.
[342] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 514.

XV. yüzyıl Karaî din bilginlerinden Eliyahu ben Musa Başyazı, Harun ben Eliyahu tarafından sergilenen muhafazakâr tutumun aksi yönünde hareket etmiştir. Başyazı tüm göksel küreler ve onun içindekilerin yaratılmış olduğunu savunmakla beraber yaratılışın hem akıl hem de nakil tarafından kesin olarak temellendirilmediğini belirtmektedir. Başyazı, Kutsal Kitap'ta âlemin sonsuz olduğunu ima eden ifadelerin yer aldığını belirtirken dinin selameti için yaratılışa inanmanın gerekli olduğunu belirtmiştir.[343] Bundan dolayı o yaratılışı kompoze ettiği on iman esası arasına dâhil etmektedir. Başyazı, öncelikle yaratılışın yoktan mı yoksa başka bir şeyden mi olduğu meselesini tartışmaktadır. Ona göre filozoflar dünyanın şuan ki durumundan yola çıkarak geçmişteki bir durum ile ilgili çıkarımda bulunmaktadırlar. Çünkü onlar bulundukları ortamda bir şeyin başka bir şeyden meydana geldiği durumu kanıksadıklarından dolayı aynı durumun geçmişte de aynı şekilde vuku bulduğunu varsaymaktadırlar. Başyazı ise böyle bir kanıtın zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü civcivin yumurta içinde ve insanın anne karnındaki gelişimi gibi dünya da ortaya çıkış keyfiyetini görmediğimizi varsaydığımızda birçok şeyin mümkün olmayacağını düşünürdük. Başyazı bundan dolayı filozofların görüşünü takip etmektense peygamberleri takip etmenin daha makul olduğunu belirtmektedir.[344] Filozoflardan ziyade peygamberlerin takip edilmesi gerektiğini belirten Başyazı kendi yaratılış argümanını sunmaktadır. Başyazı'nın yaratılış argümanı mümkün ve zorunlu varlık üzerine kuruludur. Âlem mümkün varlık iken Tanrı zorunlu varlıktır. Mümkün varlık olan her şey yaratılmıştır ve Tanrı dışındaki her şey mümkün varlık kategorisindedir. Bundan dolayı Tanrı dışındaki her şey yaratılmıştır. Başyazı bununla birlikte rasyonel kanıtların sadece Kutsal Kitap ile uyuşması halinde bir anlam taşıdığını belirtmekte ve Kutsal Kitap'tan yoktan yaratılışı ima eden bir takım pasajlar zikrederek yaratılışın ex nihilodan olduğunu savunmaktadır.[345]

2.3.Kutsal Kitap İnancı

Yahudilik'te Kutsal Kitap anlayışı vahyin mahiyeti çerçevesinde şekillenmiştir. Buna göre ana akım Yahudiliği temsil eden Rabbanîler, vahyin iki şeklinin olduğunu kabul etmekte ve bu doğrultuda Kutsal Kitap anlayışını da iki kategori şeklinde düzenlemektedirler. Vahyin bu ilk türü Yazılı Tevrat'ı (שבכתב

[343] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 521.
[344] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s.101.
[345] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", s. 521-522.

תורה/Tora Şebihtav) diğeri ise Sözlü Tevrat'ı (תורה בעלפה /Tora Şebealpe) meydana getirmektedir. Yazılı Tevrat ile Tanah'ın ilk beş kitabı, Sözlü Tevrat ile de Mişna ve geniş anlamıyla Talmud kastedilmektedir. Onlar hem Yazılı Tevrat'ın hem de Sözlü Tevrat'ın Sina'da Tanrı tarafından Musa'ya vahyedildiğini[346] ileri sürmektedirler.[347] Rabbanî Yahudiler açısından Yazılı Tevrat'ın sahip olduğu dinî otorite, aynı şekilde Sözlü Tevrat için de geçerlidir. Talmud'da Şammay ve Hillel'e atfedilen bir olay Sözlü Tevrat'ın bağlayıcılığını açıkça gözler önüne sermektedir. Buna göre Yahudiliğe geçmek isteyen biri Şammay'a gidip kaç adet Tevrat'ın olduğunu sormuştur. Şammay ise biri yazılı ve diğeri sözlü olmak üzere iki adet olduğunu söylemiş ve Yahudiliğe geçiş için sadece Yazılı Tevrat'a iman etmenin yeterli olmadığı aynı şekilde Sözlü Tevrat'a da iman etmenin gerektiğini belirtmiştir. Aynı olay Hillel ile de yaşanmıştır. Hillel, Sözlü Tevrat'ın gerekliliğini çeşitli delillerle göstermiş ve Sözlü Tevrat olmaksızın Yazılı Tevrat'ın anlaşılamayacağını belirtmiştir.[348]

Sözlü Tevrat'ın Yahudiler tarafından otorite olarak kabul edilmesi öncelikle Yazılı Tevrat ile ilgili bir meseledir. Yazılı Tevrat'ın zor, anlaşılmaz ve kapalı ifadelere sahip olmasından ötürü Sözlü Tevrat'a ihtiyaç duyması, Tanrı'nın İsrail Oğullarıyla Sözlü Tevrat ile ahit yapması[349] ve Yazılı Tevrat'ın diğer milletlere de verilmiş olması[350] yanında Sözlü Tevrat'ın sadece İsrail oğullarına aidiyeti[351] bu durumu açıklar mahiyettedir.

Karaîlik ise Kutsal Kitap'a yaklaşımları bakımından ana akım Yahudilikten farklılaşmaktadır. Onlar sözlü Tevrat'ı kabul etmemekte ve bunun için bir takım gerekçeler öne sürmektedirler. Bu gerekçelerden bir tanesi Sözlü Tevrat'ın uydurma olduğudur. Onlara göre Sözlü Tevrat, Yahudi din bilginler tarafından Musa'ya isnat ettikleri bir uydurmadan başka bir şey değildir. Onlar, Sözlü Tevrat'ın ortaya çıkışını II. Mabet döneminde yaşanan politik olaylar ile ilişkilendirmektedirler. Talmud'da anlatılan bir hadiseyi[352] Rabbanîlerin ortaya çıkıp dini üstünlüğü ele geçirmeleri ve buna bağlı olarak Sözlü Tevrat'ı uydurmaları olarak yorumlamışlardır. Bu rivayette

[346] Çıkış, 24: 12, '' RAB Musa'ya, "Dağa, yanıma gel" dedi, "Burada bekle, halkın öğrenmesi için üzerine yasalarla buyrukları yazdığım taş levhaları sana vereceğim."
[347] Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* İstanbul: Pınar Yayınları, 2001, s. 163.
[348] BT, Shabbat, 31a.
[349] BT, Gittin, 60b.
[350] BT, Şabat, 88b.
[351] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 165-166.
[352] BT, Kiddushin 66a; Josephus Ant., XIII, 13, 5.

anlatıldığına göre, dönemin siyasal ve sosyal şartları neticesinde ortaya çıkan kargaşada Simeon ben Şetah dışında din bilginleri tasfiye edilmiştir. Karaîler, o dönem tek otorite olmasından dolayı Simeon'un pek çok yenilikler ürettiğini ve kutsal metinlerin hakiki yorumunu değiştirdiğini belirtmişlerdir. Onun bu türedi hükümleri kabul ettirmek adına, Yazılı Tevrat dışında bir de Sina'da Musa'ya verilen ve nesilden nesile aktarılan Sözlü bir Tevrat'ın var olduğu kurgusunu ortaya attığını ve kendisinin koyduğu hükümleri bu geleneğe dayandırdığını ileri sürmüşlerdir.[353] Karaîler'in Sözlü Tevrat'ın dinî otoritesini kabul etmemelerinin bir takım gerekçeleri Yazılı Tevrat'ta bulunmaktadır. Rabbîlerin Sözlü Tevrat'a atfettikleri otoritenin gerekçelerinden olan Yazılı Tevrat'ın anlaşılması zor ve kapalı bir takım ifadelerin olmasını öne sürmelerine karşın Karaîler, ise aksini iddia ederek delil olarak getirdikleri çeşitli Kutsal Kitap pasajlarıyla, Kutsal Kitap'ın anlaşılmaz ve zor olmadığını[354] ve açıklanmaya ihtiyaç duymayıp yetkin olduğunu[355] belirtmektedirler. Karaîler ayrıca Tanrı'nın yazılı vahye herhangi bir şeyi izafe etmeyi yasakladığını[356] ileri sürmektedirler.[357] Bir diğer gerekçe ise, Sözlü Tevrat'ın yani Mişna'nın ve geniş anlamıyla Talmud rivayetlerinin sıhhatten yoksun olmalarıdır. Tannaim, rivayetlerin sıhhatini göstermek için rivayetlere bir de senet eklemişlerdir. Bu senede göre Musa, Sözlü Tevrat'ı Tanrı'dan almıştır. Musa, Yeşu'ya Yeşu, Zıkanim'e (ileri gelenler), Zıkanim, Peygamberlere (Neviim), Peygamberler ise Kneset Ha-Gadol'un mensuplarına bu Sözlü Tevrat'ı nakletmiştir.[358] Karaîler ise Talmud ve Mişna'da bir biri ile çelişen ve ihtilaf konusu olan çok sayıda görüş ve nakil barındırdığını ifade ederek bu duruma karşı çıkmışlardır. Rabbîlerin, ravilerin çelişkileri ile ilgili gerekçe gösterdikleri Yahudilerin tarih boyunca yaşadıkları çeşitli sıkıntıların bu ihtilafa yol açtığını ileri sürmeleri, Karaîler tarafından bu rivayetlerin kabul olunmaması noktasında gerekçe olarak kullanılmıştır.[359] Mu'tezile'nin etkisinin yoğun olarak

---

[353] Bernerd Revel, *Karaite Halakah,* s. 4-5.

[354] Tesniye, 30: 11-14,'' Bugün size ilettiğim bu buyruk ne tutamayacağınız kadar zor, ne de ulaşamayacağınız kadar uzaktır. O göklerde değil ki, 'Kim bizim için göğe çıkacak? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?' diyesiniz. Denizin ötesinde değil ki 'Kim bizim için denizin ötesine gidecek? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?' diyesiniz. Tanrı sözü size çok yakındır; uymanız için ağzınızda ve yüreğinizdedir.''

[355] Mezmurlar, 19: 7 '' RAB'bin yasası yetkindir, cana can katar, RAB'bin buyrukları güvenilirdir, Saf adama bilgelik verir.''

[356] Tesniye, 4: 2, ''Size verdiğim buyruklara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın. Ama size bildirdiğim Tanrınız Rab'bin buyruklarına uyun.''

[357] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain,* s. 58

[358] Mişna, Avot, 1: 1.

[359] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain,* s. 60.

hissedildiği Klasik dönemde Karaîler, tevhit ilkesine büyük değer vermişler ve teolojilerini güçlü bir monoteizm üzerinden inşa etmişlerdir. Böylece Tanrı'ya dair tüm antropomorfik yaklaşım ve nitelemelerden uzak durmuşlardır. Bu tutumlarından olsa gerek Müslüman tarihçilerin bir kısmı da onları ehl'ül-adl ve't-tevhid olarak isimlendirmişlerdir. Nitekim Karaîler'in bu yaklaşımı Tanrı ile ilgili teşbih ve tecsim ifadelerini ihtiva eden Talmud'a cephe almalarına yol açmıştır. Karaîlere göre Rabbîler Talmud'da Tanrı'nın bedeninin ölçülerini vermişler ve O'na bu şekilde inanmışlardır. Her ne kadar Tevrat'ta da Tanrı ile ilgili olarak antropomorfik ifadeler kullanılmışsa da Karaîler bunu insan dilinin sınırları ile bağlantılı olarak görmüş ve ona literal anlamıyla inanmamışlardır. [360]

Her ne kadar Karaîler sözlü geleneği kabul etmeseler de onların Kutsal Kitap dışında otorite ve aktarıla gelen bir takım bilgileri kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim Yefet ben Eli belirli kelimelerin anlamları ile ilgili bir uzlaşıdan bahsederken aslında bir tür nakledilmiş bilgiye göndermede bulunmaktadır. Kirkisânî de icmayı nakil ile özdeşleştirmekteydi. Bununla birlikte Kirkisânî bu aktarılmış olan bilgileri tüm Yahudi grupları tarafından kabul edilen temel prensipler olarak sınırlamaktaydı.[361] Fakat Karaîler Kutsal Kitap dışında kabul ettikleri bilgiler ile Rabbanî geleneğini arasındaki farkları vurgulamaktan geri durmamışlardır. Örneğin Eliyahu Başyazı, Rabbanî geleneğinin Kutsal Kitap'a bir takım eklemeler ve çıkarmalar yaptığından dolayı Karaî geleneği ile aynı olmadığını vurgulamaktaydı.[362]

Karaîlerin Sözlü Tevrat'a yönelik olan bu tutumları onların Kutsal Kitap yorum anlayışını da şekillendirmiştir. Danel Kumisî'den başlayarak Klasik dönem Karaî din bilginleri aggadik[363] yorumların uydurma ve batıl inançlar olduğunu iddia ederek onları kabul etmemişlerdir. Onların böyle bir tavır takınmalarının temel nedeni Kutsal Kitap'ın gerçek manasını açığa çıkaran rasyonel, metodolojik ve kapsayıcı bir yorumunu ortaya koymaktı.[364] Ayrıca Karaîler Kutsal Kitap'ın literal olarak anlaşılması gerektiğini, fakat bir takım nedenlerden dolayı bu prensibin terk edilebileceğini belirtmektedirler. Nitekim Yefet ben Eli, Kutsal Kitap'ın literal olarak

[360] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 62.
[361] Frank, *Search Scripture Well*, s. 52.
[362] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 249.
[363] Aggada Rabbani ve Talmud literatüründe Kutsal Kitap'ı açıklayan materyallere verilen isimdir.
[364] Daniel Frank, "The Limits of Karaite Scripturalism", Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa ve Bruno Chiesa (Ed.), A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and Qur'an, (41-82), Jerusalem: Graphit Press, 2007, s. 44.

anlaşılması gerektiği prensibinin akıl ve anlamı açık bir nass ile çelişmedikçe terk edilmesinin herhangi bir gerekçesinin olmadığını ifade etmektedir.[365]

Sözlü Tevrat'ın otoritesini kabul etmeyen Karaîler Yazılı Tevrat'a büyük önem vermişler ve çoğunlukla Kutsal Kitap merkezli bir dinî hayat inşa etmeye çabalamışlardır. Yazılı Tevrat'ın bu önemi o denli açıktır ki yaşadıkları sürgün hayatının atalarının sürgününden uzun sürmesinin nedenini, Tanrı'nın Tevrat'ının emirlerini bırakıp insan uydurması emirlere itaate bağlamışlardır.[366] Dini emir ve hükümlerin en önemli kaynağı olması bir kısım Karaî din bilginlerini Tevrat'ın her şeyi içerdiği yaklaşımına götürmüş olmalıdır. Eliyahu Başyazı iman esaslarının altıncısı olarak kabul ettiği ilkeye göre inançlı kişinin Tevrat'ın yorumunu bilmesi gerektiği ve bunun ise sadece var olan her şeyi bilmekle mümkün olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Tevrat var olan her şeyi içermektedir. [367]

Klasik dönemde Karaî din bilginleri İbranice'den ziyade eserlerini Judeo-Arabik olarak kaleme almışlardır. Karaîliğin Bizans topraklarında yükselişe geçmesiyle birlikte İbranice'nin önemi artmış ve eserlerin çoğu İbranice yazılmıştır. Karaîlerin Bizans topraklarında İbranice'yi benimsemelerinin temel nedeni Rabbanîlerin onları yabancı olmakla ve literatür olarak yetkinsizlikle suçlamalarını bertaraf etmek amacıyla bir silah olarak benimsenmiştir.[368] Onların İbranice'ye verdikleri önem Kutsal Kitap'ın da dili olmasından dolayı iki kat artmış ve bu dili öğrenmek Yehuda Hadassi ve Eliyahu Başyazı tarafından Karaî Kredosuna dâhil edilmiştir.[369]

2.4.Peygamberlik

İnsanlık tarihi boyunca farklı dönem ve coğrafyalarda kutsal ile iletişim halinde olan ve onunla iletişime geçtiğini iddia edenler olmuştur. İnsanlığın kadim dinlerinden birisi olan Yahudilikte de aynı olguya rastlanmaktadır. Yahudilikte kutsal yani Tanrı ile iletişim halinde olanlar için zaman içerisinde çeşitli isimler kullanmışlardır. Nabi, Hoze, Roe, Tanrı adamı, Tanrı'nın kulu, kullarım

[365] Margoliouth, *A Commentary on the Book of Daniel by Rabbi Jephet the Karaite*, s. 111 (ar), s. 56. (İng).
[366] Nemoy, "Pseudo-Qumisian Sermon", s. 65.
[367] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 106-107.
[368] Ankori, *Karaites in Byzantium*, s. 416.
[369] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 250; Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 43.

peygamberler, haberci-elçi bu terimlerden bazılarıdır.[370] Peygamber kelimelerinde görülen bu çeşitlilik muhtemelen tarihsel süreç içerisinde primitif bir peygamberlik anlayışından daha sistematik bir peygamberliğe geçişin muhtevasına işaret etmektedir.[371] Bununla birlikte daha sonraki süreçlerde şemsiye terim peygamber kelimesi peygamberliğe göndermede bulunan diğer kelimeleri kendi içerisinde absorbe etmiştir.[372]

Yahudi peygamber anlayışında Tanrı ve peygamber arasındaki iletişim çeşitli yollarla gerçekleşmektedir. Teofani, Rüya-Rüyet, Tanrısal İzzetin tecellisi, Tanrı'nın kelamı ve İlahi Ruh bu iletişim yollarına işaret etmektedir.[373] Karaî din bilginleri, Tanrı ve peygamberler arasında var olan bu iletişimden yola çıkarak peygamberler arasında hiyerarşik bir kategori oluşturma yoluna gitmişlerdir. Karaîliğin klasik dönem din bilginlerinden Yefet ben Eli, peygamberleri bu bağlamda çeşitli kategorilere ayırmıştır. Yefet'e göre peygamberliğin dereceleri altıdır. Bunlardan ilk derece Tanrı ile ağız ağıza söyleşen Musa'nın derecesidir ve sadece Musa'ya aittir. İkinci derece Musa ve diğer peygamberlerin de tecrübe ettiği Kutsal Ruh'tur. Üçüncü derece '*RAB gelip orada durdu ve önceki gibi, "Samuel, Samuel!" diye seslendi. Samuel, "Konuş, kulun dinliyor" diye yanıtladı*'[374] pasukundan hareketle Samuel'in Tanrı'nın sesini doğrudan duymasıdır. Peygamberliğin dördüncüsü ise Harun, Meryem, Yeşeya, Hezekiel ve diğer çoğu peygamberin tecrübe ettiği vizyon derecesidir. Beşinci derece meleği görüp onun konuşmasını duyan Daniel'indir.[375] Altıncısı ise rüya derecesidir.[376] Bununla birlikte Yefet'in bu derecelendirmesi katı bir hiyerarşiye dayanmamaktadır. Onun Kutsal Ruh'u peygamberliğin ikinci derecesi olarak ele alması muhtemelen Saadya Gaon'un etkisi ile olmuştur.[377]

Klasik dönem ve Bizans Karaîliği arasında geçiş aşamasını temsil eden Yehuda Hadassi, peygamberliğin duyma ve görme şeklinde iki duyuya hitap ettiğini belirtmektedir. Duyma Tanrı'nın ezeli olan sesini işitmekle meydana gelmektedir.

[370] Ömer Faruk Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", İslâm Tetkikleri Dergisi, C. 9, (1995), s. 129-135.
[371] Eldar Hasanov, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, C. 3, Nu. 4, (2014), s. 678.
[372] Barbel Beinhauer-Köhler, "Prophets and Prophecy", Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion, C. 10, Leiden: E.J. Brill, 1995, s. 442.
[373] Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", s. 137-139.
[374] I. Samuel, 3: 10.
[375] Daniel 9: 20.
[376] Daniel Frank, *Search Scripture Well*, s. 101.
[377] Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 2001, s. 271.

Görme ise yaratılış esnasında yaratılmış olan meleklerden oluşmuş olan tanrısal izzeti görmekle meydana gelmektedir.[378] Hadassi tanrısal izzetinde kendi içinde farklı üstünlük derecelerinin olduğunu belirtmektedir. Örneğin insan, aslan, öküz ve kartal başlarından oluşmuş olan tanrısal izzet en üstünü olup sadece Musa'ya görünmüştür. Diğer peygamberler ise daha alt düzeyde olan ve Tevrat'ta geçtiği şekliyle dinlenen, yürüyen ve bir yerlere gelen meleklerden oluşan tanrısal izzetleri görmüşlerdir. Yehuda Hadassi peygamberliği kategorize etme noktasında ise selefinin yolundan giderek peygamberliği altı dereceye ayırmaktadır. Buna göre ilk kademe (Musa'nın kademesi) ağızdan ağızadır. İkinci kademe (Davut ve Mezmurları kompoze eden diğer yazarlar) Kutsal Ruh'tur. Üçüncüsü (Samuel) ilahi izzettir. Dördüncüsü (Yeşeya ve Hezekiel) bir vizyondur. Beşincisi (Harun ve Daniel) melektir. Altıncısı ise (Yakup ve Yusuf) rüyadır.[379]

Peygamberliğin dereceleri ile ilgili bir diğer sınıflandırma da Karaî düşünceyi Rabbanîliğe yaklaştırması ile bilinen XIII. yüzyıl Karaî din bilgini Harun ben Yusuf'a aittir. İbn Meymun'un çeşitli fikirlerinden etkilenen Harun ben Yusuf peygamberlik konusunda da onun etkisi altında kalmıştır. İbn Meymun hakiki rüyanın duyu organları işlevsiz olduğu halde tehayyül yetisinin bir ürünü olduğu için peygamberliğe benzer bir fenomen olarak değerlendirmekte ve Peygamberler tarafından görülen varlıkların ise reelde ontolojik bir hakikatinin olmayıp peygamberlerin ruhunda yer aldığını savunmaktadır. İbn Meymun, peygamberliği on bir dereceye ayırmaktadır. Buna göre ilk iki kademe Kutsal Ruh'a aittir. İbn Meymun'un Kutsal Ruh ile ilgili kategorisi önemli ölçüde Saadya Gaon'un bu konudaki görüşlerinin etkisi altındadır. Diğer beş kademe rüyayı kapsamaktayken son dört kadema ise vizyon peygamberliğini oluşturmaktadır. İbn Meymun ayrıca alternatif bir peygamberlik kademesi listesinde sadece bir vizyon peygamberliğinin olduğunu bunun da Musa'nın peygamberliğine ait olduğunu belirtmektedir. Buna göre sadece Musa'nın peygamberliğinde feyezanı kabul etme noktasında tehayyülün her hangi bir rolü olmadığını savunmaktadır.[380] Burada görüldüğü üzere İbn Meymun, Musa'nın peygamberliğini diğer peygamberlerden farklı bir kategori olarak belirlemiştir. Aynı

[378] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 508.
[379] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 55-56.
[380] Hatice Doğan, "İbn Meymun'un Hayatı Eserleri ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, 2009), s. 166-170; Howard Kreisel, "Moses Maimonides", Daniel Frank ve Oliver Leaman (Ed.), *History of Jewish Philosophy*,(195-223), London ve New York: Routledge, 1997, s. 209-210; Kreisel, *Prophecy*, s.270-283.

şekilde Harun ben Yusuf da İbn Meymun'u takip ederek Musa'nın peygamberliğini diğer peygamberliklerden ayrı bir kategori olarak değerlendirmekte ve Musa ve diğer peygamberler arasında dört farkın olduğunu belirtmektedir. Bu farklardan birincisi bir meleğin aracı olmadığı Musa'nın kendisinin melek veya gerçek bir akıl olduğu peygamberliktir. İkinci olarak ise o, Musa'nın peygamberliği dışında rüya ve vizyon olmak üzere iki peygamberlik düzeyinin olduğu ve bunlar her bir peygamberin edinimlerine bağlı olarak çeşitli alt gruplara ayrılmaktadır. Üçüncü olarak Harun ben Yusuf, Kutsal Ruh'u bir peygamberlik kategorisi olarak saymamaktadır. Dördüncü olarak ise İbn Meymun gibi peygamberlerin melekleri görmediği görüşünü savunmaktadır.[381]

İbn Meymun kimlerin peygamber olabileceği ile ilgili üç görüş sunmaktaydı. Bu görüşlerden birincisine göre Tanrı kişinin ahlaki ve entelektüel yetisine bakmaksızın her hangi birisini seçebilir. İkincisine göre gerekli ahlaki ve entelektüel yetiye sahip olan kişi otomatik olarak peygamber olur. İbn Meymun'un Kutsal Kitap ile özdeşleştirdiği üçüncü görüşü göre ise peygamberlerin entelektüel ve ahlaki özelliklere sahip olmasını şart koşmakla birlikte bunun peygamberlik için yeterli olmayacağını nitekim peygamberliğe hazır olan kişinin peygamber olabilmesi için Tanrı'nın onayının gerektiğini belirtmektedir.[382] Harun ben Yusuf kimlerin peygamber olabileceği konusunda ise İbn Meymun'dan farklı düşünmektedir. İbn Meymun'a göre peygamberlik için hazır olan kişi ilahi bir müdahale olmadığı müddetçe peygamber olabilir. Fakat Harun ben Yusuf'a göre Tanrı istediği kişiyi peygamber olarak seçebilir. Bununla beraber Tanrı'nın cahil bir kimseyi, ahlaksız birini, çocuğu veya şehvet düşkünü bir kimseyi peygamber olarak seçmeyeceğini de eklemektedir.[383]

Muhafazakâr bir kimliğe sahip olan XIV. yüzyıl Karaî din bilgini Harun ben Eliyahu da peygamberlik anlayışı hususunda İbn Meymun'dan etkilenmekle birlikte, bunu geleneksel Karaî anlayışa sadık kaldığını gösterir nitelikte bir tavırla sunmaktadır. Nitekim peygamberlik ile ilgili Yefet ben Eli'nin çalışmalarına dayanan geleneksel Karaî altılı peygamberlik kademeleri yerine İbn Meymun'un rüya ve vizyona dayalı peygamberlik kademelerini benimsemekte ve bunu Harun ben Yusuf'un da İbn Meymun'dan alıntıladığını görmezden gelerek selefine atfetmektedir

[381] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 66.
[382] Kreisel, "Moses Maimonides", in History of Jewish Philosophy, s. 208.
[383] Lasker, "Byzantine Karaite Thought", in Karaite Judasim, s. 511.

Ayrıca o, Musa'nın peygamberliğinin ayrı bir kategori olduğu ve diğer peygamberlerden farklılığı noktasında da İbn Meymun ile fikir birliği içerisindedir. [384] Aynı şekilde Harun ben Eliyahu Musa'nın peygamberliğinin eşsizliği Yazılı Tevrat'ın da eşsiz ve mükemmel olması anlamına geldiği için Sözlü Tevrat'ın gerekli olmadığını belirtmektedir.[385] Harun ben Eliyahu, bir peygamberin gerekli entelektüel ve ahlaki özelliklere sahip olması gerektiği noktasında İbn Meymun ile hemfikirdir.[386]

Eliyahu ben Musa Başyazı peygamberliği ilahi yasaya aracılık ettiğinden dolayı değerli görmektedir. Ona göre insan doğası gereği politiktir ve insan toplumunun devamlılığını sağlayabilmesi için peygamberler aracılığıyla verilmiş olan ilahi yasa gereklidir.[387]

2.5.Mesih

Etimolojik olarak semitik bir kökene sahip olan Mesih kelimesi bu aileye mensup dillerde hemen hemen yakın anlamlara sahiptir. Kelimenin kökü Arapça'da 'mesaha', Asur dilinde 'maşâhu', Âramice ve İbranice'de 'mâşâh' olup el sürmek, yağla meshetmek anlamındadır.[388] İbranice 'maşiah' olarak telaffuz edilen mesih kelimesi Tanah'ta[389] genellikle kutsal ile bir tür ilişki içerisinde olan kutsal bir misyona sahip bütün insanlar, krallar ve peygamberler için kullanılmaktadır.[390]

Yahudi kutsal kitabında mesih kelimesi öncelikle krallar için kullanılmaktadır. Kutsal Kitap'a göre Saul ve Davut kral olunca Samuel[391], Süleyman ise kâhin Sadok tarafından yağlanarak[392] krallık görevine başlamıştır. Davut'un krallığından itibaren ise Davut krallığının ebedi olacağı ve Tanrı tarafından destekleneceği belirtilince[393] mesih kelimesi Davut soyu ile özdeşleşmiştir. Bundan dolayı Yahudilerin zor zamanlarında Davut soyundan gelecek olan bir kralın İsrail oğullarını kurtaracağı beklentisi doğmuştur. Nitekim peygamber Yeremya krallığın sıkıntılı bir döneminde

[384] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 91.
[385] Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, s. 381-382; Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, s. 518.
[386] Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, s. 381; Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 90.
[387] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 111.
[388] Jacques Waardenburg, "Mesih", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2004, s. 306.
[389] Mesih kelimesi Tevrat'ta dört, Neviim'de yirmi ve Ketubim'de on dört olmak üzere toplam 38 defa geçmektedir.
[390] Abdurrahman Küçük, Dönmeler Tarihi, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990, s.124.
[391] I. Samuel, 10: 1; 16: 13.
[392] I. Krallar, 1: 39.
[393] II. Samuel, 7: 12-13; 22: 51.

Davut soyundan bir kralın gelip İsrailoğullarını kurtaracağını[394], peygamber Yeşeya'da[395] Davut krallığının ebedi olarak tesis edileceğini müjdelemiştir.[396]

Mesih yada daha genel anlamıyla kurtarıcı figürü çeşitli dinlerde ortak olarak görülen bir fenomen olmakla birlikte Yahudilik'te ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Tarih boyunca çeşitli sürgünlere ve felaketlere maruz kalan Yahudiler için mesih inancı veya fikri, onları her ne kadar maruz kaldıkları kötülüklerden kurtarmasa da, dini ve milli birliklerini devam ettirme noktasında zihni ve toplumsal gerekli motivasyonları sağlamayı başarmıştır.

Mesih inancı Rabbanî Yahudilikte olduğu gibi Karaîlikte de önemli inanç esaslarından birirdir. Anan ben David ve erken dönem Karaîlerinin mesih inancı konusundaki düşünceleri pek bilinmemektedir. Fakat Kirkisânî'nin, bazılarının mesihin gelip gittiğini ve Mabet'in ise Zarubbabel'in inşa ettiğini benimseyenlerin olduğu şeklindeki farklı bir mesih anlayışına değinmekle birlikte Anan ben David ve takipçilerinin mesih tasavvuru hakkında bilgi vermemesi onların sonraki Karaîlerden çok da farklı bir anlayışa sahip olmadığını göstermektedir.[397]

Rabbanî Yahudilik ile Karaîlerin Mesih tasavvurları arasında bir takım farklılıklar mevcuttur. Rabbanî Yahudilikte Mesih tarihin akışı içerisinde merkezi bir rol oynamaktadır. Bütün tarih yarıtılış ve vahiy ile başlamakta, Mesih'in gelişi ve son gün ile birlikte sonuçlanmaktadır. Böylece Mesih yaratılıştan önce doğmuş ve son günün gelmesinin etkeni olması nedeniyle açımlanması gereken tüm insanlık tarihinde kavramsal bir çevre ölçüsü olarak durmaktadır. Aktif bir Mesih doktrini benimseyen Karaîler açısından diyaspora hayatından ve Rabbanî Yahudilerin baskısından uzaklaşmak ayrıca son günün gelişini hızlandırmak anlamına gelmektedir. Yahudiler mesihî bir beklenti içerisinde olduklarında sosyal düzenin bozulması tehlikesi ile karşılaşılmaktadır. Bundan dolayı Rabbanî Yahudiler sosyal düzeni sağlamak amacıyla son günün gelişini uzak tutmaya çalışmaktadırlar. Karaîler ise son günün yaklaşması için çaba harcamakta ve bu süreci katı bir dindarlık ve Filistin merkezciliği ile yönetmeyi amaçlamaktadırlar.[398]

---

[394] Yeremya, 23; 5-6.
[395] Yeşeya, 9: 5-7.
[396] Jacques Waardenburg, "Mesih", *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 307.
[397] Ernest Mainz, "Comments on The Messiah in Karaite Literature", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 25, (1996), s. 115
[398] Astren, Karaite Judaism and Historical Understanding, s. 72.

Karaîler IX. yüzyılın sonlarına doğru Kumran literatürünün etkisiyle aktif bir Mesih doktrini geliştirmişlerdir.[399] Kendilerini Aveley Siyon olarak adlandıran bu grup, Mesih'in gelmesi ve kurtuluşun gerçekleşmesi için bir takım şartların yerine getirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bunlardan birisi tövbe etmektir. İsrail oğullarının kurtuluşu, onların tövbe edip Tanrı'ya yönelmeleri ile olacaktır. Bunun için onlar insan uydurması emirleri (Sözlü Vahiy) terk edip Tanrı'nın Tevrat'ına dönmeleri gerekmektedir.[400] Kurtuluş için bir diğer şart ise kavmin Siyon için yas tutmasıdır. Sahl ben Masliah, İsrail oğullarının Mısırdan kurtulmalarını üç nedene bağlamıştır. Sahl, onların Tanrı, ahid ve Siyon için yas tutmaları sayesinde kurtulduklarını belirtmektedir.[401] Bundan dolayı kurtuluşun gerçekleşmesi adına siyon için yas tutmak gerekmektedir. Bir diğer şart ise Filistin'e göç etmektir. Daniel Kumisî, Karaîleri Filistin'e göç edip Tanrı'ya yönelmeleri gerektiğini onlara söylemiştir.[402] Aveley Siyon Karaîleri yapmaları gereken bu görevlerden sonra kurtuluş sürecinin nasıl gerçekleşeceğine dair bir takım bilgiler vermektedir. Buna göre İsrail oğulları diyasporayı terk edip ulusların çölüne[403] girdikleri zaman kurtuluş süreci başlayacaktır. Maskilimin görevi insanları ulusların çölüne getirmektir. Ardından More ha-Sedek (מורה הסדק/ Adaletin Öğretmeni) olan peygamber Elijah ortaya çıkacaktır. Onun ortaya çıkması yeni bir safhanın başlangıcına işaret etmektedir. Elijah kavmin günahlarından arınmasını sağlayacaktır. Davut soyundan olan Mesih ise Elijah peygamberin gelişinden sonra gelecek ve Elijah tarafından mesh edilecektir. Bundan sonraki süreçte ise İsrail oğulları Davut soyundan olan Mesih ve başrahip tarafından yönetilecektir. Toplum ekonomik olarak refaha kavuşacak ve ekonomi tarıma dayalı olup ticaret yasaklanacaktır.[404] Görüldüğü üzere Karaîler Rabbanî Yahudiler gibi peygamber Elijah'ın Mesih ile birlikte gelmesini beklemektedirler. Fakat onlar Mesih'in tam olarak ne zaman geleceğini hesaplamamakla birlikte bir takım hesaplamalara kalkışmışlardır.[405] Nitekim Yefet ben Eli, Mesih'in gelişinin Çıkış'tan 2300 yıl sonra gerçekleşeceğinin yaygın bir

[399] Yoram Erder, "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Hebrew Union College Annual*, C. 68, (1997), s. 109.
[400] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 215.
[401] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 216.
[402] Nemoy, "Pseudo-Qumisian Sermon", s. 78.
[403] Hezekiel, 20: 35
[404] Erder, "The Mourners of Zion", *Karaite Judaism*, s. 219-220; Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler: Abbasi ve Fatimi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s.261-262.
[405] Rule, *History of The Karaite Jews*, s. 133.

inanç olduğu ve bundan dolayı Mesih'in gelişinin 968 yılında gerçekleşeceğinin ön görüldüğünü belirtmektedir. Sahl ben Masliah ise kendisinin Mesihi bir dönemde yaşadığı inancını taşıyarak, Tanrı'nın Mesihi göndermesi ve onları Rabbanî Yahudilerin baskısından kurtarmasının yakın olduğunu ifade etmiştir.[406] Bununla birlikte onlardan bazıları Mesih'in aniden geleceğini iddia ederken bir kısmı ise Mesihin gelişinin uzun sürmesinin nedenini İsrail'in yıldızı olan Satürn'ün kendi yörüngesinde yavaş hareket etmesine bağlamışlardır.[407] Karaîler arasında Mesih'in gelişi ile ilgili yapılan hesaplamalar ve beklentiler bir takım sahte Mesihlerin ortaya çıkmasına da neden olmuş olabilir. Nitekim Kuzey Filistin'de Solomon Ha-Kohen adlı bir Karaî mesihliğini ilan etmiş ve çok geçmeden Yahudileri kurtaracağını iddia etmiştir.[408] Filistin merkezli Şoşanim Karaîleri XI. yüzyılın sonlarına doğru etkinliğini kaybettikleri zaman kurtuluş ve Mesih krallığının gelişini hızlandırmak için ön görmüş oldukları bu propaganda da zayıflamış ve zamanla Karaîler arasında etkisini kaybetmiştir.

Karaîlik'te mesih doktrini temel bir inanç esası olduğu halde bazı Karaî din bilginlerinin bu konuda sessiz kaldıklarını görmekteyiz. Örneğin sistematik olarak ilk Karaî kredosunu oluşturan Yehuda Hadassi Mesih doktrinini inanç esasları arasına dahil etmemektedir. Fakat Hadassi, eskatoloji ile ilgili bir takım bilgiler verdiği sırada Mesih inancına da yer vermekte ve onun gerçekleştireceği yetmiş yedi mucizeden bahsetmektedir. Bu mucizelerden ikisi diriltmedir.[409] Mesih inancı konusunda sessiz kalan bir diğer Karaî din bilgini Harun ben Eliyahu ise *Ets Hayyim* adlı felsefî eserinde mesih inancı konusunda sessiz kalmaktadır. Fakat onun bu eserde mesih doktrinini işlememiş olması onun bu doktrine inanmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim diğer eserlerinde yer alan birçok örnek onun sürgünden nihai bir kurtuluş inancını taşıdığını göstermektedir.[410] Mesih doktrini hususunda sessiz kalan bir diğer Karaî din bilgini ise Kahire'de dayyan olarak görev yapmış ve birçok öğrenciye yetiştirmiş olan İsrael ben Samuel el-Mağribî'dir. Mağribî, Arapça olarak ve altı esasta topladığı inanç esaslarında Mesih inancı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Mağribî'nin mesih konusunda sessiz kalması bulunduğu ortam ile yakından ilişkilidir. Bilindiği üzere Mısır'a egemen olan Fatimî yöneticileri

[406] Dan Cohn-Sherbok, *Jewish Messiah*, Edinburg: T&T Clark, 1997, s. 93.
[407] Rule, *History of The Karaite Jews*, s. 133.
[408] Cohn-Sherbok, *Jewish Messiah*, s. 106.
[409] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 58.
[410] Mainz, "Comments on The Messiah in Karaite Literature", s. 117-118.

kendilerini mehdi ilan etmişlerdi. Mehdi ise mesih kavramının İslamî karşılığına denk gelmektedir. Mısır'ın yönetimi Sünnilere geçince, sünni yöneticilerin mehdi endişesi henüz dinmemişti. Bundan dolayı bir zamanlar Mısır'da güçlü bir konumda olan Karaîlerin tekrar eski pozisyonlarını elde edebilmeleri adına Mağribî gibi din bilginleri sünni liderlerin hoşlanmayacağı birtakım kavramları kullanmamayı tercih etmiş olabilirler. [411] Mesih doktrinini Karaî kredosuna dahil eden din bilgini ise Eliyahu ben Musa Başyazı olmuştur. Başyazı'nın on prensip halinde düzenlediği kredoda mesih doktrini onuncu prensip olarak yer almaktadır. Bu prensibe göre Tanrı sürgündeki insanları bırakmamıştır. Sürgündekiler Tanrı'nın verdiği ıstıraplar ile yönetilmişler bu nedenle onların her gün Davud oğlu Mesih tarafından kurtarılmayı ümit etmeleri gerekmektedir. [412]

2.6.Ölümden Diriliş, Mükâfat ve Ceza

Karaîlik, Rabbanî muhaliflerince sürekli olarak Sadukîlik ile özdeşleştirilmiş ve Sadukîliğin bir devamı olarak görülmüştür. Karaîlik ve Sadukîlik arasında bir takım benzerlikler varsa da önemli bir takım doktrinsel farklılıklar da vardır. Bu farklardan bir tanesi de ölümden diriliş, mükâfat ve ceza doktrinidir. Sadukîlikte ölümden sonra diriliş inancı olmamakla birlikte Karaîlikte ise bu önemli bir inanç esasıdır.[413] Nitekim Karaîlikte tarihsel süreç içerisinde oluşturulmuş olan tüm kredolarda bu prensip bir iman esası olarak yer almıştır. İlk defa sistemetik bir kredo oluşturan Yehuda Hadassi, İsrael ben Samuel el-Mağribî, Eliyahu Başyazı ölümden sonra dirilişi bir iman esası olarak belirlemişlerdir.

Karaîler'in çoğunluğu diriliş ile ilgili meseleyi ele aldıkları zaman Kutsal Kitap'ta yer alan Sarefatlı kadının oğlu[414] ve Şunemli kadının oğlu'nun[415] diriliş hadiselerini aktarmaktadırlar. Harun ben Eliyahu da bu olayı aktarıp gerçekte var olan bu hadisenin diriliş vaadine benzer olduğuna delil olarak kullanmaktadır. Harun ben

---

[411] Ernest Mainz, "The Credo of a Foourteenth Century Karaite", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, C. 22, (1953), s. 57.
[412] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 119.
[413] İsmail Taşpınar, *Duvarın öteki yüzü: Yahudi kaynaklarına göre Yahudilik'te ahiret inancı*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, s. 188-189.
[414] I. Krallar, 17: 22 ''RAB İlyas'ın yalvarışını duydu. Çocuk dirilip yeniden yaşama döndü.''
[415] II. Krallar, 4: 35, ''Elişa kalkıp odanın içinde sağa sola gezindi, sonra yine dönüp çocuğun üzerine kapandı. Çocuk yedi kez aksırdı ve gözlerini açtı.''

Eliyahu, bu Kutsal Kitap anlatısını aktardıktan sonra kişinin literal mananın değerini bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[416]

Harun ben Eliyahu, ölülerin dirilmesi ile ilgili meseleyi ele alırken öncelikle insan ruhunun sahip olduğu nitelikleri ön plana çıkarmaktadır. Ona göre dört çeşit insan vardır; (1) Bilge ve Doğru, (2) Cahil ve Doğru, (3) Bilge ve Kötü, (4) Cahil ve Kötü. Harun ben Eliyahu'ya göre bilge ve doğru insanlar öldükten hemen sonra ödüllendirilir ve ruhlar âlemine yükselirler. Kötü ve cahil insanlarda ölümden sonra cezalarını hemen çekmeye başlarlar. Bu gruplara mensup olan insanlar ölümden sonra diriltilmeyeceklerdir. Dirilişe konu olan insanlar ikinci ve üçüncü gruba ait olan insanlardır. Cahil fakat bununla birlikte doğru olan insanların diriltilmelerinin temel sebebi bu ikinci yaşamlarında gerekli olan akli tekâmülü gerçekleştirip Gan Eden'e girebilmektir. Bilge olup bununla birlikte kötü olan insanlar ise diriltilip cehenneme gönderilecek ve yaşadıkları gün boyunca büyük sıkıntılar içerisinde olacaklardır.[417]

Her ne kadar Karaîlerin çoğunluğunun diriliş konusunda herhangi bir problemi olmasa da Eliyahu Başyazı gibi Karaî din bilginleri bu meseleyi hemen benimseme yoluna gitmemişlerdir. Eliyahu Başyazı diriliş konusunun din bilginlerinin bir görüşü olsa dahi bu görüş ile çelişen bazı ifadelerin bulunduğunu belirtmektedir. Başyazı'ya göre diriliş meselesini hem aklen hem de naklen ispatlamak söz konusu değildir. Başyazı'nın bu prensibi iman esaslarına eklemesinin sebebi ise avamın kahir çoğunluğunun bu fikri benimsemiş olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.[418]

Karaîlerin ölüm sonrası inaçları ile ilgili bir diğer mesele ise ödül ve cezanın ebedi olup olmadığı meselesidir. Rabbanî Yahudilikte ölümden sonra cezanın süresinin uzunluğu ile ilgili olarak birçok görüş bulunmaktadır. Rabbanî literatürde yer alan bazı ifadeler ahirette cazanın ebedi olacağını ifade ederken[419] tüm Rabbanî din bilginlerinin bu konuda fikir birliği ettiklerini söylemek zordur.

Klasik çağda önemli ölçüde teolojik olarak İslami bir etkinin yoğun olarak görüldüğü Karaîlikte ahirette mükâfat ve cezanın uzunluğu ile ilgili husus Rabbanîlerden daha çok Mu'tezile'nin etkisi altındadır. İslam'a göre ahirette mükâfat ve ceza ebedi olacaktır. Karaîlikte de ödül ve cezanın ebedi olacağı fikri

[416] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 257-258.
[417] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 258.
[418] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 259-260.
[419] BT; Rosh Ha-Shana 17a.

benimsenmiştir. Bu konu ile ilgili ilk bahis Davud İbn Mervan el-Mukammis[420] tarafından yapılmıştır. Mukammis, ahirette mükâfatın ebedi olacağı fakat azabın ise geçici olduğu ile ilgili görüşü ele alıp eleştirmiştir. Ona göre ahiret azabı ebedidir ve azabın bu şekilde ağır olması günahkârı işlediği günahlardan caydırma amacı ile de uyumluluk sağladığını belirtmektedir.[421] Klasik dönemin önemli din bilginlerinden Kirkisânî de mükâfat ve cezanın ebedi olduğunu kabul etmiş ve bu meseleye ilahi karşılığın yetkinliği açısından yaklaşmıştır. Kirkisâni'ye göre mükâfatın ebedi olmaması durumunda mükâfatın kesilmesi iyi olan kişi açısından azaba dönüşecektir. Günahkâr kişinin azabının kesilmesi durumunda ise bu ona mükâfat gibi olacaktır. Kirkisânî böyle bir durum neticesinde ilahi karşılığın yetkin olamayacağını belirtmekte ve burdan hareketle mükâfat ve cezanın ebedi olacağı sonucuna varmaktadır. Kirkisânî'nin bu konuda diğer bir yaklaşımı ise Kumandan'ın emrine itaat eden ve etmeyen kişilerin durumları ile ilgilidir. Ona göre Kumandan emirlerine itaat ettiği müddetçe kişiden memnuniyet duyar aksi halde ise durum tam tersi olacaktır. Bundan dolayı itaatkâr olan ödüllendirilirken asî olan cezalandırılır. Bu durum aksi gerçekleşmedikçe bu hal üzere devam eder. Bundan dolayı Kirkisânî, ahirette mükâfat ve azabın ebedi olduğunu belirtmektedir.[422]

XII. yüzyıldan itibaren Kelam ilminin etkisinin azaldığı ve Karaîliğin Rabbanîliğe ve Aristocu fikirlere meylettiği bir dönemde Harun ben Eliyahu ve Eliyahu Başyazı da mükâfat ve cezanın ebedi olacağı fikrini benimsemişlerdir. Onlar günahkâr ve akli tekâmülünü tamamlamamış olan kişinin ölümünden sonra tamamen yok olacağını savunurken akli tekâmülünü tamamlamış fakat günahkâr olan kişinin ise ebedi cezaya maruz kalacağını belirtmişlerdir.[423]

Karaîler mükâfat ve azabın hem bedene hem de ruha uygulanacağını savunmaktadırlar. IX. yüzyıl Karaî din bilginlerinden Daniel Kumisî, azabın hem bedene hem de ruha uygulanacağını Kutsal Kitap ile gerekçelendirerek[424] savunmuştur.[425] Bu konuda görüş belirten Kirkisânî ise insan eylemlerinin hem beden

[420] IX. yüzyılda yaşamış olan Yahudi teologdur. Hangi mezhebe bağlı olduğu bilinmemekle birlikte Karaî mezhebine mensup olduğu düşünülmektedir.
[421] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 250.
[422] Kirkisânî, *Envar*, C. 2, s. 246-248.
[423] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 251.
[424] Çıkış, 21: 23-25 'Ama başka bir zarar varsa, cana karşılık can, göze karşılık göz, dişe karşılık diş, ele karşılık el, ayağa karşılık ayak, yanığa karşılık yanık, yaraya karşılık yara, bereye karşılık bere ödenecektir.'
[425] Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics", *Karaite Judaism*, s. 343.

hem de ruha bağlı olduklarından yola çıkarak mükâfat ve azap hem bedene hem de ruha uygulanacağını savunmuştur. Kirkisânî iyi olan kişinin dünyada bulunan Gan Eden'de mükâfatlandırılacağını, bununla beraber günahkârın ise aynı şekilde dünyada bulunan cehennem azabına maruz kalacağını belirtmektedir. Kirkisânî, '*Dışarı çıktıklarında bana başkaldırmış olanların cesetlerini görecekler. Öylelerini kemiren kurt ölmez, yakan ateş sönmez. Bütün insanlar onlardan iğrenecek.'*[426] bu pasukun sözlerinin cehennemde gerçekleşeceği ve iyi olan kişilerin de onlar azap çekerken onları izleyeceğini belirtmektedir.[427] Kirkisânî mükâfat ve cezanın ebedi olduğunu savunurken aynı zamanda maddi mükâfat ve azap ile spiritüel mükâfat ve cezayı bir birinden ayırt etmekte ve maddi olanın bir sonu olduğunu belirtmektedir. Ona göre bin jenersayon sonunda dünya yok olduğu zaman Gan Eden ve Cehennem de yok olacaktır. Fiziksel âlem kalmadığından dolayı mükâfat ve ceza artık sadece spirütüel olacaktır.[428] Karaî din bilgini Yefet ben Eli, Kirkisânî tarafından yukarıda alıntılanan ve Daniel'de yer alan [429] pasuklardan hareketle Mesih geldiği zaman Zeytin dağının ikiye ayrılacağı ve oluşan vadide günahkârların cezalandırılacağı ve her pazar ve her ayın ikinci günü[430] iyi insanlar günahkârların cezalandırılışını izleyip bundan haz duyacaklarını belirtmişlerdir. Yefet ben Eli, Daniel 12:2 pasukunda geçen *olam* (עולם) kelimesinin ise azabın ebedi olacağına işaret ettiğini savunmaktadır.[431] Bizans dönemi Karaî din bilgini Yehuda Hadassi de mükâfat ve azabın hem bedene hem de ruha uygulanacağını savunmaktadır. Ona göre beden ruh olmaksızın herhangi bir eylemde bulunamaz ve Tanrı'yı tanıması da imkânsız hale gelir. Aynı şekilde ruh da beden olmadan bilgi elde edemez ve Tanrı'yı övmekten aciz kalır. Hadassi, bundan dolayı mükâfat ve azabın diriliş zamanında hem bedene hem de ruha uygulanacağını savunmaktadır.[432] Bizans döneminin diğer bir Karaî din bilgini olan Eliyahu Başyazı da aynı şekilde Kirkisânî ve Yefet ben Eli gibi Yeşeya'da yer alan pasuka dayanarak günahkâr insanın ruhu dirildiği zaman bedenine geri döneceği ve azap görmeye başlayan beden ile birlikte ruhunun da bu azaba maruz kalacağını savunmaktadır. Ona

[426] Yeşeya, 66: 24
[427] Kirkisânî, *Envar*, C. 2, s. 234-235.
[428] Kirkisânî, *Envar*, C. 2, s. 236-242.
[429] Daniel, 12: 2 *"Yeryüzü toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak: Kimisi sonsuz yaşama, kimisi utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilecek."*
[430] Yeşeya, 66: 23, '"Yeni Ay'dan Yeni Ay'a, Şabat Günü'nden Şabat Günü'ne bütün insanlar önüme gelip bana tapınacaklar" diyor RAB'
[431]Margoliouth, A Commentary on the Book of the Daniel by Jephet ben Ali the Karaite, s. 138-139 (Arapça)
[432] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 252.

göre ölümden sonra ruh bedende olmadığından dolayı belki de herhangi bir şey hissetmemektedir. Fakat ruh bedene döndüğü zaman azap başlamaktadır. Başyazı, bu azabın din bilginleri tarafından cehennem olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.[433]

Karaîlik'te ölüm sonrası yani ahiret hayatı açısından bir diğer önemli nokta ise ruh göçü doktrinidir. Kirkisânî, Anan ben David'in ruh göçü doktrinini benimsediği ve bu konuda bir eser kaleme aldığını belirtmekle birlikte kendisinin bu kitabı görmediğini ifade etmektedir. Kirkisânî, ayrıca X. yüzyılda bazı Ananîlerin bunu kabul ettiğini eklemektedir.[434] X. yüzyıl gibi Mu'tezile Kelamının Karaî teolojisi üzerinde etkisinin açık bir şekilde hissedildiği bir dönemde, Karaîlerin tartıştığı meselelerden birisi de kötülük problemidir. Muhtemelen Ananîler, kötülük problemi içerisinde çocukların durumunu ruh göçü doktriniyle gidermeye çalışmış ve bu doktrini Anan ben David'e dayandırmış olabilirler. Nitekim Leon Nemoy, Ananîler'in bunu uydurup Anan ben David'e nisbet etmiş olabileceklerini belirtmektedir.[435] Kirkisânî ise çocukların kötülüklere maruz kalmalarının sebebinin, Tanrı'nın onları önceki hayatlarında yaptıkları kötülüklere karşı cezalandırdığını söylemenin hiçbir temele dayanmadığını belirtmektedir. Kirkisânî, çocukların maruz kaldığı kötülüklerin karşılığını gelecek âlemde karşılanacağını ifade etmektedir.[436]

Neo-platonik fikirlerden etkilenen Harun ben Eliyahu, reenkarnasyon doktrinini benimseyen bazı din bilginlerinin, aklî erginliğini tamamlamış olan kişilerin ölümden sonra ruhlarının varlığını devam ettireceğini ve günahkâr kişinin ruhunun ise bir hayvandan başka bir hayvana intikal edeceğini ve bunun onların cezası olduğunu belirttiklerini ifade etmektedir. Harun, bu görüşü kabul etmeyerek ruhun herhangi bir bedene girmeyip belirli bir bedene gireceğini ve türler arasında ruh göçünün muhtemel olmadığını öne sürmektedir. Harun, ayrıca reenkarnasyon doktrinini benimseyenlerin, kişi ruhunu temizlemedikçe gelecek âleme geçebilmek için gerekli süreç için tekrar tekrar bir bedene gireceklerini aktarmaktadır. Talmud'dan buldukları bir olayıda[437] kendilerine referans alan kişilerin bu görüşünü Harun ben Eliyahu kabul etmemiştir. Harun ben Eliyahu ise ruhun yeni bedene

[433] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 253.
[434] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 10-11; Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 190.
[435] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 11.
[436] Kirkisânî, *Envar*, C. 2, s. 307-315.
[437] BT, Shabbat 152b.

enkarne olması fikrini reddedip aklî yetkinliği elde etmek için kendi bedenine döneceği fikrini benimsemektedir.[438]

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARAÎLİĞİN İBADETLERİ

Karaîlik inanç esasları bakımından Rabbanî Yahudiler ile çok cüzzî farklılıklar taşımaktadır. Karaîliğin Rabbanî Yahudilikten en önemli farkı sözlü geleneği yani Talmud'u kabul etmemesidir. Böylece Karaîler dini hayatlarını sadece Kutsal Kitap'ı esas alarak şekillendirmiş ve Kutsal Kitap'ta yer almayan ibadetleri kabul etmemişlerdir. Onlar Kutsal Kitap metninin kendi bütünlüğünü temel almaları ve geleneği dışarıda tutmalarından dolayı Rabbanî Yahudiler ile ortak olarak benimsemiş oldukları ibadetlerde dahi bir takım farklı yaklaşımlara ve uygulamalara sahip olmuşlardır.

1. Günlük İbadetler: İbadetlerin Sayısı ve Vakitleri

Tevrat günlük ibadetler ile ilgili olarak ne sayı ve zaman ne de belirli bir form belirlemiştir. İbadetler genel olarak Kudüs'teki Mabet'te biri sabah ve diğeri akşam olmak üzere kurban sunuları olarak yerine getirilmiştir.[439] İbadetler bu şekliyle II. Mabet döneminde de devam etmiştir.[440] Mabet'in yıkılması ile birlikte günlük kurban ibadetinin yerini dualar almıştır.[441] Mabet'e kurban takdimesi sunmanın artık mümkün olmamasından dolayı din bilginleri kurban ibadetinin yerini duaların alması gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim Rabbî Yeşua ben Levi (m.s III. Yüzyılın ilk yarısı) duaların günlük kurban sunuları esas alınarak belirlendiğini ifade etmiştir.[442] Ayrıca İbn Meymun, din bilginlerinin günlük duaların sayısının günlük kurban takdimelerinin sayısına eşit olması gerektiğini belirttiklerini aktarmaktadır.[443] Böylece

[438] Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 254-255.
[439] Çıkış, 29: 38-41; Sayılar, 28: 2-8
[440] II. Krallar, 16: 15
[441] Judah David Eisenstein, "Prayer", *Jewish Encyclopedia*, C. 10, s. 166.
[442] BT, Berakhot, 26b.
[443] Yoram Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha in Light of the Times of Islamic Preyers", *Revue des Études Juives*, C. 153, S. 1-2, (Ocak-Haziran 1994), s. 6-7

Sabah duası sabah kurbanına ve akşam duası da akşam kurbanına karşılık gelmektedir.

Karaîler, günlük ibadetler ve onların sayıları ile ilgili olarak kendi aralarında farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Anan ben David günlük ibadetlerle ilgili olarak, dua ibadetinin kurbanların yerine geçtiği şeklindeki Rabbanî Yahudilerin kabul ettiği prensipten hareketle biri sabah diğeri de akşam olmak üzere günlük iki ibadet kabul etmektedir.[444] Anan ben David, dua ibadetinin sayısını kurban sunuları ile özdeşleştirmekle kalmamış, günlük ibadetlerin olabildiğince orijinal Mabet servislerine uygun olarak tesis etmek için büyük çaba harcamıştır.[445] Bundan dolayı Anan ben David günlük dua ibadetlerinde Tevrat'ın günlük kurban ritûeli ile ilgili olan kısımlarının (פרשיות) okunması gerektiğini belirtmiştir.[446] Her ne kadar Anan ben David Rabbanî prensibe dayanarak günlük ibadetlerin sayısını iki olarak belirlese de bazı Karaîler onun dua ve kurban arasında ilişki kurmasına karşı çıkmıştır. Anan ben David'in bu görüşüne karşı çıkanlar, duaların kurban sunuları ile özdeşleştirilemeyeceğini zira kurbanların seçilmiş topraklarda ve Harun soyundan gelen bir kişi tarafından sunulması gerektiği gerekçesini öne sürmüşlerdir.[447] Nitekim Anan ben David'e yönelik olumsuz bir kanaate sahip olan Daniel Kumisî günlük altı dua ibadeti ön görmekteydi.[448] Kumisî günü altı vakte bölüp altı dua ibadeti belirlemiştir. Muhtemelen Kumisî, ibadetleri zorunlu ve ihtiyari şeklinde gruplandırmıştır.[449] Kumisî haricindeki bazı Karaîler de Mezmurlar '*Doğru ilkelerin için Seni günde yedi kez överim*.'[450] pasukundan hareketle günlük yedi dua ibadeti olduğunu savunmuşlardır.[451]

Kirkisânî, Karaîler arasında ibadetin günlük iki veya üç vakit olduğuna dair bir anlaşmazlığın olduğunu ifade etmekte ve onlardan kiminin öğle ibadetinin her gün eda edilmesi gerektiğini savunurken bazılarının da oruç günlerinde eda edilmesi gerektiğini savunduğunu belirtmektedir.[452] Yefet ben Eli gibi günlük ibadetlerin

[444] Jacob Mann, "Anan's Liturgy and His Half-Yearly Cycle of The Reading of The Law", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, Vol. 1, No. 3/4 , (Temmuz-Ekim 1919), s. 330-331
[445] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 271
[446] Yoram Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha", s. 12
[447] Jacob Mann, "A Track by Early Karaite Settler in Jerusalem", *The Jewish Quarterly Review*, C. 12, S. 3, (Ocak 1922), s. 257-298
[448] Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha", s. 13.
[449] Erder, Daily Prayer Times in Karaite Halakha, s. 13, Dip Not 41.
[450] Mezmurlar, 119: 164
[451] Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha", s. 13.
[452] Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha", s. 14.

sayısını üç olarak belirleyen Karaî din bilginleri de bulunmaktadır. Yefet, Daniel'de yer alan pasuklardan yola çıkarak[453] günlük günlük boker (בוקר/ sabah), tsoharayim (צהרים/ öğle) ve erev (ערב/ akşam) olmak üzere üç vakit ibadetin olması gerektiği sonucunu çıkarmıştır.[454]

Sonraki Karaîler'in anonim kararları günlük iki vakit zorunlu ibadetin mevcut olduğu yönündedir.[455] Fakat sabah ve akşam olmak üzere günde iki zorunlu ibadetin var olduğunu ilk defa ortaya koyanın Harun ben Yusuf olduğu ortaya çıkmaktadır. Karaî yazmalarında, Talmud kökenli olan dua ibadetini kurbanlarla ilişkili görme prensibini ilk defa zikreden Harun ben Yusuf'tur.[456] Ayrıca 1700'lü yıllarda tamamlanmakla birlikte erken bir geleneği temel alan Şam'dan bir Karaî dua kitabı öğle ibadetinin ihtiyari olduğunu fakat bunun yanında sabah ve akşam olmak üzere günde iki vakit zorunlu ibadetin var olduğunu belirtmektedir.[457]

Günlük ibadetlerin vakitleri konusunda Karaîler, Rabbanî Yahudilerden farklı bir uygulamayı takip etmekteydiler. Anan ben David dua ibadetinin kurban sunusunun yerine geçmesi prensibini benimsemesiyle günlük ibadetlerin sabah ve akşam olması gerektiğini, akşam ibadetinin vaktini de kendi diyalektiğinde *Bey Şimşey* (בי שמשי) olarak adlandırmıştır. [458] Anan ben David'in *Bey Şimşey* ifadesi ile tam olarak kastettiği şeyin sünnet bahsindeki tanımlamasından yola çıkarak güneş diskinin batmasından sonrası ve karanlığın çökmesinden öncesi arasında geçen süre olduğunu anlıyoruz. Kirkisânî de aynı şekilde Anan ben David ve bir grup Karaî'nin *Beyn ha-Aravim* (בין הערבים/ akşamlar arasında veya akşamüstü)[459] ifadesini güneş diskinin kaybolması ile başlayıp güneş ışınlarının kaybolmasına kadar zaman dilimi şeklinde anladığını belirtmektedir. Anan ben David'in dışındaki Karaîler de *Beyn ha-Aravim* ifadesini aynı şekilde anlamışlardır. Abraham el-Fasi bu ifadenin ilk olarak güneş

---

[453] Daniel, 6: 10- Daniel yasanın imzalandığını öğrenince eve gitti. Üst odasının Yaruşalim yönüne bakan pencereleri açıktı. Daha önce yaptığı gibi her gün üç kez diz çöküp dua etti, Tanrısı'na övgüler sundu.
11- Ona tuzak kuran adamlar hep birlikte oraya gittiklerinde, onu Tanrısı'na dua edip yalvarırken gördüler.

[454] Margoliouth, *A Commentary on The Book of Daniel*, s. 64.

[455] P. Selvin Goldberg, *Karaite Liturgy And Synagogue Worship*, Manchester Universty Press, 1957, s.2

[456] Goldberg, *Karaite Liturgy And Synagogue Worship*, s. 3-4.

[457] George Margoliouth, "An İntroduction to The Liturgy of The Damascene Karaites", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 3, (Nisan 1906), s. 511.

[458] Mann, "Anan's Liturgy and His Half-Yearly Cycle of The Reading of The Law", s. 330-331.

[459] Sayılar, 28: 4 "אֶת־הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה **בֵּין הָעַרְבָּיִם**" "Kuzunun birini sabah, öbürünü **akşamüstü** sunun."

diskinin batması ve ikinci olarak da akşam kızıllığının kaybolması anlamına geldiğini belirtmektedir.[460] Kirkisânî de bu ifadenin ilk olarak güneş diskinin batması ve ikinci olarak da karanlığın çökmesi anlamına geldiğini bundan dolayı *Beyn ha-Aravim* dendiğini belirtmektedir.[461] Kirkisânî ayrıca akşamın üç anlamının olduğunu aktarırken de akşam ibadetinin bu tanımların hangisine denk düştüğünü açıklamaktadır. Buna göre birinci tanım Tesniye 16: 6'da olduğu gibi güneşin kendisinin batmasıdır. İkinci tanım Çıkış 30: 8 de olduğu gibi güneşin batışı ve ışıkların kaybolması arasındaki vakittir. Bu vakit günlük kurban takdimesinin yapıldığı, tütsünün yakıldığı ve ibadetin yapıldığı vakittir. Üçüncü olarak da I. Samuel 20: 5'e göre güneş ışınlarının kaybolması ve karanlığın çökmesidir. Karaîler *Beyn ha-Aravim* ifadesini arapça şafak kelimesi ile karşılamaktadır. Karaîler güneş diskinin batışı ve ışınlarının kaybolmaması arasındageçen vakti şafak olarak tanımlamışlardır.[462]

Sabah ibadetinin vakti ile ilgili olarak da Kirkisânî akşamın tanımlarını verdiği tarz da üç tanım vermektedir. Bu tanımlamaları yaparken sabah ibadeti vaktinin bu tanımlamalardan hangisine denk geldiğini belirtmektedir. Birinci tanım Ruth 3: 14'e göre gün doğumundan hemen öncesidir. İkinci tanım Çıkış 30: 7'ye göre güneş ışınlarının başlangıcından güneş diskinin yükselmesine kadarki zamandır. Üçüncü tanım Hâkimler 9: 33'e göre güneşin doğmasıdır. Kirkisânî'ye göre sabah ibadetinin vakti ikinci tanıma göredir. Ayrıca Karaîler sabahın fecre denk geldiği ile ilgili olarak Kutsal Kitap'tan birçok örnek getirmektedirler. Örneğin Sina dağında Yasa'nın verilmesi sabah vaktinde gerçekleşmiştir. Buradaki sabahın fecrin doğuşundan başlayıp güneşin doğuşuna kadar sürdüğü ifade edilmiştir.[463]

1.1.İbadetin İçeriği

Anan ben David'in belirlemiş olduğu üzere Karaîler ibadetlerinde Rabbanîlerin aksine Kutsal Kitap'tan özellikle de Mezmurlardan alınan duaları okurlar. Bununla birlikte sonraları bir takım dini şiirler ve Kutsal Kitap dışı dualar da kullanılmıştır.[464] Nitekim Karaîlerin ibadetlerinde kullandıkları duaların kaynakları konusu dört grupta toplanabilir. Bunlardan birincisi Mezmurların tamamı ve ilişkili

[460] Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha", s. 15.
[461] Margoliouth, "An İntroduction to The Liturgy of The Damascene Karaites", s. 519.
[462] Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha", s. 17.
[463] Erder, "Daily Prayer Times in Karaite Halakha", s. 17.
[464] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 388.

pasajlar, ikincisi tematik olarak ilişkili Kutsal Kitap pasukları, üçüncüsü Kutsal Kitap pasajlarında yer alan orijinal dualar ve dördüncü olarak da *piyyut* yani dini şiirlerdir.[465]

Karaî liturjisinde yer alan dualaların sıralaması ise şu şekildedir:[466]

1. Şevaah (שבח)
2. Yihud (יחוד)
3. Keduşa (קדושה)
4. Hodaa (הודאה)
5. Vidduy (ודוי)
6. Bakkaşa, Tehinna (בקשה, תחנה)
7. Tefilla be-Lahaş (תפלה בלחש)

Şevaah, övgü anlamına gelmektedir. Cemaat secde halinde iken hazan tarafından okunan 34. Mezmur ile başlamaktadır.[467] Şevaah neredeyse tamamen Mezmurlardan oluşmaktadır. 145 ve 150 arasında yer alan Mezmurlar haftanın her gecesinde okunmak üzere bölüştürülmüştür. Sabah ibadetinde ise Çıkış 1-19 ve 117.-118. Mezmurlar okunur. Bununla birlikte bu Mezmurlar tüm Karaî din bilginleri tarafından Şevaah olarak tanımlanmamaktadır. Nitekim 29. Mezmur Eliyahu ben Musa Başyazı tarafından *Hodaa* olarak tanımlanmaktadır.[468]

Yihud, Tanrı'nın birliğini tasdik için kullanılmaktadır. Yihud tüm Karaî ibadetlerinde bulunur. Tanrı'nın birliği ile ilişkili çeşitli pasukların okunmasından oluşur.[469] Karaîler, Yihud'u ayakta yerine getirirler ve bunun içerisine Şema' duasını da dâhil ederler. Rabbanîler ise Şema'yı oturarak okurlar.[470]

[465] D. Frank, "Karaite Prayer and Liturgy", *Karaite Judaism*, s. 571.
[466] Goldberg, *Karaite Liturgy and Synagogue Worship*, s. 60-61.
[467] Frank, "Karaite Prayer and Liturgy", *Karaite Judaism*, s. 578.
[468] Goldberg, *Karaite Liturgy and Synagogue Worship*, s. 63.
[469] Goldberg, *Karaite Liturgy and Synagogue Worship*, s. 64.
[470] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 389; Frank, "Karaite Prayer and Liturgy", *Karaite Judaism*, s. 579.

Keduşa, ibadet edenlerin Tanrı'nın kutsallığını tasdik etmeleri anlamına gelmektedir.[471] Bu kutsama duaları ise Harun ben Eliyahu ve Başyazı tarafından belirlenmiş olan Mezmurlar 22: 4, Yeşeya 47: 4, Yeşeya 6: 3, Hezekiel 3: 12 ve Tesniye 6: 4'te yer alan pasuklardır.[472]

Hodaa, şükür anlamına gelmekte ve şükür ile ilgili dualar içermektedir.[473] Bununla birlikte Karaî din bilginleri hangi pasukların Hodaa olduğu konusunda kesin bir ayırım yapamamaktadırlar. Nitekim Yihud'da yer alan *Şama' Yisrael* pasuku[474] Başyazı tarafından Hodaa olarak değerlendirilmiştir. Ancak tüm Karaî din bilginleri 136. Mezmur'u Hodaa olarak kabul etme noktasındaittifak halindedir.[475]

Vidduy, kurban ve özellikle de ferdi ve toplumsal günah sunuları ile ilişkilidir. Mabet döneminde toplumsal günah sunularında baş kâhin kefareti hayvana naklatmek için elini seçilen hayvanın üzerine koyar ve böylece işlenmiş günah itiraf edilmiş olunurdu. Ferdi günah sunularında ise işlem, kurbanı getiren şahıs tarafından gerçekleştirilirdir. Rabbîler kurban olmaksızın günah itirafının sonuçsuz kalacağını açıklamışlardı. Fakat Mabet'in yıkılmasından sonra kurban ile ilgili pasuklar bu eylemden bağımsız bir dua olarak okunmuştur.[476] Vidduy'da insanlar, secde halinde İsrail'in günahlarını itiraf eder ve Siyon'un yıkımına yas tutarlar.[477] Bakkaşa ve Tehinna ise her ne kadar Karaî din bilginleri tarafından farklı isimlerle anılsa da Vidduy ile birlikte tek bir dua formunu oluşturmaktaydı.[478]

Tefilla be-Lahaş ise sessiz dua anlamına gelmektedir. İbadet, nedamet ve rica içerikli olan ve cemaat tarafından sessiz bir şekilde yerine getirilen bu dua ile son bulmaktadır.[479]

1.2.Minyan

Erken dönem Karaîleri ferdi ibadet ve cemaatle yapılan ibadet arasında herhangi bir ayırımda bulunmamışlardır.[480] Hadassi, Rabbîlerin Keduşa duasını en az

---

[471] Frank, "Karaite Prayer and Liturgy", *Karaite Judaism*, s. 581.
[472] Goldberg, *Karaite Liturgy and Synagogue Worship*, s. 71-72.
[473] Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 491; Frank, "Karaite Prayer and Liturgy", *Karaite Judaism*, s. 579.
[474] Tesniye, 6:4 "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד"
[475] Goldberg, *Karaite Liturgy and Synagogue Worship*, s. 75-76.
[476] Goldberg, *Karaite Liturgy and Synagogue Worship*, s 77-78.
[477] Frank, "Karaite Prayer and Liturgy", *Karaite Judaism*, s. 580.
[478] Goldberg, *Karaite Liturgy and Synagogue Worship*, s 82.
[479] Frank, "Karaite Prayer and Liturgy", *Karaite Judaism*, s. 583.
[480] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 6.

on kişi ile sınırlandırmalarını eleştirmektedir. Hadassi'ye göre Mezmurlar 68: 26 gibi cemaatla ibadetin önemini belirten pasajlar varsa da Mezmurlar 145:1 ve 34: 2 gibi ferdi ibadeti ele alan birçok Kutsal Kitap pasajından dolayı daha güçlü bir delil olma özelliği göstermemektedir. Ayrıca Rabbîler'in '*Kralın yüceliği halkın çokluğuna bağlıdır*'[481] şeklindeki Tanah pasukunu cemaatle ibadet amacıyla alıntılamalarını söz konusu pasuktaki ifadenin bağlamından anlaşıldığı kadarıyla yeryüzündeki krallar için geçerli olduğunu belirterek karşı çıkmıştır.[482]

Karaîlerin cemaat ile ibadete yönelik bu tutumları çoğunluğu oluşturan ana gövde Rabbanî Yahudilerden ayrılmış olmaları ve muhtemelen cemaatin sayısal olarak azlığından kaynaklanmaktadır. Filistin'de ideal bir Karaî topluluğu oluşturmuş olan Abele Siyon cemaati dahi bazen çok az sayıda olan ve geçici olarak Filistin'de ikamet eden hacılardan oluşuyordu. İdeal bir cemaat oluşturan Abeley Siyon dışında yaşayan bir Karaî din bilgininin bundan dolayı cemaatle ibadeti teşvik edici bir yaklaşım içerisinde bulunmaması gayet makul gözükmektedir.[483] Nitekim Karaîlerin Filistin'e göç etmeleri gerektiğini belirten Daniel Kumisî, Filistin'e göç propagandası aleyhine konuşanları eleştirmektedir. Kumisî aynı şekilde diyasporada yaşayanların her şehirden beş kişiyi maddi destek sağlayarak Filistin'e göndermelerini talep etmesi[484] Kumisî'nin doktrinsel bir gereksinimden kaynaklanan bir çağrı olması yanında Filistin Karaî cemaatinin sayısal olarak yetersiz bir yapıda olduğunu da göstermektedir.

XII. yüzyılda İstanbul'da yaşamış olan Karaî bilgin Harun ben Eliyahu Mezmurlar 68: 26'dan hareketle Karaîlerin cemaat oluşturarak dua ibadetini yerine getirmeleri gerektiğini belirtirken Rabbanîler'in aksine cemaatin kaç kişiden oluşması gerektiği ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.[485] Harun ben Eliyahu'nun cemaatin sayısı ile ilgili olarak herhangi bir bilgi vermemesinin arka planında muhtemelen İstanbul'da bir Karaî topluluğu var olmakla birlikte bir sayı belirtilmesi halinde cemaatin çoğu zaman bu sayıya ulaşmama endişesi yer almaktadır. Nitekim XV. yüzyılda İstanbul Karaî cemaatinin liderliğini yapmış olan Eliyahu ben Musa Başyazı Luska, Trok ve Polanya'ya gönderdiği mektuplarda dindaşlarından dinlerinin

[481] Özdeyişler 14: 28
[482] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 6.
[483] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 7.
[484] Nemoy, "Pseudo-Qumisian Sermon", s. 76-78
[485] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 7.

yok olmaması ve dindar bir hayat sürmeleri için gençleri İstanbul'a dinlerini öğrenmeleri için göndermelerini talep etmiştir.[486] Başyazı'nın burada öne sürdüğü dinlerinin yok olmaması ve eğitim için şeklindeki gerekçeler İstanbul Karaîlerinin sayısal sıkıntılarını göstermesi yanında diğer toplulukların niteliksel eğitici kadrosu yetiştirebilecek bir nüfusa sahip olmadığını da göstermektedir.

1.3.Kıble

Yahudililer '*Candan ve yürekten sana dönerlerse, atalarına verdiğin ülkelerine, seçtiğin kente ve adına yaptırdığım tapınağına yönelip dua ederlerse*'[487] pasukundan yola çıkarak[488] ibadetleri esnasında Yaruşalim'e doğru yönelirler.[489] Dahası Mabet'in dışında bulunanlar Mabet'e,[490] Yaruşalim dışında bulunanlar Yaruşalim'e[491] ve Filistin dışında bulunanlar ise Filistin'e[492] yönelirler.[493]

Her ne kadar Kutsal Kitap'ta ibadet edenlerin Yaruşalim'e dönmeleri öngörülse de Yahudilik içerisinde farklı yönleri kıble edinenlerde olmuştur. Josephus her ne kadar Esseniler'in güneşe taptıklarını belirtse de araştırmacılar bu ifadeyi çeşitli ipuçlarından yola çıkarak güneşin ibadet esnasında yönelilen kıble niteliğinde olduğunu belirtmektedirler.[494] Sinagogların inşa edilmesi ile ilgili çeşitli direktifler kıble ile ilgili farklı bir uygulamanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tosefta'da yer alan bir pasaj sinagogların Mabet'i esas alarak inşa edilmeleri gerektiğini belirtmaktedir. Buna Mabet kopya edilerek sinagog inşa edileceği için Sinagogda kutsalların kutsalına (קודש הקודשים) karşılık gelen sandık batı tarafına yerleştirilmeli ve ibadet eden kişi de buraya yönelmelidir.[495]

Karaîler ibadetin Yaruşalim'e doğru yapılması gerektiğini belirtirken sandığında bu yönde inşa edilmesinde ısrarcıdırlar. Karaîler'in bu ısrarının kaynağını ise muhtemelen Abeley Siyon cemaati içerisinde aramak gerekmektedir.[496] Yefet ben

---

[486] Kohler, Isaac Broydé, "Bashyazi, Elijah b. Moses b. Menahem of Adrianople", *Jewish Encyclopedia* C. 2, s. 574
[487] I. Krallar, 8: 48
[488] Judah David Eisenstein, "Prayer", *Jewish Encyclopedia*, C. 10, s. 168
[489] Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1966, s. 406.
[490] I. Krallar, 8: 35
[491] I. Krallar, 8: 44
[492] I. Krallar, 8: 48
[493] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 30.
[494] Tessel Marina Jonquiere, *Ancient Judaism and Early Christianity: Prayer in Josephus*, Leiden-Boston: Brill, 2007, s. 54-55.
[495] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 30.
[496] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 31.

Eli, '*Daniel yasanın imzalandığını öğrenince evine gitti. Üst odasının Yeruşalim yönüne bakan pencereleri açıktı. Daha önce yaptığı gibi her gün üç kez diz çöküp dua etti'.*[497] pasukunda geçen Yaruşalim yönündeki pencerelerin açık olmasının vurgulanmasının sebebinin salt bir haber vermekten ziyade anlatılmak istenenin ibadet esnasında Yaruşalim'e yönelmenin gerekliliğini göstermek olduğunu vurgulamaktadır.[498] Kirkisânî de Yefet ile aynı şekilde Yaruşalim yönündeki pencerelerin açık olmasından hareketle kıblenin Yaruşalim olduğunu belirtmektedir.[499] Harun ben Eliyahu, istisnaları olmakla birlikte İbadet esnasında Yaruşalim'e yönelmenin bütün İsrailliler'in genel geçer takip ettikleri bir gelenek olduğunu belirtmektedir.[500]

Rabbanî Yahudiler ibadet esnasında Yaruşalim'e yönelmenin sadece *Amida*'da gerekli olduğunu belirtirken Karaîler bunu genel olarak bütün ibadetlerde zorunlu olarak görürler. Karaîler'in kıble vurgusu o denli güçlüdür ki ibadet esnasında birçok pozisyon belirtmelerine rağmen kıbleyi zaten ibadet esnasında zorunlu olarak dönülmesi gereken bir yer olarak gördüklerinden dolayı bunların arasına dâhil etmezler.[501]

XIV. yüzyılda Mısır'da yaşamış olan İsrael ben Samuel Mağribi Arapça olarak kaleme aldığı altı maddelik inanç esaslarında beşincisini kıbleye iman olarak belirlemiştir. Mağribî, Tanrı'nın Süleyman'a söylediği *'Adım sürekli orada bulunsun diye yaptığın bu tapınağı kutsal kıldım. Gözlerim onun üstünde, yüreğim her zaman orada olacaktır.'*[502] pasukundan yola çıkarak bu Mabet'in ibadette, kurbanda ve sünnete yönelmek için belirlenen yer olduğunu belirtmektedir. Mağribî'ye göre Mabet '*Bütün ulusların dua evi denecek.'*[503] pasukundan hareketle tüm insanların dua ederken yöneleceği mekân olduğunu söylemektedir.[504]

1.4.Temizlik

Yahudilik'te ibadetler ister dua okuma isterse kurban ve takdimeler şeklinde olsun genelde Mabet'te gerçekleştiği için temizlik konusu da kaynaklarda Mabet

[497] Daniel, 6: 10
[498] Margoliouth, A Commentary on The Book of Daniel, s. 64.
[499] Frank, "Karaite Liturgy and Prayer", *Karaite Judaism*, s. 571.
[500] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 31, Dipnot 4.
[501] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 31-32.
[502] I. Kralllar, 9: 3
[503] Yeşeya, 56: 7
[504] A.S. Halkin, "A Karaite Creed", Sheldon R. Brunswick (Ed.), *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica*, (145-154), İsrael: Yeda Sela, 1982, s. 151.

bağlamında ele alınmıştır. Mabet'in artık bulunmadığı bir zamanda ibadetlerin icra edildiği mekânlar olan sinagoglar onun yerini almıştır. Din bilginleri, '*Öyleyken gittikleri ülkelerde kısa süre için onlara barınak oldum*.'[505] pasukundan yola çıkarak sinagogda ibadetin önemini vurgulamak için sinagogun diyasporadaki küçük Mabet olduğunu vurgulamışlardır. Ritüel olarak temiz olmayan birinin Mabet'e giremeyeceğine dair Kutsal Kitap kuralı sinagogları içine alacak şekilde genişletilmiştir. Çünkü ibadet mekânı anlamına gelen Mikdaş'ın kelime olarak geniş yorumlara uygun bir yapıda olduğu varsayılmaktadır. Bundan dolayı kişiyi sinagoga girmekten alıkoyan, diğer bir ifadeyle ritüel olarak kirli sayılma durumu hastalık, cinsel kirlilik ve ölüye dokunma gibi ritüel kirliliğin bütün çeşitlerini kapsamaktadır.[506] Benzer şekilde, Karaîlikte sinagogun Kudüsteki Mabet'in bir simgesi olduğu ve bundan dolayı belirli oranda Mabet'in sahip olduğu hükümlerin sinagoga da uygulanması gerektiğini belirtmişlerdir. Karaîlerde Anan ben David'ten itibaren bunun hukuki zeminini oluşturup Mabet için öngörülen kuralların belli oranda sinagog için geçerli olduğunu savunmuşlardır.[507] Karaîler Mabet'in kutsallığı fikrini sinagog için de geçerli görmelerinden dolayı sinagoga çıplak ayakla girilmemesi gerektiğini savunmuşlar ve ritüel temizlik için gerekli olan Mabet'e (Yaruşalim'deki Mabet olmadığından dolayı sinagoga girerken) girmeden önce ellerin ve ayakların yıkanması[508] gerektiği kuralını sinagoga da teşmil etmişlerdir.[509]

Bazı araştırmacılar ritüel temizlik hususunda Karaîlerin islamiyetten etkilenmiş olabileceğini belirtmektedirler. Nitekim Anan ben David'in Tevrat okunması sırasında ellerin ve ayakların yıkanması gerektiği şeklindeki prensibinin İslamiyetten etkilenmiş olabileceğini savunmuşlardır. Zira Tevrat'ta kutsal metinlere dokunmak için her hangi bir temizlik şartı yoktur. Bununla birlikte Kur'an'da yer alan bir ayette mushafa dokunmanın şartı temizlik olarak açıklanmıştır.[510] Bundan dolayı araştırmacılar Anan ben David'in bu konuda İslamiyetten etkilenmiş olabileceğini belirtmektedirler.[511] İslam'ın Karaî temizlik ritüeline bir diğer etkisi de XV. yüzyılda

[505] Hezekiel, 11: 16
[506] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 37.
[507] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 35-36.
[508] Çıkış, 30: 21
[509] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 36-37.
[510] Vakıa Suresi, 79
[511] Muhammed Calâ İdris, *et-Te'siru'l-İslâmi fi'l-Fikri'd-Dini'l-Yehudi*, Giza: Merkezu'd-Dirasati'l-Şarkiyya, Camiatü'l-Kahire, 2003, s. 99.

yaşamış olan Samuel ben Musa al-Mağribî'nin el-Mürşid adlı kitabında[512] ferdi veya cemaatle yapılacak olan ibadetten önce yapılması gereken temizliği ele aldığı açıklamasında görülmektedir. Samuel Mağribî, Kutsal Kitap'ta yer alan iki pasuku[513] yorumlarken kişinin kutsal bir mekâna girmeden önce ellerini ve ayaklarını yıkaması, bununla birlikte açıkta bulunmasından dolayı yüzü, kirlenmeye maruz kalması sebebiyle de ağız, burun ve kulakların yıkanması gerektiğini belirtmektedir. Söz konusu pasuklarda ise eller ve ayaklar dışında herhangi bir organ belirtilmemiştir. Bundan dolayı onun bu konuda İslamiyetteki abdestten etkilenmiş olduğu belirtilmektedir.[514]

Her ne kadar Karaîler Mabet'in temsilcisi olarak sinagogları kabul etmede Rabbanîler gibi düşünseler de, temizlik hususunda birkaç meselede onlardan ayrılmaktadırlar. Bu farklı noktalar ritüel kirliliğin sadece Mabet ibadetiyle sınırlı kalmaması, yasakları işlemekle manevi kirliliğin oluşması ve bunun kasıtlı ve kasıtsız olarak ikiye ayrılması gibi yönlerdendir.

Temizlik meselesi Karaîler için sadece sinagog ibadetleri için gerekli olmayıp sinagog dışında yapılan duada da ritüel olarak bir kişinin temiz olması gerektiği vurgulanmıştır. Zira Karaîler, temizliğin kişi için olmazsa olmaz bir şart, kirli olmanın günah ve genel kirliliğin de bir nevi ritüel kirliliğin aynısı olduğunu savunmaktaydılar. Örneğin Anan ben David Toplanma Çadırına girişte gerekli olan ayakkabıları çıkarma, elleri ve ayakları yıkama gibi temizlikle ilgili hükümlerin, dışarıda da topluluk içerisinde kutsal metni öğretme ve okuma sırasında da geçerli olduğunu savunmuştur.[515] Bundan hareketle Karaîler ritüel kirliliğin sadece ibadet ve ibadet hane ile sınırlı olmadığını, temizliğin etik boyutlarının da olduğunu vurgulamışlardır. Bu nedenle Karaîler Levililer'de[516] yer alan bir takım yasaklamanın sadece yiyeceklerle ilgili olmayıp genel geçer bir kaide olduğunu ve Tanah'tan çeşitli deliller ileri sürerek aslında ritüel kirlenmenin ruhun saflığını etkilediğini ileri sürmüşlerdir. Kirlilikten temizlenme Rabbîler tarafından ritüel bir gereklilik olarak algılanırken Karaîlerde bu durum etik bir durum olarak algılanmıştır Kirlilikten sakınma durumunda kişinin kötü fiillerden ve yönelimlerden sakınacağını, böylece

[512] Poznanski, *Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, s. 84.
[513] Çıkış, 40: 31-32
[514] İdris, *et-Te'siru'l-İslâmi,* s. 100
[515] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 38, Dipnot 2; İdris, *et-Te'sirul İslami*, s. 99.
[516] Levililer, 11: 8 '*Bu hayvanların etini yemeyecek, leşine dokunmayacaksınız, sizin için kirlidir.*'

ruhun kötü düşüncelerden de kurtulacağını savunmuşlardır. Kirliliğin sadece fiziksel bir mesele olmayıp aynı zamanda kişide manevi bir tahribata da yol açtığına inanan Karaîler ritüel kirlilik durumunda işin içine zihin ve bilinç gibi meseleleri de katmaktadırlar. Bu yüzden, Karaî düşüncesinde kirliliğin yasak amelleri işlemekle de bir bağı olduğunu ve yasakları işleyen kişinin de kirlendiğini söylemek mümkündür. Yapılan kötü bir eylemde fiili yapan kişi zihinsel ve bilinçsel olarak söz konusu fiili yapma kastı taşımıyorsa günahkâr sayılmaz. Bu yaklaşımdan hareketle Anan ben David ritüel kirlilikle ilgili olarak kasıtlı ve kasıtsız kirlilik ayırımını yapmıştır. Bu prensip sonraki Karaîler tarafından aynen kabul edilmediyse de farklı varyantları kabul edilmiştir.[517]

Ölüye temas sonucu oluşan kirlilik hususu da Karaîler ile Rabbanîler arasındaki ihtilaf noktalarından biridir. Yahudi şeriatına göre ölüye dokunma ritüel kirliliğe yol açmaktadır.[518] Ölü ile ilgili törenlere katılmak erdemli bir eylem olarak varsayılsa da kasıtlı olarak ritüel kirliliğe yol açmaktadır. Mabet zamanında ölüye temastan kaynaklanan kirlilikten belirli temizlik kuralları uygulanıp kurtulmak mümkündü. Bu temizlik uygulaması yakılan kızıl ineğin (פרה אדמה) küllerini serpmekti.[519] Fakat Mabet'in yıkılması ile artık bunları uygulamak imkânsız bir hale gelmiştir. Rabbanî görüş bu istikamettedir ve Karaîliğin kurucusu Anan ben David de bu görüşü paylaşmaktadır. Anan ben David'e göre Mabet döneminde ölüye dokunmak kasıtlı olarak ritûel kirliliğe yol açsa da, Mabet'in yıkılması ile birlikte bu temizlik sürecinin uygulanamamasından dolayı ölüye dokunmak ritüel kirliliğe yol açmayacaktır.[520] Oysaki bu hususta sonraki dönem Karaî din bilginleri Anan ben David'den farklı düşünmektedirler. Diyaspora şartları sonucu kirlenmenin olmayacağı ile ilgili durum sonraki Karaîleri tatmin etmemiştir. Onlar ölüye temas sonucu ritüel kirlenmenin Mabet sonrası dönemde de bağlayıcı olduğuna inanmakla birlikte bu kirlenmeden kurtulmak için nasıl bir temizlik sürecinin uygulanması gerektiği ile ilgili kendi aralarında farklılaşmaktadırlar. Bazı Karaîler su ile yıkanma ve sonrasında Kızıl İneğin küllerinin yerine Sayılar 19'u okumanın yeterli olacağını savunurken diğerleri de dua etmek için su ile yıkanmanın yeterli olduğu fakat Mabet'e girmek için Kızıl İneğin külleri ile temizlenmenin gerekli olduğunu savunmuşlardır. Yusuf el-Basir ise

[517] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 38-40.
[518] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 390.
[519] Sayılar, 19:1-10.
[520] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 40-41.

kırmızı ineğin külleri ile temizlenmenin sadece Filistin'de yaşayan insanlar için gerekli olduğunu, diyasporada yaşayanların ise Yaruşalim'e geldikleri zaman suya dalma dışında ek bir temizlik işlemi yapmadan Mabet'e girebileceklerini belirtmiştir. el-Basir'in bu görüşü Harun ben Eliyahu tarafından da benimsenmiştir. Karaî din bilgini Başyazı ise Kızıl İneğin külleri ile temizlenmenin diyasporada yaşayanlar için de geçerli olduğunu belirtmiştir.[521]

Yukarıda da işaret edildiği üzere, Karaîliğe göre temiz olma şartı sadece sinagog ve ibadetlerle sınırlı olmayıp genel bir taleptir ve kişi, sinagog dışında da dua etmek isterse temiz olmalıdır. Bu prensip sebebiyle, ölüye dokunan bir kişinin dua etmesi, Karaîler arasında tartışmaya sebep olmuştur. Bu meselenin çözümünde iki grup görüş belirtmişlerdir. Bu iki grubu ılımlılar ve katı görüşe sahip olanlar olarak nitelemek mümkündür. Karaî katı görüşlüler kirli bir kişinin hiçbir şekilde dua edemeyeceğini belirtmişlerdir. Onlara göre dua faaliyeti de kurban faaliyeti ile eşit derecededir ve onunla aynı temizlik şartlarını taşımak zorundadır. Bu duruma karşı çıkan ılımlılar ise, kirli birisinin sinagog dışında dua edebileceğini savunmuşlardır. Onlar bu görüşlerine, Elişa'nın ölü çocuğa dokunduktan sonra dua etmesini[522] delil olarak göstermişlerdir. Ölüye dokunmadan kaynaklı kirlilik hususunda ılımlı davranan din bilginleri, cinsel ilişki veya ihtilam sonucu oluşan kirliliğe aynı toleransı göstermemişlerdir. Onlar bu iki konunun doğası gereği birbirinden temelden farklı olduğunu öne sürmüş, ölüye temas sonucu ortaya çıkan kirliliğin zorunlu doğasına dikkat çekerken cinsel ilişki sonucu ortaya çıkan kirliliğin ise kasıtlı olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim onlar, Tesniye'den[523] yola çıkarak ihtilam olan birisinin sinagoga giremeyeceğini belirtmişlerdir. Bu durum gönüllü ibadet ile farz ibadet arasındaki ayrımı gündeme getirmiştir. Buradan yola çıkarak dua ibadeti ve kurbanın sadece farz ibadetler üzerinden karşılaştırılabileceği sonucunu ortaya çıkarmıştır. Elişa'nın duası gönüllü duadır. Diğer bazıları ise dua ibadetinin secde ile birlikte olanının kurban ile eşit olduğunu savunmuşlardır. Karaîler tarafından kabul edilen görüş ise dua ve kurbanın sadece kefaretin elde edilmesindeki etkileri oranınca karşılaştırılabileceğidir. Dua ibadeti kurban için gerekli görülen temizliğin aynısını

[521] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 41-42.
[522] 2. Krallar, 4: 33
[523] Tesniye, 23: 11

gerektirmemektedir. Dua ibadeti için ritûel temizlik sinagogun kutsallığından kaynaklanmaktadır. İbadetin sahip olduğu kutsallıktan kaynaklanmamaktadır.[524]

Temizlikle ilgili diğer bir takım kurallar ise kadınlar ile ilgili olanlardır. Bunlardan birisi kadınların aybaşı halidir. Aybaşı gören kadınlarla ilgili kurallar Levililer 15: 19-28 pasuklarında ele alınmıştır. Kutsal Kitap'ta yer alan bu ifadelerden hareketle hem Karaîler hem de Rabaniler kadının yedi gün boyunca kirli sayılacağı ve bu süre zarfında ilişkinin yasak olduğu konusunda uyum içerisindedirler. Karaîler yedi gün sonunda kadının bu durumunun dışında kan görülmesi halinde yedi günlük bir süreç içerisinde temizlenebileceğini, Rabbanîler ise yedinci günün sonunda kan görülmesi halinde yedi günlük bir sürecin daha geçmesini gerektiğini savunmaktadırlar.[525] Diğer bir konu ise kadının doğumdan sonraki nifas halidir. Levililer 12: 2-5 pasuklarında ele alınan bu konuda Karaîler ve Rabbanîler arasındaki fark otuzüç ve altmışaltı günlük süreçte ilişki ile ilgili müsaade hususundadır. Rabbanîler ilişkiye izin verirken Karaîler ise bunu yasaklamaktadır.[526]

1.5.Kıyafet

Karaîler '*RAB Musa'ya, "Git, bugün ve yarın halkı arındır" dedi, "Giysilerini yıkasınlar.*'[527] pasukundan hareketle on emrin verilmesi için gerekli görülen hazırlıklar arasında elbiselerin yıkanması spesife edildiği için bunu bir adap meselesi olarak değerlendirirler. Kişinin ibadet esnasında tamamen giyinik olmasını gerekli görmemekle birlikte kusursuz bir şekilde temiz olmasını isterler. Karaîler sinagogun Mabet'e olan benzerliğinden kıyasla sinagoga ayakkabı ile girmeyi yasaklamışlardır. Duanın okunabildiği sinagog dışındaki mekânlarda dahi ayakkabının kirli olmaması gerekmektedir.[528]

Karaîlerin ibadet için kıyafet konusunda değinilmesi gereken diğer bir mesele de Talit'tir. Talit yünden ve yahut ipekten yapılmış kenarları püsküllü dikdörtgen bir örtüdür.[529] İsrail oğulları tarafından Tanrı'nın emirlerini hatırlamak amacıyla kullanılır.[530]

---

[524] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 44-45.
[525] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 411.
[526] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 412.
[527] Çıkış, 19: 10
[528] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 48.
[529] Örs, *Musa ve Yahudilik*, s. 405.
[530] Sayılar, 15: 37-41

Karaîler ve Rabbanîler arasında '*Öyle ki, püsküllleri gördükçe*[531]' kelimelerinin yorumu ile ilgili uzun soluklu bir tartışma yaşanmıştır. Rabbanîler gün içerisinde talitin görülebildiği zaman olduğu için onun gün boyunca giyilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Karaîler bunu kıyafetin belirgin ve görülebilir bir yerde tutulması gerektiği şeklinde yorumlamaktadırlar. Bundan dolayı kıyafetin herkesçe görülebilen bir yerde tutulmayı Tevrat'ın emrini yerine getirmek için yeterli görmektedirler. Diğer Karaîler ise bu kıyafetin giyilmesi gerektiğini ve onun sürekli bir şekilde görülebilmesi için dış kıyafet şeklinde olmasını savunmuşlardır. Rabbanîlerin yorumunun aksine talitin akşamları da giyilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.[532]

Karaîler Şema'yı ibadetin bir parçası olarak değerlendirmedikleri için erken dönem Karaî literatüründe talitin giyildiği ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Fakat Karaîler sonraki zamanlarda Rabbanîlerin geleneğini benimseyip ibadet esnasında talit giymeye başlamışlardır. Aslında sinagogda sadece okuyucunun giydiği ve diğerlerinin buna bakmakla emri yerine getirdikleri görülmektedir. Fakat zamanla bu gelenek aralarında talit giyen bilginleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Ayrıca ibadet esnasında vücudu tamamen örtmesi için talit giymek erdemli bir fiile dönüşmüştür.[533]

Karaîler ibadet esnasında talit giyme geleneğini adapte ettikten sonra ibadette taliti emreden Sayılar 15 de dâhil olmak üzere şema'yı da okumayı uygun bulmuşlardır. Her ne kadar Karaîler Rabbanî bir geleneği benimsediyseler de 'Öyle ki, püsküllleri gördükçe' kısmında kendi yorumları olan talitin geceleri de giyilmesi gerektiği şeklindeki yorumlarını tercih etmişlerdir.[534]

Karaîlerin ibadet kıyafetleri arasında tefilini de zikretmemiz gerekmektedir. Tefilin dua manasına gelen tefilanın çoğuludur. Bu gelenek kaynağını Kutsal Kitaptaki çeşitli pasajlardan[535] almaktadır. Rabbanî Yahudiler tefilin takmayı bir zorunluluk olarak kabul etmektedirler. Bundan dolayı içerisinde Tevrat'tan çeşitli

---

[531] Sayılar, 15: 39
[532] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 49.
[533] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 49-50.
[534] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 50.
[535] Çıkış 13. 9-16 '*Bu elinizde bir belirti ve alnınızda bir anma işareti olacak; öyle ki, RAB'bin yasası hep ağzınızda olsun. Çünkü RAB güçlü eliyle sizi Mısır'dan çıkardı.'*
16-'Bu uygulama elinizde bir belirti ve alnınızda bir anma işareti olacak; RAB'bin bizi Mısır'dan güçlü eliyle çıkardığını anımsatacak'
Tesniye, 6: 8, '*Bir belirti olarak onları ellerinize bağlayın, alnınıza takın'*
11: 18, '*Bu sözlerimi aklınızda ve yüreğinizde tutun. Bir belirti olarak ellerinize bağlayın, alnınıza takın'*

bölümlerin olduğu iki küçük küp şeklindeki kutuyu ibadet esnasında sol kol ve başlarına takarlar.

Karaîler ise tefiline göndermede bulunan Tevrat pasuklarını mecazî bir şekilde yorumlayarak kastedilen şeyin genel anlamıyla şeriate bağlanmak olduğunu belirtmişlerdir. Bundan dolayı Karaîler ibadetlerinde tefilin takmazlar.[536]

1.6.Dua İbadetindeki Ritüel Eylemler

Karaîler birçok noktada olduğu gibi ibadetler hususunda da Kutsal Kitap'a bağlı kalmaya özen göstermişlerdir. Ne var ki ana akım Yahudilikten farklı bir şekilde gelişme gösteren Karaîlik, ibadetler konusunda da bazı farklılıklara sahip olmuştur. Bu farklılık Karaîlikteki dua ibadetindeki öğelerde özellikle ön plana çıkmaktadır. Karaîliğin sahip olduğu bu farklılıkları açıklama adına erken dönemlerden itibaren çeşitli açıklama yoluna giden Rabbanîler, Karaîlerin dua ibadeti esnasında icra ettikleri bu öğelerin Müslümanların namaz ibadetinde yer alan öğelere benzerliğinden dolayı onları Müslümanlardan etkilenmekle suçlamışlardır. Karaîler ise bu öğelerin uzun bir zamandan beri mevcut olduğu ve kökenlerini Kutsal Kitap'tan ve eski geleneklerden aldığını iddia etmişlerdir.[537] II. Mabet dönemi boyunca Sadukî ve Ferisî mezhepleri arasında var olan mücadele muhtemelen Karaîlikte dua ibadetindeki öğelerin kökenini kavramaya olanak sağlayacaktır. Talmud öncesi dönemde ibadetlerde belirli öğelerin olduğu şüphesizdir. Fakat II. Mabet döneminde Sadukîler ve Ferisiler arasında mücadele neticesinde bu iki grup arasındaki farklılık ibadetlere de yansımıştır. Mabet merkezli kurumsallaşan, Kutsal Kitap'ın literal manasını ön plana çıkaran[538] Sadukîler ibadetin içeriği yanında onun şekilsel niteliklerine de önem verdikleri halde Ferisiler muhtemelen onların etkinliğini kırmak için zaman içerisinde dua ibadetindeki bu öğeleri minimum seviyede tutmuşlardır.[539] Böylece ibadetlerde yer alan bu eylemlerin eski zamanlardan beri var olduğu ortaya çıkmaktadır.

Karaî mezhebinin her ne kadar Sadukîliğin bir devamı olup olmadığı konusu tartışmalı olsa da belli bazı ortak noktalara sahip oldukları bilinmektedir. Her ikisi de din bilginlerinin söylemlerinin kişisel olduğunu iddia edip vahiy mahsulü olduğunu kabul etmemişlerdir. Din bilginlerinin otoritesini kabul etmeyen Karaîliğin ibadetler

[536] Hasan, *Tarihu'l-Karraini'l-Yehud*, s. 392.
[537] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 390.
[538] Harman, "Yahudilik" ,TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 43, 2013, s. 213
[539] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 8-9.

konusunda da onları sorgusuz sualsiz kabul etmesi zaten düşünülemezdi. Literal manayı ön plana çıkaran Karaîlerin[540] kökeni Kutsal Kitap'ta yer alan bu seremonik eylemleri benimsemesi oldukça doğal görünmektedir. Fakat bununla birlikte Karaîlik'te seremonik eylemlerin Anan ben David tarafından ibadetin şartı olarak ortaya konduğu kabul edilmektedir.[541]

Karaîlerin dua ibadetindeki söz konusu bu öğelerin sayısı beştir. Eserlerini Judeo-Arabic olarak kaleme alan Levi ben Yefet bu öğeleri açıklarken İslamî terminolojideki karşılıklarını kullanmaktadır. Levi, bu eylemlerin vukuf (ayakta durma), rüku', sücud (secdeler), burûk ve gunut olduğunu belirtmektedir.[542]

Karaîlerin ibadetlerinde öngördükleri hareketlerden birisi ayakta durmaktır. *Yihud* (יחוד) olarak adlandırdıkları bu pozisyona *Şema Yisrael* duasını da eklemektedirler. Rabbanîler ise bu duayı otururken yapmaktadırlar.[543] '*halka ayağa kalkın dediler*.'[544] pasukunu bu ibadette ayakta durmak için açılış kelimeleri olarak kullanırlar. Harun ben Eliyahu ayakta durma için gerekçeleri açıklarken *'Bütün Yahudalılar, çoluk çocuklarıyla birlikte RAB'bin önünde duruyordu'*[545]*, 'İbrahim sabah erkenden kalkıp önceki gün RAB'bin huzurunda durduğu yere gitti'*[546]ve '*Levililer'den Yeşu, Kadmiel, Bani, Haşavneya, Şerevya, Hodiya, Şevanya ve Petahya halka, "Ayağa kalkın!" dediler, "Başlangıçtan sonsuza kadar var olan Tanrınız RAB'be övgüler olsun'*[547] pasuklarını kullanmaktadır.[548]

İbadet esnasında öngörülen bir diğer pozisyon da ellerin açılmasıdır. Karaîler bu pozisyonu sadece belirli dualarla ilişkilendirmemiş ayrıca bu eylemi gerçekleştirmenin iki özel durumunu da birbirinden ayırt etmişlerdir. Bu eylemlerden biri elleri havaya doğru kaldırmak iken bir diğeri de elleri yatay olarak uzatmaktır. Yehuda Hadassi tarafından bu pozisyonlar için kullanılan terimler ile sonraki yazarların kullandığı terimler birbirinden farklılaşmaktadır Hadassi, *nasiat yadayim* () *ve perisat yadayim* (פרישת ידים) terimlerini kullanırken sonrakiler *nasiat yadayim* (ידים

[540] Meira Polliack, "Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries", *Karaite Judaism*, s. 364.
[541] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 108-109.
[542] Frank, "Karaite Prayer and Liturgy, *Karaite Judaism*, s. 572.
[543] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 379.
[544] Nehemya, 9: 5
[545] II. Tarihler 20: 13
[546] Yaratılış 19: 27
[547] Nehemya 9: 5
[548] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 12-13.

נשיאת)ve *perisat kafim* (פרישת כפים) terimlerini kullanmaktadırlar. Dahası sonraki Karaîler bu hareketleri duanın iki yönü ile ilişkilendirmişlerdir. Buna göre *nasiat yadayim* sembolik iken *perisat kafim* duygusaldır.[549]

İbadet esnasında yapılan bir diğer rükûn ise eğilmedir. Eğilmeyi ifade eden terimler ise *hiştahva* (השתחואה), *keria* (כריעה), *qida* (קידה), *beriha* (בריכה) ve *nefila* (נפילה)'dır. Bu kelimeler ile ilgili olarak Yehuda Haddassi *hiştakhva'*yı secde gibi yüzün yere dokunması, *nefilat afim* olarak da verdiği *nefila*'yı yere spontâne bir şekilde uzanmak olarak tanımlamaktadır. Hadassi, *keria*'yı dizleri üzerine eğilmek (diz çökmek) ve *qida*'yı ise *hiştakhva* içerisinde değerlendirmektedir.[550]

Harun ben Yusuf de *hiştakhva*, *keria* ve *beriha* terimlerini kullanmaktadır. Harun ben Yusuf, *qida* ve *nefila*'ya ise anlam vermemekte ve hiştakhvayı ise başı öne eğmek manasını vermektedir. Harun ben Yusuf farklı yorumlara açık olan *qida* kelimesi yerine *kafifot roş* (כפיפות ראש) terimini kullanmaktadır. Bu terimin, başı öne eğmek olarak tanımladığı *hiştakhva* ile aynı anlama gelmekle birlikte başı daha belirgin bir şekilde eğmek bakımından ondan ayrılmaktadır. İbadet eylemleri ile ilgili böyle bir reformist uygulamanın Harun ben Yusuf'un dışında birinin yapmış olması tasavvur edilemez. Çünkü *nefila*'yı reddeden Rabbanîler *hiştakhva*'yı da sadece başı eğmek olarak anlıyorlardı. Bu Harun ben Yusuf'un reformist eğilimleriyle de uyum göstermektedir. Çünkü böylesine yerleşmiş bir Karaî geleneğini değiştirmeyi düşünmek sıradan bir Karaî din bilgininin yapmış olması düşünülemez. Muhtemelen Harun ben Yusuf *hiştakhva* ve *nefila* arasında herhangi bir fark görmemiş *qida*'yı ise başı eğmek olarak değerlendirmiştir. [551]

Harun ben Eliyahu'da *hiştakhva*'yı *'ayağının taburesi önünde eğilelim'*[552] pasukundan hareketle tanımlamaktadır. Harun ben eliyahu bunun *keria*'dan farklı olduğunu çünkü her ikisinin II. Tarihler [553] ve Mezmurlar [554]'da yer alan pasuklarda ayrı ayrı zikredildiğini ve onun başı eğmek olduğu şeklinde bir anlam vermektedir. *Keria*'yı ise dizin arkasını bacakla birleştirmek şeklinde tanımlamaktadır. *Beriha*'yı ise bu pozisyonun ileri bir aşaması yani diz çökmek olarak tanımlamaktadır. *Qida*'nın alınla yere dokunmak olduğunu belirtirken nefila'nın ise niyaz ve hayâdan dolayı yüz

[549] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 16.
[550] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 23.
[551] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 24-26.
[552] Mezmurlar, 132: 7
[553] II: Tarihler, 29: 29 "וּכְכֹלּוֹת לְהַעֲלוֹת **כָּרְעוּ** הַמֶּלֶךְ וְכָל הַנִּמְצְאִים אִתּוֹ **וַיִּשְׁתַּחֲווּ**:"
[554] Mezmurlar, 95: 6 "בֹּאוּ **נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה** נִבְרְכָה לִפְנֵי יְהוָה עֹשֵׂנוּ:"

üstü yere kapanmak olarak tanımlamaktadır. Harun ben Eliyahu bütün bu hareketlerin esas niteliğinin insanın kendisinin kusurlu olduğunu bilmek olduğunu belirtmektedir. Eliyahu Başyazı da benzer şekilde duaya eşlik eden beş ritüel eylem kabul etmekte ve ilk üçünün tanımında Harun ben Eliyahu'ya uymaktadır. Başyazı, *qida*'nın *hiştakhva*'dan daha belirgin olarak başı eğmek manasına geldiğini ve alnı yere dokunmak manasına gelmediğini savunmaktadır. Ayrıca bu hareketi *nefila* ile ilişkili görmektedir.[555]

İbadet'te yapılan bir diğer rükûn ise ayakları hizalamaktır. Bu rükûn ne Eski Ahit'te ne de erken dönem Karaîlerin çalışmalarında bulunmaktadır. Bu rükûnu Rabbanîlerden alıp Karaî ibadetlerine adapte edenin Harun ben Yusuf olması muhtemeldir. Harun ben Yusuf'un halefleri ise bu yeniliği herhangi bir muhalefet göstermeksizin kabul etmişlerdir. İstanbul'daki Rabbanî Yahudilerin etkisinde olan Başyazı ise bu pozisyonda ayakların eşit derecede dengede tutulması gerektiğini belirtmektedir.[556]

İbadette sesi yükseltme (הרמת הקול) ise bir rükûn olmamakla birlikte Karaîler bunu rükûnlar içinde değerlendirmişlerdir. Karaîler, Kutsal Kitap'ta duanın sesi yükseltme ile ilişkili olduğu birçok pasajı alıntılayarak duanın sesli olarak okunması gerektiğini savunmuşlardır. Rabbanîler Hannah'ın sesssiz dua yapması kanıtına karşı Eli'nin onu eleştirdiğini savunarak karşı çıkmaktadırlar. Bu erken dönem Karaîlerin genel tutumuysa da Hadassi bu konuda Rabbanîlerle uzun polemiklere girmiştir. Hadassi, Rabbanîlerin yorumuna karşı Hannah olayına alternatif bir yorum önermektedir. Hannah'ın okuduğu duanın niyaz duası olduğunu, övgü dualarını ise Hannah'ın sesli okuduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Eli'nin Hannah'ı azarlamasının sebebini ise sessiz olarak okuduğu duayı övgü duası olarak zannetmesi şeklinde açıklamıştır. Harun ben Yusuf'un sesi yükseltmeyi dua için bir şart olarak kabul etmemesi muhtemelen Rabbanî pratiğine olan eğiliminden kaynaklanmaktadır. Hadassi'nin bu konuda ilk etkilediği örnek Harun ben Eliyahu'dur. Harun ben Eliyahu sesi yükseltmeyi duanın şartları arasına eklemekte ve özel yalvarışların sessiz okunması gerektiğini belirtmektedir. Harun ben Eliyahu bu konuda Hannah örneğini aktarnmaktadır. Başyazı da bu konuda onu takip etmiştir.[557]

[555] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 23-24.
[556] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 12-13.
[557] Goldberg, *Karaite Liturgy and İts Relation to Synagogue Worship*, s. 28-29.

1.7.İbadet Araçları

1.7.1. Şofar

Şofar (שופר), kıvrımlı koçboynuzundan yapılan bir müzik aletidir.[558] Şofar'ın koçboynuzundan yapılması, Abraham'ın İshak'ı Tanrı'ya kurban olarak sunması karşılığında göstermiş olduğu bağlılık neticesinde, Tanrı'nın onlara kıvrımlı boynuzları olan bir koç göndermesini olayını anımsatmasından dolayıdır.[559] Şofar, Kutsal Kitap'ta ilk defa çıkış bölümünde[560] görülmektedir. Kutsal Kitap'a göre şofar, yeni ay, kutsal törenler,[561] Yom Kipur,[562] 'üflemeyi anma' (זכרון התרועה / Zikron ha-Terua)[563] ya da 'üfleme günü' (יום תרועה/ Yom Terua)[564] olarak isimlendirilen Tişri ayının ilk gününü duyurma amacıyla kullanılmaktadır. Günümüzde de Şofar özellikle bu bağlamda kullanılırken erken dönemlerde övgü şarkılarına eşlik eden bir enstrüman,[565], geçit törenlerinde[566] ve savaş duyuruları[567] olarak da kullanılmıştır.[568]

Şofar ile ilgili olarak Karaî ve Rabbanî Yahudiler arasındaki temel fark, Kutsal Kitap yorum metodu ve geleneğe olan bakış açısında yatmaktadır. Kutsal Kitap'ta yer alan bazı tarih ve olayların açıklanmasında Rabbanîler geleneğe başvururken Karaîler ise bu konuda Kutsal Kitap'ın kendi bütünlüğünü esas almaktadırlar. Şofarın kullanımı yönünde yorumlanan pasuklar da bu farklı metotlardan dolayı her iki mezhepte de farklı anlaşılmıştır.

Rabbanîler, Tişri ayının ilk gününün Roş ha-Şana olduğu nitekim yaratılışın bugünde başladığı[569] ve ayrıca bugünün Yom ha-Zikron (יום זכרון) yani Tanrı'nın

---

[558] Âdem Özen, *Yahudilikte İbadet, İstanbul*: Ayışığı Kitapları, 2001, s. 133.
[559] BT, Roş ha-Şana, 16a.
[560] Çıkış, 19: 16-19, 'Üçüncü günün sabahı gök gürledi, şimşekler çaktı. Dağın üzerinde koyu bir bulut vardı. Derken, çok güçlü bir boru sesi duyuldu. Ordugâhta herkes titremeye başladı.'
17 Musa halkın Tanrı'yla görüşmek üzere ordugâhtan çıkmasına öncülük etti. Dağın eteğinde durdular.
18 Sina Dağı'nın her yanından duman tütüyordu. Çünkü RAB dağın üstüne ateş içinde inmişti. Dağdan ocak dumanı gibi duman çıkıyor, bütün dağ şiddetle sarsılıyordu.
19 Boru sesi gitgide yükselince, Musa konuştu ve Tanrı gök gürlemeleriyle ona yanıt verdi.'
[561] Sayılar, 10: 10
[562] Levililer, 25: 9
[563] Levililer, 23: 24
[564] Sayılar, 29: 1
[565] Mezmurlar, 98: 6
[566] I. Tarihler, 15: 28
[567] Yeşu, 6: 4; Hâkimler, 3: 27;
[568] Cyrus Adler, Francis L. Cohen, Abraham de Harkavy, Judah David Eisenstein, "Shofar", *Jewish Encyclopedia*, C. 2, s. 301.
[569] BT, Roş ha-Şana, 16b.

kullarının eylemlerini hatırladığı, kayıt altındaki bu eylemleri araştırdığı gün olarak[570] kabul etmektedirler. Rabbanîlerin, Tişri ayının bu ilk gününe yönelik olan tüm kabulleri gelenekten kaynaklanmaktadır. Ardından Sayılar 29 'da yer alan Zikron ha-Terua[571] ve Yom Terua[572] kelimeleri Rabbîler tarafından Şofara üflenme olarak yorumlanmıştır.[573] Onların teru'a'yı şofara üfleme olarak almalarının temel nedeni de teru'a'nın şofar (שופר תרועה)[574] ile bağlantılı olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Son aşama olarak da Sayılar 10: 10'da geçen ve Yeni Ay'da, sevinçli günlerde ve kurban sunumunda borazan üflenmesini emreden pasuktan hareketle Roş ha-Şana'nın yeni aya denk gelmesi ihtimalinden ve festival olmasından ötürü bu günde Şofar'ın üflenmesini de gerekli görürler.[575]

Rabbanîler זִכְרוֹן תְּרוּעָה ve יוֹם תְּרוּעָה arasındaki ayrımını Roş ha-Şana'nın denk geldiği gün ile bağlantılı olarak yapmaktadırlar. Onların זִכְרוֹן תְּרוּעָה adlandırması Roş ha-Şana'nın Şabat'a denk geldiği ve bundan dolayı çalışmanın ve Şofar'a üflemenin yasak olmasından dolayı sadece bu eylemin hatırlanmasından ileri gelmektedir. יוֹם תְּרוּעָה adlandırması ise Roş ha-Şana'nın haftanın herhangi bir gününe denk gelmesi ve bundan dolayı Şofar'a üflemenin yasak olmamasından kaynaklanmaktadır.[576]

Mişna ve Talmud'un oteritesini tanımayan Karaîler ise Rabbanî Yahudiler'in Tişri ayının ilk gününün Yom Zikron olduğu varsayımlarını kabul etmemektedirler. Bundan dolayı onlar ilgili pasajları Kutsal Kitap'ın kendi bağlamları içerisinde değerlendirmektedirler. Böylece ilgili pasajlara yönelen Karaîler, Levililer ve Sayılar'da geçen תְּרוּעָה (teru'a)'nın ve Sayılar' da geçen borozana üflemenin farklı şeyler olduğunu dolayısıyla şofar ile ilgili olmadığını savunmuşlardır.[577] Ayrıca Karaîler Sayılar'da yer alan borazan üflemenin kurban sunusu ile ilişkili olduğu ve Mabet'in yıkılması ile birlikte ise artık bunun zorunlu olmadığını belirtmişlerdir.[578] Rabbanîler'in Levililer'de yer alan שׁוֹפַר תְּרוּעָה (Şofar teru'a) ve Levililer ve Sayılar'da geçen תְּרוּעָה ile kurulmak istenen ilişkiyi ise onların kendi aralarında Şofar'dan hangi

[570] BT, Roş ha-Şana, 16a.
[571] Levililer, 23: 24
[572] Sayılar, 29: 1
[573] BT, Roş ha-Şana, 29a.
[574] Levililer, 25: 9
[575] Goldberg, *Karaite liturgy and its relation to synagogue worship*, s. 115.
[576] BT, Roş ha-Şana, 29b.
[577] Goldberg, *Karaite liturgy and its relation to synagogue worship*, s. 117.
[578] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 395-396

sesin çıkması gerektiği noktasındaki anlaşmazlıklarından dolayı geleneğin yardımından mahrum kaldıklarını belirterek böyle bir kıyası saçma bulmuşlardır.[579]

Tüm bunlardan hareketle Karaîler Levililer ve Sayılar'da geçen תְּרוּעָה'yı şükran ve övgü ifadesi şeklinde tercüme etmekteler[580] ve bunun ibadetler yoluyla ifade edilmesini gerekli görmektedirler.[581] Fakat sonraki dönemlerde Karaîler תְּרוּעָה'nın ses çıkarmak anlamına geldiği noktasında Rabbanîler ile ittifak etmekle birlikte bu sesin çıkarılma metodu yönüyle onlardan ayrılmaktadırlar. Karaîlerden bazıları dua esnasında ağızdan çıkan sesi yeterli görürken, diğerleri ise şofar olup olmamasına bakılmaksızın herhangi bir enstrümanla çıkarılmasını savunmuşlardır.[582]

2. Oruç

Karaîlik dini hayatı şekillendirme konusunda otorite olarak sadece Kutsal Kitap'ı kabul ettiği için oruç konusunda da aynı yaklaşımı sergilemektedirler. Kutsal Kitap'ta emredilen veya söz konusu edilen oruçlar onlar açısından önem arz etmekte, geleneği otorite olarak kabul etmemeleri ve Kutsal Kitap'ın literal manasını esas almalarından dolayı oruç konusunda da ana akım Yahudilik'ten bazı noktalarda farklılaşmaktadırlar.

Kutsal Kitap'ta emredilen tek oruç Yom Kipur orucudur.[583] Rabbanî Yahudiler çocukların oruç tutmasını şart koşmazken[584] Karaîler, Yom Kippur orucunu Levililer'de[585] yer alan bir pasaj gereği herkesin zorunlu olarak tutması gerektiğini savunmaktadırlar. Onlar bu pasukta yer alan '*herkes'* (הנפש) içerisine çocukları da katmaktadırlar. Bununla birlikte Karaîler çocuğun hayati tehlikesi bulunmaması şartıyla bu orucu onlara zorunlu kılmışlardır. [586] Harun ben Eliyahu, ise bu orucun sadece baliğ olanlara şart olduğunu ve bu orucu tutmayanların Yahudilik ile bağının kopacağını belirtmektedir. Harun ben Eliyahu, bununla beraber kendilerinin çocukları hayati tehlikesi olmaması şartı ile oruç tutmaya teşvik ettiklerini de belirtmektedir.[587]

---

[579] Goldberg, *Karaite liturgy and its relation to synagogue worship*, s. 118.
[580] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 396
[581] Goldberg, *Karaite liturgy and its relation to synagogue worship*, s. 118.
[582] Goldberg, *Karaite liturgy and its relation to synagogue worship*, s. 118-119.
[583] Levililer, 16: 29; 23: 27; Sayılar, 29: 7; Julius H. Greenstone, Emil G. Hirsch, Hartwig Hirschfeld, "Fasting and Fast Days", in Jevish Encyclopedia, C. 5, s. 347.
[584] Âdem Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 176.
[585] Levililer, 23: 29, '*O gün benliğini yenmeyen herkes halkımın arasından atılacaktır'*
[586] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 394.
[587] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 176-177.

Kutsal Kitap'ta söz edilen diğer oruç günleri ise Ab, Temmuz, Tebet ve Tişri aylarına denk gelen ve çeşitli üzücü olayların anısına tutulan oruçlardır. Rabbanî Yahudiler tarafından Av ayının 9. Gününde tutulan oruç[588] Kudüs Mebedi'nin milattan önce 586'da ve milattan sonra 70 yıllarında iki defa yıkılması anısına tutulan bir matem orucudur. Tutulması gereken bir diğer oruç, 17 Temmuz'da[589] Kudüs'ün Babilliler'in eline geçmesi anısına tutulan oruçtur. Bu oruç ile ilgili olarak Kudüs'ün daha sonradan Romalılar tarafından ele geçirilmesi olayı da eklenmiştir. Tevet ayında tutulan oruç ta Kutsal Kitap'ın söz konusu ettiği oruçlardan biridir.[590] Bu oruç Kudüs'ün Babil kralı Buhtunnasr tarafından kuşatılması anısına tutulmaktadır. Yedinci ay olan Tişri ayının üçüncü günü tutulan oruç ise Yehuda valisi Gedelya anısına tutulmaktadır. [591] Bu oruçlar Kutsal Kitap'ta yer almakla beraber, bunların kim tarafından ve ne zaman tesis edildiği bilinmemektedir.[592] Zekeriya'ya gelen bir heyet yıllardır tuta geldikleri oruçları tutmaya devam edip etmeme konusundaki soruları[593] ve onun buna verdiği cevap[594] bu konuda tartışmaları beraberinde getirmiştir. Amoraim Zekeriya'nın cevabının olumsuz olduğu ve oruçların tutulmadığını belirtmektedir. Talmud'da geçen bir tartışmada[595] bu durumu özetler niteliktedir. Buna göre '*Her Şeye Egemen RAB diyor ki: 'Dördüncü, beşinci, yedinci ve onuncu ayların oruçları Yahuda halkı için sevinç, coşku dolu mutlu bayramlar olacak'* pasukunda bu oruçların sevinç ve coşkulu olmasını barış zamanı için yorumlamışlar ve zulmün olduğu dönemlerde ise bu aylarda tutulan orucun isteğe bağlı olduğunu savunmuşlardır. Bu oruçlardan Ab ayının 9. Günü tutulan oruç bundan istisna edilmiştir. Çünkü I. ve II. Mabet'in yıkıldığı ve pek çok felaketin yaşandığı gün olması dolayısıyla farklı bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Talmud'da yer alan bu tartışmadaki barış zamanı ifadesi Rabbîlerin çoğu tarafından tarafından Mabet'in varlığı şeklinde yorumlanmış ve bu dört oruca II. Mabet'in yıkılışından önce riayet edilmediğini savunmuşlardır.[596] Karaîler geleneğin ve Rabbîlerin otoritesini kabul etmediklerinden dolayı bu oruçlarla ilgili farklı yaklaşımları olmuştur. Onlar bu

[588] Zekeriya, 7: 5; 8: 19
[589] Zekeriya, 8: 19
[590] Hezekiel, 24: 1
[591] A. İ. Yitik, "Oruç", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 33, s. 414.
[592] Judah Rosenthal, "The Four Commemorative Fast Days", The Jewish Quarterly Review, C. 57, (1967), s. 449.
[593] Zekeriya, 7: 2-3
[594] Zekeriya, 7: 5-14
[595] BT, Rosh Ha-Shana 18b.
[596] Rosenthal, "The Four Commemorative Fast Days", s. 454-456.

oruçların I. Mabet'in yıkılmasından sonraki tüm çağlar boyunca gözetildiğini vurgulamaktadırlar. Aynı şekilede eserlerinde Rabbîler'in bu konuda delil olarak getitdikleri Zekeriya'nın cevabını da tartışmaktadırlar. Onlar oruç günleri ile ilgili Rabbîler tarafından yapılan değişiklikleri kabul etmemektedir. Karaîler bu oruçlar Tişri ayının yirmi dördüncü günü, Tebet'in onuncu günü, Temmuz'un dokuzuncu ve Ab ayının yedi ve onuncu günlerinde tutmaktadırlar.[597] Karaîlerin Ab ayının onuncu gününde de oruç tutmaları, Babil ordusu komutanının Tanrı'nın Mabet'ine bugünde girip anlatılan bu olayları bu günde yapmış olma ihtimalini taşıması nedeniyledir.[598]

Karaîler tarafından tutulan oruçlardan diğerleri de Anan ben David tarafından belirlenen ve İbrani aylarında 13 Nisan'dan 23 Sivan'a kadar olan oruçtur. Aynı şekilde her ayın yedinci günü de oruç tutmaktadırlar. Rabbanî Yahudiler ise bu orucu zorunlu olarak kabul etmemektedirler. Karaîler Temmuz ayının ilk gününden Ab ayının onuncu gününe kadar olan devreyi hüzün günleri olarak kabul edip bu günlerde et yememekte ve evlenmemekte ve kutlamalar yapmamaktadırlar.[599]

3. Bayramlar

3.1.Haftalık Bayram: Şabat

Şabat, Yahudilikte dinlenme ve çalışmaktan uzaklaşma günü olan haftanın yedinci günüdür. Şabat kelimesinin etimolojisi Çıkış 2: 2-3'te[600] verildiği halde burada haftanın yedinci günü şabat olarak isimlendirilmez.[601] Şabat'ın menşei ile ilgili olarak farklı görüşler vardır. Kutsal Kitap dahi bu konu ile ilgili farklı bilgiler vermektedir. Tesniye Şabat'ı Mısır'dan çıkış ile ilişkilendirirken[602] Çıkış metni onu yaratılışın tamamlanmasıyla ilişkili görüp çıkarımda bulunmaktadır. Kutsal Kitap'ın diğer bazı yerlerinde[603] ise Şabat, Tanrı'nın bir işareti olarak yorumlanmıştır.[604]

---

[597] Rosenthal, "The Four Commemorative Fast Days", s. 457-458.
[598] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 225-226.
[599] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 393.
[600] Çıkış 2: 3. "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ **שָׁבַת מִכָּל מְלַאכְתּוֹ** אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת:"
[601] Moshe Greenberg, "Sabbath, Encyclopaedia Judaica", C. 14, s. 557-558
[602] Tesniye 5: 15 "Mısır'da köle olduğunu ve Tanrın RAB'bin seni oradan güçlü elle ve kudretle çıkardığını anımsayacaksın. Tanrın RAB bu yüzden Şabat Günü'nü tutmanı buyurdu"
[603] Hezekiel 20: 12, 20 "Kendilerini kutsal kılanın ben RAB olduğumu anlasınlar diye aramızda bir belirti olarak Şabat günlerimi de onlara verdim", "Aramızda bir belirti olsun diye Şabat günlerimi kutsal tutun. O zaman benim Tanrınız RAB olduğumu anlayacaksınız dedim", Çıkış 31: 13, 17 ""İsrailliler'e de ki: 'Şabat günlerimi kesinlikle kutlamalısınız. Çünkü o sizinle benim aramda kuşaklar boyu sürecek bir belirtidir. Böylece anlayacaksınız ki, sizi kutsal kılan RAB benim.", "Bu, İsrailliler'le benim aramda sürekli bir belirti olacaktır. Çünkü ben, RAB yeri göğü altı günde yarattım, yedinci gün işe son verip dinlendim."
[604] Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 193.

Kutsal Kitap dışı kaynaklar ise Şabat'ın kökenini Yahudiler dışında farklı medeniyetlere bağlamışlardır. Bu görüşlerden biri, Şabat'ın Musa zamanında bilinmediği onun Kenanîler'den alındığını savunmaktadır. Diğer bir görüş ise bu günü Kenî demircilerinden alınmış bir Satürn günü olduğunu belirtmektedir. Bir kısım araştırmacılar ise Şabat'ın bir dolunay günü olduğu ve Babilliler'in ayın 15'i için benzer bir isimlendirme olan Sapattu kelimesini kullandığını iddia ederek bu günün kökenini Babilliler ile ilişkilendirmiştir.[605]

Karaîler ve Rabbanîler arasında Şabat günü ile ilgili bir takım farklılıklar mevcuttur. Rabbanî Yahudiler bu günde yapılması yasak olan belirli işlerin listelerini yapmışlardır. Nitekim Mişna, Şabat günü yapılması yasak olan işleri otuz dokuz başlık altında sınıflandırmaktadır.[606] Karaîler ise Şabat'ta her hangi bir işi yapmayı yasaklamışlarsa da bu konuda belirli işlerin sıralandığı listeler yapmamışlardır. Karaîler ibadetle ilişkili olan ve insan hayatını kurtarmaya yönelik olan işlerin yapılmasına ise izin vermişlerdir. Bununla birlikte Karaîler kişinin eşi ile cinsel ilişkiye girmesini ve temizlenmesini de yasaklamışlardır. [607]

Karaîlerin Şabat günü ile ilgili olarak Rabbanî Yahudilerden bir diğer farkı da Şabat günü ateş ve lamba yakmayı yasaklamalarıdır. Anan ben David Çıkış 35: 3'ten[608] hareketle evlerde ateş yakmayı ve Şabat gününün girmesinden önce yakılmış olan ateşin Şabat günü yanmaya devam etmesini yasaklamıştır.[609] Bununla birlikte Karaîler sonraki dönemlerde Rabbanî Yahudilerin de etkisiyle yasaklamanın ateş yakmakla ilgili olduğunu belirterek Şabat'ın girmesinden önce lamba yakılmasına izin vermişlerdir. Başyazı ailesinin öncülüğünü yaptığı bu reformlar muhafazakâr Karaîler tarafından şiddetle karşılanmıştır. Sonraki süreçte bir takım Karaîler eski geleneği devam ettirirken diğerleri de Başyazı ailesi tarafından yapılan bu reformları takip etmişlerdir.[610]

[605] Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 194.
[606] Aryeh Kaplan, Sabbath: Day of Eternity, New York, 1984, s. 33-34.
[607] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 381.
[608] "Şabat Günü konutlarınızda ateş yakmayacaksınız."
[609] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 17.
[610] D. Frank, "Karaite Rituals", Judaism in Practice: From The Middle Ages through The Early Modern Period (248-264), Princeton: Princeton University Press, 2001 s. 250-251.

3.2.Yıllık Bayramlar

3.2.1. Sukot Bayramı

Yahudi erkeklerin Mabet'e gitmek zorunda oldukları Sukot ve Pesah gibi bir hac bayramıdır.[611] Bu bayram yedinci ay olan Tişri ayının on beşinci günü başlamakta ve aynı ayın yirmi ikisine kadar sürmektedir.[612] Bu bayram İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışları sonrasında çölde ikamet etmelerinin bir anısı olarak kutlanmaktadır. Yedi gün süren bu bayramın ilk günü çalışmanın yasak olduğu[613] Yom Tov; diğer günler ise çalışmanın serbest olduğu Hol ha-Moed olarak adlandırılır.[614]

Sukot bayramında geçici çardaklar yapmanın temel amacı Mısır'dan çıkan İsrailoğulları'nın çölde yerleşik düzene geçememelerinden dolayı etrafta bulabildikleri kuru çalı ve dallardan yaptıkları kulübe ve çardaklarda yaşadıklarından dolayıdır. Tevrat da Yahudilerin o günleri anması için yedi gün boyunca çardaklarda oturmalarını emreder.[615]

Sukot bir diğer ifadeyle Çardaklar Bayramı ile ilgili olarak Karaîler ve Rabbanî Yahudiler arasında var olan temel fark geleneğin otorite meselesi ve Kutsal Kitap'ın yorumlanmasındaki metot farklılığından kaynaklanmaktadır. Karaîler ve Rabbanîler arasında tartışma yaratan konuların başında dört çeşit (Arba Minim) gelmektedir. Levililer'de[616] geçen dört tür ile ilgili bir gelenektir. Rabbîler bu pasukta yer alan פרי עץ הדר'ı etrog (ağaç kavunu) , כפת תמרים'i lulav (hurma dalı), ענף עץ עבת'u mersin ağacı ve ערבי נחל'ı dere söğüdü olarak belirlemişlerdir. Rabbîlere göre ilgili pasukta כפת תמרים'in başında eksik olan vav'dan dolayı פרי עץ הדר'ın yani Etrog'un diğer üç türle birleştirilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Etrog sol elde ve diğer üçü sağ elde tutulması gerektiğini savunurlar.[617] Şabat dışında Çardaklar Bayramının yedi

[611] Alalu ve diğerleri, Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 28.
[612] Levililer 23: 34
[613] Levililer 23: 35
[614] Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 220.
[615] Suzan Alalu ve Diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1996, s. 52
[616] Levililer, 23: 40 'İlk gün meyve ağaçlarının güzel meyvelerini, hurma dallarını, sık yapraklı ağaç dallarını, dere söğütlerini toplayıp Tanrınız RAB'bin önünde yedi gün şenlik yapacaksınız.'
[617] BT, Sukkah 34b.

günü boyunca sabahları bu bitkiler ele alınır ve duaları okunur.[618] Yahudi geleneğinde bu dört bitki iş birliği yapan çeşitli insan tiplerini temsil etmektedir.[619]

Karaîler ise Rabbanîler tarafından sürdürülen bu geleneğe karşı çıkmışlardır. Karaîlerin Kutsal Kitap'ı geleneğe başvurmadan kendi bütünlüğü içerisinde yorumlamaya özen göstermeye çalıştıklarından dolayı Anan ben David, Nehemya'da[620] yer alan pasuktan hareketle Levililer'in bu şekilde yorumlanmasına karşı çıkmıştır. Nehemya ve Levililer'de yer alan pasuklar arasında büyük benzerlikler vardır. Bundan dolayı Levililer'de yer alan pasuk Sukot çadırının yapılacağı malzemeye gönderme yapmaktadır.[621] Benyanin Nihavendî detaylarda farklılaşmakla birlikte ilgili pasukların yorumlanması konusunda Anan ben David ile uzlaşma içerisindedir. Rabbanîler'in bakış açısına en yakın duran görüşe sahip olan Karaî din bilgini Yusuf el-Basir'dir. el-Basir ilgili her iki pasukun da dört çeşit (Arba Minim) geleneğine işaret ettiğini savunmaktadır. Yefet ben Eli ise ilgili pasukları basit ve rasyonel bir biçimde yorumlamıştır. Yefet'e göre ilgili pasuklar çardak yapımında kullanılan malzemelere işaret etmektedir. Yefet ilgili pasukların amacının her hangi özel türleri tayin etmekten ziyade bulunabilen en güzel ağaçlara ait olması gerektiğine işaret etmek istemiştir. Hadassi Anan ben David ile ittifak halindeyken Harun ben Yusuf, Yefet ben Eli'nin görüşünü tercih etmektedir. Harun ben Eliyahu ise Nehemya'da yer alan pasukun yorumunda Anan ben David'in yorumunu tercih ederken Levililer'de yer alan pasukta ise Rabbanîler'in görüşünü tercih etmektedir. Rabbanîlere yakınlığıyla bilinen Başyazı ise her iki pasukun çardağa işaret ettiğini arba minimin ise gerekli olmadığını savunmaktadır.[622]

3.2.2. Haftalar Bayramı

'Şavuot' İbranice haftalar anlamına gelmektedir. Pesah'ın ikinci gününden elli gün sonra kutlandığı için Yunanca ellinci gün anlamına gelen 'Pentacost' da denir.[623]

---

[618] Alalu ve Diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 54
[619] Örs, *Musa ve Yahudilik*, s. 419
[620] Nehemya, 8: 15-16
15 'Bütün kentlerde ve Yeruşalim'de şu duyuru yapılsın: "Dağlara çıkın; Yasa'da yazılana uygun olarak, çardak yapmak üzere zeytin, yabanıl zeytin, mersin ve hurma dalları, sık yapraklı ağaç dalları getirin.'
16 'Böylece halk dalları getirip damlarında, evlerinin ve Tanrı Tapınağı'nın avlularında, Su Kapısı ve Efrayim Kapısı alanlarında çardaklar yaptı.'
[621] Goldberg, *Karaite liturgy and its relation to synagogue worship*, s. 121-122.
[622] Goldberg, *Karaite liturgy and its relation to synagogue worship*, s. 124-126.
[623] Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 218-219.

Bu bayram Tevrat'ta Hag ha-Şavuot[624], Yom ha-Bikurim[625] ve Hag ha-Katsar[626] olarak isimlendirilir. Bu bayram üç hac bayramından biridir. Arpa hasadının sonunu ve buğdayın toplanma zamanını belirler. Aynı şekilde bu bayram Tevrat'ın veriliş zamanıdır. Tanrı'nın Musa'ya Sina dağında konuşup, Musa'ya On Emri verdiği tarihtir.[627]

Rabbanîler ve Karaîler arasında bu bayram ile ilgili en önemli fark, Levililer'de geçen 'Şabattan sonraki gün'[628] ifadesini farklı yorumlamalarıdır. Karaîler bu ifadeyi Pazar günü olarak tefsir etmektedirler. Bundan dolayı Karaîlerin Haftaler bayramı her zaman Pazar günlerine denk gelmektedir.[629]

3.2.3. Pesah (Fısıh) Bayramı

Pesah Bayramı Yahudilerin Mısır'daki esaretten özgürlüğe kavuşmaları anısına kutlanmaktadır. Bu bayram tam ürünlerin olgunlaşma zamanına denk geldiğinden dolayı bazı Yahudiler tarafından Tarım bayramı olarak da adlandırılmıştır.[630]

Bu bayram ile ilgili olarak Rabbanîler ve Karaîler arasındaki en önemli fark, Rabbanîlerin bu bayramın ilk gününün Pazartesi, Çarşamba ve Cuma günlerine denk gelmesini uygun bulmazlarken Karaîler açısından ise bu herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Samuel ben Musa el-Mağribi (XV. yüzyıl), Rabbanîler'in bu çıkarımının yanlış Kutsal Kitap yorumundan kaynaklandığını belirtmektedir.[631] O Karaîlerin ise bu konuda aynı Kutsal Kitap pasajlarından hareketle doğru olan görüşü kendi kitaplarında açıkladıklarını belirtmektedir.[632] Karaî din bilginlerinden Salmon ben Yeruhim'de Fısıh bayramının ilk gününün Pazartesi, Çarşamba ve Cuma gününe denk gelebileceğinin mümkün olduğunu açıklamıştır.[633]

---

[624] Çıkış, 34: 22; Tesniye, 16: 10
[625] Sayılar, 28: 26
[626] Çıkış, 23: 6
[627] Alalu ve Diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 28.
[628] Levililer, 23: 15-16 'Şabat'tan sonraki gün sallamalık demeti götürdüğünüz günden başlayarak tam yedi hafta sayın. Yedinci Şabat'tan sonraki güne kadar elli gün sayın: O gün RAB'be yeni tahıl sunusu sunacaksınız.'
[629] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 38.
[630] Alalu ve Diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 10.
[631] İlgili pasuklar Ezra, 7: 9 ve 8: 33
[632] Nemoy, *Karaite Anthology*, s. 222.
[633] Magdi Shamuel, "The Karaite Calendar: Sanctification of the New Moon by Sighting", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde, (591-632), Leiden: Brill, 2003, s. 607-608.

3.2.4. Purim

Purim Bayramı Ester kitabında geçen olaylara binaen kutlanmaktadır. Rabbanîler bu bayramı Adar ayının 13 ve 16'sı arasında kutlarken Karaîler ilk günü oruç olarak kabul ettikleri için 14 ve 16'sı arasında kutlamaktadırlar. Karaîlerin bu farklılığı Kutsal Kitap'ın yorumlanması farklılığına dayanmaktadır.[634]

Hanuka Bayramı Kutsal Kitap'ta yer almadığı için Karaîler tarafından kutlanmamaktadır.

[634] Hasan, *Tarihu'l-Yehudi'l-Karrain*, s. 385.

SONUÇ

Karaîliğin kökeni ile ilgili olarak farklı gruplar çeşitli fikirler dile getrmişlerdir. Karaîler kendilerini genel olarak kadim bir gelenek içerisinde görmek isterken Rabbanî Yahudiler ise muhtemelen Karaîliği halkın gözünde küçük düşürmek için onları Sadukîlik ile ilişkilendirmiştir. Müslüman tarihçiler ise genel olarak Ananîler ve Karaîleri ayrı ayrı zikretmelerine rağmen her iki grubun özdeşliği veya farklılığını genellikle belirtmemekle birlikte Ananîleri Anan ben David'e dayandırmışlardır. Modern araştırmacılar arasında da Sadukî köken de dahil çeşitli görüşler bulunmakla birlikte bize makul gelen görüş söz konusu mezhebi Anan ben David'e dayandıran görüş olmuştur.

VIII. yüzyılda İslam topraklarında ortaya çıkmış olan Karaîlik ortaya çıktığı ilk dönemdeki heterojen yapısı Aveley Siyon Karaîlerinin etkisiyle IX. Yüzyıldan itibaren normatif bir yapıya bürünmeye başlamıştır. Sonraki dönemlerde içinde bulunduğu zaman ve coğrafyanın sağladığı paradigmaların etkisiyle dini literatürünü oluşturmuştur.

Klasik dönem olarak adlandırılan IX. ve XI. yüzyıllar arasında Karaîlik, İslam medeniyetinin Karaîlerin mezhepsel faaliyetlerine olan toleranslı yaklaşımı, sahip olunan ortak dil ve Rabbanî Yahudilerden uzaklaşma psikolojisi nedeniyle İslam kültüründen büyük ölçüde etkilenmelerine neden olmuştur. Böylece Karaîler bu dönemde ortaya koydukları teolojk açıklamalarını İslam teolojisinin özellikle de Mu'tezile teolojisinin sağladığı verileri kullanarak temellendirmişlerdir. XII. yüzyıla doğru Karaîliğin Bizans topraklarında yükselişe geçmesiyle birlikte, Karaîlik Hıristiyan topraklarında temsil edilmeye başlanmış ve doğulu Karaî din bilginlerinin öğretilerinden uzaklaşmaya başlanmıştır. Bu dönemde Rabbanî Yahudilik ile olan yakınlaşma dini literatüre etki edecek unsurlarıda beraberinde getirmiştir. Böylece Karaîler, İbn Meymun gibi Rabbanî din bilginlerinden etkilenmişler ve teolojik açıklamalarında onlarla çoğunlukla benzer yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Ayrıca hem İbn Meymun'un Aristo felsefesinden etkilenmiş olması hem de Hıristiyan topraklarında yer almaları sebebiyle Karaîler Aristocu fikirlere de meyletmişlerdir.

Karaîliğin inanç esasları temelde Rabbanî Yahudilikten pek de farklılık taşımamaktadır. Bunun temel nedeni Karaîliğin ortaya çıkışına neden olan motivasyon ile ilişkilidir. Karaîlik Kutsal Kitap'a olan yaklaşımları bakımından

Rabbanî Yahudilikten farklılaştığı için inanç esasları noktasında Kutsal Kitap dışında temel bir ayrım ortaya koymamıştır. Nitekim Kutsal Kitap ile ilgili bu yaklaşım başta ibadetler olmak üzere Karaî dini hayatında etkisini fazlasıyla hissettirmiştir. Karaîlikte inanç esasları farklı zamanlarda çeşitli din bilginleri tarafından sayı ve içerdiği unsurlar bakımından bir takım değişikliklere sahip olmuşlarsa da mezhep içerisinde kabul gören inanç esasları listesi Eliyahu ben Musa Başyazı tarafından belirlenen on prensip olmuştur. Karaîliğin inanç esaslarını oluşturan unsurlar ile ilgili açıklamalar ise belirttiğimiz gibi dönemsel paradigmaların etkisi altında kalmıştır. Tanrı inancı konusunda, Tanrı'nın birliğine olan vurgu ön plana çıkmaktadır. Tanrı yaratıcıdır ve eşi benzeri yoktur. Yaratılış konusunda ise klasik dönemde Mu'tezile'nin etkisiyle çoğunlukla atomcu bir anlayış hakimken Bizans döneminde madde ve form teorisi ön plana çıkmıştır. Kutsal Kitap anlayışı noktasında ise Rabbanî Yahudilikten temelden farklılaşmaktadırlar. Rabbanî Yahudiler, Yazılı Tevrat'ın yanında Sözlü Tevrat'ı da otorite olarak kabul ederken Karaîler Sözlü Tevrat'ın uydurma olduğunu belirterek sadece Tevrat'a inanmışlardır. Peygamberlik konusunda Tanrı ile iletişimin şekillerine göre klasik dönemde oluşturulmuş altı kategorili bir peygamberlik anlayışı hakimken Bizans döneminde bu anlayış İbn Meymun'un etkisiyle rüya ve vizyon şeklinde kategorilendirilmiş ve Musa'nın peygamberliği farklı bir kategori olarak görülmüştür. Mesih inancı bazı Karaî din bilginleri tarafından oluşturulan kredolarda yer almazken Karaîler tarafından kabul görmüş Başyazı tarafından oluşturulan kredoda yer almıştır. Bu prensip Karaîlikte de temel bir inançtır. İlk dönemlerde Aveley Siyon Karaîlerinin etkisiyle aktif bir Mesih anlayışı hakimken sonraki dönemlerde bu anlayış etkisini kaybetmiştir. Son olarak ise Karaîlikte ölümden diriliş, mükâfat ve ceza inancı gelmektedir. Karaîlik her ne kadar ölümden diriliş ve gelecek âleme inanmayan Sadukîlik ile özdeşleştirilmişse de Karaîlikte bu inanç temel bir doktrindir. Karaîler ölümden dirilişe ve gelecek âlemde mükâfat ve cezanın ebedi olacağına inanmaktadırlar.

Karaîliğin ibadetlerine gelince onların Kutsal Kitap'a olan yaklaşımları ibadete olan yaklaşımlarını da şekillendirmiştir. Onlar günlük ibadetleri Mabet döneminde kurban sunularına kıyasla iki vakit olarak belirlemişlerdir. Kutsal Kitap'ın literal olarak yorumlanması gerektiği şeklindeki tutumları ibadetlere eşlik eden ritüel eylemleri minumum seviyede tutan Rabbanî Yahudilere göre daha belirgin olarak kendisini göstermektedir. Temizlik hususunda ise Rabbanî Yahudilikten daha katı bir

tutum geliştirmiş ve temizliğin ritüel değerinin yanısara etik değerinin olduğunu da belirtmişlerdir. Karaîler, bayramlar konusunda da Rabbanî Yahudilikten farklılaşmakta ve Kutsal Kitap'ta yer almayan bayramları kabul etmemektedirler. Bundan dolayı onlar Hanuka bayramını kutlamamaktadırlar.

KAYNAKÇA

Kitab-ı Mukaddes, İstanbul, 2001.

The Babylonian Talmud, London : The Soncino Press, 1978.

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.

_____, B. (1998),Yahudilikte Din Kavramı ve Din Anlayışı. *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, Konya, s. 129-134.

Adang, Camila "The Karaites as Portrayed in Medieval İslamic Sources", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2003, ss.179-198

Adler, Cyrus, Francis L Cohen, , Abraham de Harkavy, Judah David Eisenstein, "Shofar", Jewish Encyclopedia, C. 2, New York, 1901.

Akhiezer, Golda "Byzantine Karaism in the Eleventh to Fifteenth Centuries", Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa ve Rina Talgam (Ed.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures* içinde. Leiden-Boston: Brill, 2011,ss.723-760

Alalu, Suzan; Arditi, Klara; Asayas, Eda; Basmacı, Teri; Ender, Fani; Haleva, Beki; Maya, Dalya; Pardo, Nimet; Yanarocak, Sara; Yahudilikte Kavram Ve Değerler (Dinsel Bayramlar, Dinsel Kavramlar, Dinsel Gereçler), Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş, İstanbul, 1996.

Ankori, Zvi, *Karaites in Byzantium: The Formative Years 970-1100,* Newyork: Colombia Universty Press, 1959.

Arslantaş, Nuh, *İslam Toplumunda Yahudiler: Abbasi ve Fatimi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Arkan, Atilla, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.

Astren, Fred, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia, University of South Carolina Press, 2004.

Avcı, Casım, "Mes'ûdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt:29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2004.

Ben-Shammai, Haggai, "Studies in Karaite Atomism", Jerusalem Studies in Arabic and İslam, C. 6, 1985, ss.243-298.

_____. "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries" Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2003, ss.339-362.

Beinhauer-Köhler, Barbel, "Prophets and Prophecy", Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion, C. 10, Leiden: E.J. Brill, 1995.

Biruni, Ebu Reyhan el-, *Maziden Kalanlar: el-Asar el-Bakiye*, Ahsen Batur (çev.), İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.

Chan, Zvi, *The Rise of The Karaite Sect: A New Light on the Haklakah and Origin of the Karaites*, Newyork: M. Tausner Publishing Co., 1937.

Cohn-Sherbok, Dan, *Medieval Jewish Philosophy*, London: Curzon Press, 1996.

_____. *Jewish Messiah*, Edinburg: T&T Clark, 1997.

Davidson, Herbert A., "John Philoponus as a Source of Medieval İslamic and Jewish Proofs of Creation", Journal of the American Oriental Society, C. 89, S. 2, 1969, ss.357-391.

Doğan, Hatice, "İbn Meymun'un Hayatı Eserleri ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Selçuk Üniversitesi SBE, 2009.

Eisenstein, Judah David, "Prayer", Jewish Encyclopedia, C. 10, New York, 1901.

Erder, Yoram, "The Karaites and Second Temple Sects", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2003, ss.119-144.

_____ "The Mourners of Zion: The Karaites in Jerusalem", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.213-236.

_____. "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Hebrew Union College Annual*, C. 68, 1997, ss.109-140.

_____. "Daily Prayer Times in Karaite Halakha in Light of the Times of İslamic Preyers", *Revue des Études Juives*, C. 153, S. 1-2,1994, ss.5-27.

Frank, Daniel, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and Origins of the Jewish Bible Commentary in the İslamic East*, Leiden: Brill, 2004.

_____. "Karaite Exegetical and Literature in Byzantium and Turkey", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.529-558.

_____. "İbn Ezra and The Karaite Exegetes Aaron Ben Joseph and Aaron Ben Elijah", Fernando Diaz Estebaz (Ed.), *Abraham İbn Ezra and His Age* içinde. Madrid: Asociación Española de Orientalistas, 1990, ss.99-107.

_____. "Karaite Ritual", Lawrence Fine (Ed.), *Judaism İn Practise. From The Middle Ages Through The Early Modern Period* içinde. Princton Universty Press, 2001, ss.248-264.

_____. “Karaite Prayer and Liturgy”, Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.559-590.

_____. “The Religious Philosophy of the Karaîte Aaron ben Elijah”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Harvard University: The Department of Near Eastern Languages and Cvilizations, 1991.

_____. “The Limits of Karaite Scripturalism”, Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa ve Bruno Chiesa (Ed.), *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and Qur’an* içinde. Jerusalem: Graphit Press, 2007, ss.41-82.

Gil, Moshe, “The Origins of The Karaites”, Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.73-118.

___. *A History of Palestine 634-1099*, Cambiridge: Cabridge Universty Press, 2010.

Gottheil, Richard, Samuel Poznanski, “Jacob Ben Reuben”, *Jewish Encyclopedia*, C. 7, New York, 1901.

Goldberg, P. Selvin, *Karaite Liturgy And Synagogue Worship*, Manchester Universty Press, 1957.

Greenberg, Moshe, “Sabbath”, Encyclopaedia Judaica, C. 14, Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.

Greenspahn, Ferederick E, “Sadducees and Karaites: the Rhetorick of Jewish Sectarianism”, *Jewish Studies Quarterly*, C. 18, S. 1, 2011, ss.91-105.

Greenstone, Julius H., Emil G. Hirsch, Hartwig Hirschfeld, “Fasting and Fast Days”, Jevish Encyclopedia, C. 5, New York, 1901.

Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy From Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York: Anchor Bokks, 1996.

Halevi, Yehuda,The Kuzari, New York : Schocken Books, 1964.

Halkin, A.S., “A Karaite Creed”, Sheldon R. Brunswick (Ed.), *Studies in Judaica, Karaitica and İslamica* içinde. İsrael: Yeda Sela, 1982, ss.145-154.

Hasan, Cafer Hadi, *Tarihu’l-Yehudi’l-Karrain Munzu Zuhurihim Hatta’l-Asri’l-Hadır*, Beyrut: el-Arif li’l-Matbuat, 2014.

Harman, Ömer Faruk, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, İslâm Tetkikleri Dergisi, C. 9, 1995, ss.127-161.

_____. “Yahudilik” ,TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2004.

Hasanov, Eldar, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, C. 3, Nu. 4, 2014, ss.676-695.

Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman, el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid = Kitabü'l-İntisar, Albert Nasri Nader (çev. Fransızca), Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957.

Husik, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York: Atheneum, 1969.

İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Fisall fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

İdris, Muhammed Calâ, *et-Te'siru'l-İslâmi fi'l-Fikri'd-Dini'l-Yehudi*, Giza: Merkezu'd-Dirasati'l-Şarkiyya, Camiatü'l-Kahire, 2003.

Jonquiere, Tessel Marina, *Ancient Judaism and Early Christianity: Prayer in Josephus*, Leiden-Boston: Brill, 2007.

Josephus, Filavius, *Antituities of the Jews*, XIII:13. 5.

Khan, Geoffrey "The Contribution of the Karaites to the Study of the Hebrew Language", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.291-318.

Kirkisânî, Yakub el-, *Kitab'ul-Envar ve'l-Merakıb*, Leon Nemoy (nşr.), Newyork: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1940.

Kohen, Elli, *History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire*, Lanham: Universty Press of America, 2007.

Kohler, Kaufmann, M. Seligsohn, "Hadassi, Judah Ben Elijah Haabel", *Jewish Encyclopedia*, C. 6, New York, 1901.

_____. "Aaron Ben Joseph", Jewish Encyclopedia, C. 1, New York, 1901.

_____. İsaac Broyde, "Bashyazı, Elijah B. Moses B. Menahem of Adrianople", in Jewish Encyclopedia, C. 2, New York, 1901.

Kreisel, Howard, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 2001.

_____. "Moses Maimonides", Daniel Frank ve Oliver Leaman (Ed.), *History of Jewish Philosophy* içinde. London ve New York: Routledge, 1997, ss.195-223.

Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara: Anka Yayınları, 2001.

Küçük, Abdurrahman; Dönmeler tarihi, Rehber Yay., 2.Baskı, Ankara,1992.

Lasker, Daniel J., *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philisophy*, Leiden, 2008.

_____, "Byzantine Karaite Thought", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.505-528.

_____. "Medieval Karaism and Science", Gad Freudenthal (Ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures* içinde. New York: Cambridge Universty Press, 2011, ss.427-475.

Madelung, Wilferd ve Sabine Schmidtke (Ed.), *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*, Leiden-Boston: Brill, 2016.

Mağribi, Samuel b. Yahya el-, *Bir Rüyanın İzinde: Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*, Osman Cilacı (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Mainz, Ernest, "Comments on The Messiah in Karaite Literature", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, C. 25, 1996, ss. 115-118.

_____. "The Credo of a Foourteenth Century Karaite", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, C. 22, 1953, ss. 55-63.

Makdisi, Muhtâr b. Tahir, *el-Bed' ve't-Tarih,* [nşr. Clement Imbault Huart], Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1962.

Mann, Jacob, "A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem", *The Jewish Quartly Review*, C. 12, 1922, ss.257-298.

____. "Anan's Liturgy and His Half-Yearly Cycle of The Reading of The Law", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, C. 1, S. ¾, 1919, ss.329-353.

Margoliouth, George, "Ibn Hiti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors", *The Jewish Quarterly Review*, C. 9, 1897, ss. 429-443.

_____. "An İntroduction to The Liturgy of The Damascene Karaites", *The Jewish Quarterly Review*, C. 18, S. 3, 1906, ss.505-527.

Margoliouth, D.S. (Ed.), A Commentary on the Book of Daniel by Jephet ibn Ali the Karaite, London: Clerandon Press, 1889.

Mes'udi, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 2. Basım, Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1982.

Nemoy, Leon, "Anan ben David, a Re-Appraisal of the Historic Data", Philip Birnbaum (Ed.), *Karaite Studies* içinde. New York: Herman Press, 1974, ss.309-318.

_____. *Karaite Anthology*, New Haven: Yale Universty Press, 1952.

_____. "Pseudo-Qûmisîan Sermon to the Karaites", *Proceedings of the American Academiy forJewishResearch*, C. 43, S. 49-105, 1976, ss. 49-105.

_____. "Aaron b. Elijah", *Encyclopedia Judaica*, C.2, Yayın yeri: Yayın Evi, Yıl.

Newman, Hillel, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*,. Ruth Ludlam (Edit.), Leiden-Boston: Brill, 2006.

Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*, London: Weidenfeld and Nicholson Press, 1985.

Olscowy-Schlanger, Judith, *Karaite Marriege Documents From Cairo Geniza*, New York: Brill, 1998.

_____. "Early Karaîte Family Law", Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.275-290.

Örs, Hayrullah, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1966.

Özen, Âdem, *Yahudilikte İbadet,* İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.

Polliack, Meira, "Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries", Meira Polliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2008, ss.363-416.

Poznanski, Samuel, "Karaites", *Encyclopedia of Religion and Etics*, C. 7, New York: Charles Scribner's Sons, 1980.

_____. *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, London: Luzac, 1908.

Revel, Bernard, *The Karaite Halakah and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, Philadelphia, 1913.

Rosenthal, Judah, “The Four Commemorative Fast Days”, *The Jewish Quarterly Review*, C. 57, 1967, ss. 446-459.

Rule, William. Harris, *History of The Karaite Jews*, London: Longsman, Green, 1870.

Sasson, Ilana (Ed), *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben ‘Eli on the Book of Proverbs*, Leiden-Boston: Brill, 2016.

Sayar, Süleyman, “Makdisî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2003.

Seligsohn, M., “Tobia Ben Noses ha-Abel”, *Jewish Encyclopedia*, C. 12, New York, 1901.

Scholem, Gershom, “Providence”, *Encyclopaedia Judaica*, C. 12, Jerusalem: Keter Publishing, 1972.

Shamuel, Magdi, “The Karaite Calendar: Sanctification of the New Moon by Sighting”, Meira Poliack (Ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* içinde. Leiden: Brill, 2003, ss.591-632.

Şehristani, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi sistemler Tarihi*, Mustafa Öz (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Taşpınar, İsmail, *Duvarın öteki yüzü: Yahudi kaynaklarına göre Yahudilik’te ahiret inancı*, İstanbul : Gelenek Yayıncılık, 2003.

_____. “Hz. İsa Döneminde Bir Münzevi Cemaat: Esseniler”, Köprü: Üç Aylık Fikir Dergisi, S. 93, 2006, ss.139-154.

_____. “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini The Divine Word Conception in Judaic Tradition: Philo of Alexandria and the Doctrine of Logos” Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, C.8, S.1, 2011, ss.143-164.

Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2003.

Turhan, Kasım, "İnayet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2003.

Waardenburg, Jacques, “Mesih”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2004.

Walfish, Barry, “The Mourners of Zion (Avelei Siyyon): Karaite Aliyah Movement of The Early Arab Period”, Menachem Mor (Ed.), *Eretz Israel, Israel and the Jewish Diaspora Mutual Relations* içinde. Lanham-Newyork-London: Universty Press of America, 1991, ss.42-52.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelam”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2003.

Yitik, Ali İhsan, Oruç, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2003.