Yahudilik'de Kadın

Epitropos'luk-Kadın Dua Grupları-Evlenme



Prof. Dr. Liliana Vana

NKM

YAHUDİLİK'DE KADIN

(Epitropos'luk-Kadın Dua Grupları-Evlenme)

Prof.Dr. Liliana VANA
Sorbonn Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü
Öğretim Üyesi

Fransızca'dan Çeviren:
Prof.Dr. Mehmet AYDIN
(S.Ü. İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi)

NKM

Yahudilik'de Kadın

© NÜVE KÜLTÜR MERKEZI YAYINLARI: 112
İnceleme - Araştırma Dizisi: 87

Bu kitap ve kitabın özgün özellikleri tamamen Nüve Kültür Merkezi'ne aittir. Hiçbir şekilde taklit edilemez.
Yayınevinin izni olmadan kısmen ya da tamamen kopyalanamaz, çoğaltılamaz.
Nüve Kültür Merkezi hukuki sorumluluk ve takibat hakkını saklı tutar.

Ocak 2013

Genel Yayın Yönetmeni: **İsmail ÇALIŞKAN**
Sanat Yönetmeni: **Ömer TEKİNER**

ISBN 978-605-4336-91-3

T.C.
Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncı Sertifika No: **16195**

Kapak Tasarım: **NKM Medya**

Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ**
meh_ates@hotmail.com

Baskı & Cilt: **Sebat Ofset Matbaacılık**
Fevzi Çakmak Mh. Yayın Cad. No. 2 Karatay/KONYA
Tel: +90.332.342 01 53 sebat@sebat.com
KTB S. No: **16198** - Basım Tarihi: **OCAK 2013**

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -

VANA/ Liliana
Yahudilik'de Kadın

ANAHTAR KAVRAMLAR
- key concepts -
1. Yahudilik, 2. Kadın, 3. Din, 4. Epitropos

nuvekultur.com
nuve@nuvekultur.com
romantikkitap@gmail.com

M. Muzaffer Cad. Rampalı Çarşı Alt Kat No: 35-36-41
Meram / KONYA Tel: 0.332.352 23 03 Fax: 0.332.342 42 96

Alemdar Mah. Himaye-i Etfal Sok. Aydoğmuş Han Nu. 7/G
Cağaloğlu / İSTANBUL Telefaks 0.212.511 37 86

YAHUDİLİK'DE KADIN

(Epitropos'luk-Kadın Dua Grupları-Evlenme)

Prof.Dr. Liliana VANA
Sorbonn Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü
Öğretim Üyesi

Fransızca'dan Çeviren:
Prof.Dr. Mehmet AYDIN
(S.Ü. İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi)

NKM

Prof.Dr. Mehmet AYDIN

Prof.Dr. Mehmet AYDIN, Konya/Bozkır'da doğdu. Orta öğretim ve yüksek öğretimini Konya'da tamamladı. Bir müddet Diyanet teşkilatında görev yaptıktan sonra, Bursa İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmenliğine atandı. Bu arada, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'ne bağlı olarak, Ankara Üniversitesi'nde 1975 yılında doktorasını tamamladı. 1969-1970 öğretim yılında Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Dili ve edebiyatı üzerine ihtisas yaptı. 1975-1977 yıllarında Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Dinler Tarihi ve Din Sosyolojisi öğretmenliği yaptı. 1977 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne Dr. asistan oldu. 1980'de Doçent oldu. 1981-1982 yılında Paris Sorbonn Üniversitesi'nde eğitim gördü. 1985 yılında Roma'ya gitti ve aynı yıl Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne atandı. Uzun yıllar S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde ve İlâhiyat Fakültesi'nde bölüm başkanlığı yaptı. 1987 yılında Profesör oldu. 1996 yılında Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne dekan oldu. Bu görevi 2004 yılına kadar sürdürdü. Uluslararası alanda çok sayıda bilimsel toplantıya katıldı. Aynı zamanda, yurt dışı kökenli uluslararası Dinler Tarihi Derneği'nin (**İAHR**) ve **Societe Asiatique** gibi bilim kuruluşlarının üyeliğini yapmaktadır. Prof.Dr. Mehmet AYDIN'ın, Dinler Tarihi ve İslâmiyet'le ilgili çok sayıda eseri ve makalesi vardır. Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışırken 2009 yılında yaş haddinden emekliye ayrılmıştır. Ancak hâlen, S.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nde yüksek lisans öğrencilerine ve S.Ü. Eğitim Fakültesi'nde öğretim hizmeti vermeye devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER 7
ÖNSÖZ 11
KISALTMALAR 13

I. BÖLÜM
MİLADİ İLK YÜZYILDA YAHUDİLİK'DE KADININ BİLİNMEYEN FONKSİYONU

Giriş 17
I. Epitropos Atanması 22
II. Epitropos'un Yükümlülükleri 27
III. Epitropoi Kadınlar, Mülkiyetlerin Yöneticileri 31
IV. Yetimlerin Hamisi Olan Epitropoi Kadınlar 40
V. Epitropos Fonksiyon'a Kadınların Atanmasının Yasaklanması 43
Sonuç 49

II. BÖLÜM
DİNİ GÖREVLERDE KADINLARIN EKSİKLİĞİ: YAHUDİ ŞERİATINI YENİDEN İNCELEME (HALAKHAH)

A.1. Dini Fonksiyon ve Sinagogla İlgili Kült: Halakhah Ne Diyor? 58
A.2. Bilgi ve Cehalet: Hallel'in Hali 62
A.3. Kadınlar ve Torah'nın Açıktan Okunması 64

A.4. Erkeğin, Kadının Temiz Olmaması ve Torah'nın Açıktan Okunması 66
A.5. Kadınlar, Çocuklar ve Minyan 68
B.1. Kadın Dua Grupları ve Klasik Minyanim 69
B.2. Kadın Dua Grupları 71
B.3. Kadın Dua Grupları: Bilan 75
B.4. Çözümler Peşinde Minyanim 78
B.4.1. Minyan Yedidyah 78
B.4.2. Minyan Shirah Hadashah 79
B.4.3. Minyan Siah Yitzhak 79
B.4.4. Amerika'da Minyanim 79
C.1. Kamu Fonksiyonlarında Kadınlar: Poseqim'in Cevapları 80
C.2. Mo'atzah Ha-Datit'de Kadınlar 85
C.3. Rabbinik Mahkemeler'de Kadınlar 87
C.4. Haham Başıların Seçmenleri İçinde Kadınlar 90
C.5. Kadınların Halakhah Hukukçusu Olmaları (Yahudi Şeriatı Karar Vericileri Olmaları) 90
C.6. Kadınlar ve Kashrut Denetimi 91
C.7. Kadınlara Verilen Diğer Görevler 92
1. Mohelet (Péritomiste) 92
2. Shohetet 93
3. Dayyanit (Yargıç) 93
Sonuç 94

III. BÖLÜM
HELENİSTİK VE ROMA DÖNEMİNDE YAHUDİLERDE NİŞANLANMA VE EVLENME: HALAKHAH (ŞERİAT) VE ADETLER

1. Kutsama ve Nişanlanma 101
2. Qiddoushin Veya Evlenme İle İlişkili Kutlama 106

3. Qiddoushin ve Geciktirici Hükümler 108
4. Aracı İle Qiddoushin 112
5. Qinyan Veya Kız Almanın Üç Şekli 113
a. PARA (Le Douaire) 114
b. SHETAR (Yazılı kontrat veya ketoubbot) 115
c. Bİ'AH (Birlikte Olma) 128
6. Evlenme Yaşı, Ebeveynleri Tarafından Evlendirilen Çocuklar 137
7. Buluğ Yaşı ve Evlilik Hakkı 142
8. Sonuçlar: Qiddoushin ve Nissou'in Birliği 149
9. Yahudi Toplumunda Tek ve Çok Kadınla Evlilik 151

ÖNSÖZ

"Yahudilik'de Kadın" ismi ile tercümesini sunduğum bu kitap, kırk yıllık akademisyen bir arkadaşımın üç makalesinden oluşmaktadır. 1982 yılında Paris Sorbon üniversitesinde çalıştığım yıllarda bir doktora öğrencisi olan **Liliana VANA**, şimdi Sorbonn Üniversitesi Doğu Dilleri bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yakalandığı korkunç hastalıkla mücadele ederken bile bir an bırakmadığı akademik araştırma gayreti, onun bu melun hastalığı yenmesinde önemli bir ilaç olmasını temenni ederim. Hayatını akademik merkezle yaşayan ve bir dakikasını bile boşa geçirmeyen bu bilim kadınının Yahudilikteki kadınla ilgili yaklaşımların yanlışlığını ve Yahudi din hukukçularının, Yahudi şeriatına ters düşen görüşlerini sergilediği üç makalesini tercüme ederek kitaplaştırmamdaki temel gaye, hem Türkiye'de bu alandaki boşluğu doldurmak, hem de değerli bir dostumun hatırasını ebedileştirmektir. **Prof. Vana**, birinci makalesinde, **"III. Asrın ortalarından beri Yahudi kadınları, ironi'ye ulaşan bir durum içinde bulunuyorlardı. Kadınlar, bazı yönetim görevlerine yeminle katılabiliyorlardı. Çünkü Yahudi hukukçuları, kadınların bu görevleri yapmasına izin vermiyorlardı"**, diyerek aslında kadınların bu görevleri yapmalarını Yahudi şeriatının yasaklamadığının altını çizmektedir. **Prof. Vana**, ikinci makalesinde, **"Dini görevlerde kadınların**

eksikliği" üzerinde durarak, Ortodoks Yahudi toplumlarında kadınların dini görevlerden uzaklaştırıldığını, halbuki **Halakhah**'da böyle bir yasağın olmadığını belirtmekte, erkeklerin onur ve şerefinin yükseltilmesi adına, Yahudi hukukçularının Yahudi kadınlarının onurlarını ayakları altına aldıklarını söylemekte ve bu konuda kadınların mücadeleye devam etmelerini istemektedir. **Prof. Vana**, üçüncü makalesinde, **"Helenistik ve Roma döneminde nişanlanma ve evlenme'nin"**, Yahudi şeriatına göre nasıl işlediğini anlatmakta ve Yahudi hukukçularının, kadınların nişanlanma ve evlenmelerinde de Yahudi şeriatının dışına çıktıklarını ve erkekler lehine kadınların hiçe sayıldığının üzerinde ısrarla durmaktadır.

Bunun için **Prof. Vana**'nın, Yahudi kadınları hakkındaki bu son derece akademik değerlendirmeleri, bu alanda çalışmak isteyenlere ve İslâmiyet'te kadının yeri ile ilgili mukayeseli görüşlere yer vermek arzusunda olanlara çok önemli bir rehber olacaktır. Bu çalışmanın bilim dünyasına yararlı olmasını dilerken, Prof. Vana'ya acil şifalar temenni ediyorum.

Prof.Dr. Mehmet Aydın
Konya, 2013

KISALTMALAR

M	: Mishnah
TB	: Talmud de Babylone
Yad	: Mishneh Torah de Maimonide
Sh.A	: Shulhan 'Arukh de R. Yosef Qaro
O.H	: 'Orah Hayim
Y.D	: Yoreh De'ah

I. BÖLÜM
MİLADİ İLK YÜZYILDA YAHUDİLİK'DE KADININ BİLİNMEYEN FONKSİYONU

I. BÖLÜM

*MİLADİ İLK YÜZYILDA YAHUDİLİK'DE KADININ BİLİNMEYEN FONKSİYONU**

Liliana VANA**

Çeviren: Mehmet AYDIN***

Giriş

Genelde, Antikitede, kadınların kamusal alandan dışarıda bırakıldığı, evlerine kapandıkları, dış dünya ile temaslarının fevkalâde sınırlı olduğu kabul edilmektedir. Kadınlar ve bu dönemin Yahudi toplumu üzerinde incelemeler yapan çok sayıda bilgin tarafından bu tez, savunulmuştur. Birçok halde, bu tasdikin ve kanaatin hiçbir delile dayanmadığı görülmektedir. **Jerusalem zur zeit jesu**[1] isimli eserde J. Jeremias, kadının sosyal durumu konusunda şunları yazmaktadır: **"Doğuda kadın, kamusal hayata iştirak etmemektedir. Bu, aynı zamanda, İsa zamanında, Yahudiliğin gerçeğidir. Bununla beraber Yahudi aileler, şeriata bağlıdırlar." "Kadın, halk içinde fark edilmeden oturmak zorundaydı."**[2] **"Evde de kadının durumu, bu kamusal hayattan dışlan-**

---

* Çok değerli dostum olan yazarın bu çalışması, 2006'da Brepols'un 187–205 sayfalarında Fransızca olarak yayımlanmıştır. Bu yazı, benimde Sorbon Üniversitesi'nde Hocam olan müteveffa Prof. Dr. Pierre Geoltrain'in hatırasına kaleme alınmıştır.

** Prof.Dr., Paris Sorbon Üniversitesi, Doğu Dilleri Bölümü

*** Prof.Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

1 Gottingen 1962, Fransızca'ya çeviren, J. Le Moyne, Jerusalem du temps de jesus, Paris, 1967, s. 671

2 a.g.e. s. 472

maya uygun düşüyordu."[3] Yeni araştırmalarda bu bakış, az inandırıcı olsa da, hâlâ birtakım taraftarlar bulmaktadır.

Sinagog yazıtları üzerindeki çalışmalarında B. Brooten[4], sinagogların büyük bağışçıları arasında en önemli yeri, kadınların işgal ettiğini göstermiştir. Kadınlar, sorumluluk fonksiyonlarını üstlenmişlerdi. **Özellikle Sinagogun annesi ve hamisi sorumluluklarını, Diaspora Yahudi cemaatinin bünyesinde kadınlar üstlenmişlerdir.**[5]

Yahuda da bulunan **Babatha** ve **Salome Komaise**[6] arşivleri, ekonomik hayattaki çok güçlü bir kadınlar tablosu çizmeye imkan vermektedir. Bu kadınlar, önemli mülkiyetleri, zirai işletmeleri, yönetiyorlar, işçileri alıyorlar, gayr-i menkul alıp- satıyorlar, borç para veriyorlar (bazen kocaları adına) borç taahhüdüne bile imza atıyorlar v.s.,[7]

---

3 a.g.e., s. 476

4 B.J. Brooten, Women Leaders in the Ancient Synagague: İnscriptional Evidence and Background issues, (Brown Judaic studies 36) Chico, CA, 1982

5 J.B. Frey, Corpus İnscriptionum Judaicarum, Rome: Pontificio İnstituto di Archeologia Cristiana, 1936-1952, Reprint avec prolegomenon par B. Lifsthitz, New York: ktav, 1975, I, No: 525, 587, 606, 741: II No: 741, 746. Bak. H. J. Leon, The Jews of Ancient Rome, Philadelphie, 1960, P. 171-173; E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ 175 B. C-A.. D. 135 (A New English Version revised and Edited by G. And P. Vermes-F. Millar- M. Black), vol. II, Edinburgh, 1979, p. 434-436

6 Babatha ve Levi'nin kızı Salomè Komaise arşivleri sırasıyla, 94-132 ve 125-131 milâdi çağın tarihlerini taşımaktadırlar. Bu arşivler, çok sayıda yasal satış, alışveriş, borç, çiftlik kirası, ipotek, en önemlisi de bağışları ihtiva etmektedir. Bütün bu arşivler, Aramice, Yunanca veya Nebatice kaleme alınmışlardır. Bak: H. M. Cotton, A. Yardeni, (ed), Aramic, Hebrew, Greeek Documentary Texts From Nahal Hever and other sites with Appendix Containing alleged Qumran Texts (The Seiyal Collection II), Oxford, 1997, P. 158-165. Dökümanlar, şaşırtıcı şekilde, Mısır papirüsleriyle benzerlik göstermektedir. Bak. A. Wasserstein, "A mariage Contact from the Province of Arabia Nova: Notes on papyrus Yadin 18" Jewish Quarterly Review 80 (1989), p. 105 ve H. J. Wolff, "Les droits pravinciale dans la province romanie d'Arabie", Revue İnternationale dès Droits de l'Antiquitè 23 (1976) p. 271-290

7 The Documents From the Bar-Kokhba Period in the Cave of the Letters, vol. I. Grek Papyri yayınları, N. Lewis; vol. II: Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions, yayınlayan Y. Yadin- J.C. Greenfield, Jerusalem, 1989

İlk asırların Yahudi Edebiyatını incelemek, ekonomik, dini ve sosyal hayata girmiş olan güçlü kadınların imajının ortaya konmasına imkân vermektedir. Bu kadınlar, tarlalarda, bağlarda, zeytinliklerde çalışıyorlar ve sebzecilik, butiklik, bankerlik (bazen kocaları adına),[8] emanetçilik,[9] ebelik, doktorluk gibi meslekler icra ediyorlardı.[10] Bazı sahalarda, özellikle, ekonomi ve ticari sahalarda, hukuki yönden ve günlük hayatta Yahudi kadınları, erkeklerle eşit bir statü elde etmişlerdir.

Kadınlar, sinagoglarda ve her yerde hazır bulunuyorlar ve İsa, vaaz vermek için onları ziyaret ediyordu.[11] Bu kadınlar, havarilere refakat ediyorlar ve onlara işlerinde yardım ediyorlardı. Şüphesiz böyle bir destek, şayet kadınlar, mâli ve ekonomik bir otonomiden yararlanmasalardı, imkansız olacaktı. Gerçekten, ikinci mabedin sonunda, Yahudi kadınları, menkul varlıklara sahip olmuşlar ve onların yönetiminde büyük bir hürriyete sahip olmuşlardır.[12] Yahudi kadınlarının bu ekonomik bağımsızlığı, tamamen yeni bir şey değil-

---

8 TB Ketubot 28a; Baba Batra 51a et passim

9 TB Shevu'ot 30b; Baba Metzi'a 71b

10 L. Vana, "Quelques Mètiers Feminins excerces du pays d'İsrael á l' epoque romaine" yayınlanacak

11 Bu konuda J. Jeremias, Jerusalem au temps de Jesus p. 491'de şunlar yazmaktadır: Bu olay, dönemin tarihinde eşsiz bir olaydır. İsa, bilinçli olarak kadınlara kendisini takip etmeye izin vererek adeti değiştiriyordu." Şayet kadınlar İsa'yı takip edebilmişlerse, bu, yazarın sözlerinin aksine, onların toplumdaki statülerinden gelmektedir. Bu statü, onlara bu imkanı vermektedir. Sinagoglardaki varlıkları ve İsa'yı takip eden kalabalıkların arasında bulunmaları, bunu ispat etmektedir. Diğer yandan onların böyle davranma hak ve hürriyetleri vardı. Kadın ve erkeklerin dinledikleri tek şahıs İsa değildi. Çünkü, böyle olmasaydı, kendilerini takibe izin veren kadınlardan dolayı İsa, tenkid edilirdi. Bunun için, kadınların davranışından dolayı, kimse hayret etmemiştir ve kimse İsa'ya sitemde bulunmamıştır.

12 Bununla beraber, evlilik akdinde özel bir madde ön görülmüştür. Buna göre, koca, eşinin mallarından tâm olarak yararlanma hakkına sahip bulunuyordu. Bak. M. Ketubot 9, 1.

di. Çünkü bunları, farklı Mısır Arami dökümanlarında da tespit etmek mümkündür.[13]

Edebi olan kaynaklardan elde edilen bu örneklerle, edebi olmayan kaynaklardan elde edilen örnekler, birbiriyle uyuşmamaktadır. **Edebi olmayan kaynaklardaki kadın imajı, evlerine kapanan kadınlar ve onların faaliyetleri, münhasıran eğitim ve ev işleriyle sınırlı gösterilmektedir. Bundan dolayı bu imaj, Helenistik toplumdaki kadının imajına uygun düşmekte,[14] fakat Yahudi toplumundaki imaja uygun düşmemektedir.**[15]

Bu incelemede, Halahkik görüş açısından **Epitropos**'u, tarihi gelişim Süreci içinde incelemeyi düşünüyoruz. Mişhnah ve Talmud döneminde, Epitropos fonksiyonun kadınlar veya münhasıran erkekler tarafından mı sağlandığı problemini sorgulamaya çalışacağız. Bizim ileri sürdüğümüz Hipotez de, bu fonksiyonun özel bir düzenlemeye bağlı olup olmadığını veya erkek veya kadın ayırımı gözetmeden iki cinsiyet arasında genel bir tarzda bu fonksiyonu idare eden bir yasanın var olup olmadığını öğrenmek, ilginç olacaktır.

Şayet kadınların **Epitropoi** olarak atandıkları ortaya çıkarsa ve bir yasama, bu fonksiyonu yönetirse, bu demektir

---

13 Bağışçıların arasında 37 kadın ve 60 erkek görülmektedir. Bak. A. Cowley, Aramaic papyri of the fifth Century B.C., Oxford, 1923

14 Mezmurlardaki aşağıdaki cümle dikkate alınırsa, bu imaj Yahudileri etkilemiştir. **"İçeride Kral kızı, bütün bütün şanlıdır-elbisesi altınla dokunmuştur."** (Mezmurlar 45/13) Bunun yeni tefsiri Yahudiler tarafından yavaş yavaş kabul edilmiştir. Bu tefsir şöyledir: **"Kadın (kralın kızı) eve kapanınca şanlıdır.** (Mezmurlar 45/13). Bu Haggadik tipteki yorum (Talmuttaki kıssaları içeren) Tanah'ın diğer passajları ile uyuşmamaktadır. Özellikle, Süleymanın Meselleri'nin 31. bölümü, toplumdaki dinamik kadını, ticari ve ekonomik hayatta bir yeri olan kadını övmektedir. Yine Talmud'un Halak'a bölümleri de aynı görüşü desteklemektedir.

15 V Tcherikover, Les juifs d'Egypte á l'epoque hellenistique et romaine á la lumière des papyri, (en Hèbrev) Jerusalem, 2. Edition, 1963, P. 110

ki kadınlar da erkekler gibi, aynı işleri yapabiliyor ve bu fonksiyona bağlı olarak özel ve kamusal yükümlülüklerini yerine getiriyorlardı. Çünkü onlar, başkasının malını yönetmeye elverişli idiler. Bundan dolayı, ekonomik hayatta bazı güçleri ellerinde bulunduruyorlardı. Kısaca araştırmamızın sonuçları, Antikitede Yahudi toplumunda ve kamusal alanda kadınların statüleri hakkında bilgilerin zenginleşmesine imkan verecektir.

Kanaatimce kadınların Epitropos' Fonksiyonu, Antikitede kadınların statüsü ile ilgilenen çağdaş bilginler tarafından belirtilmemiştir. Bununla beraber, bu fonksiyon, kamuda kadınların işgal ettiği mekân konusunda bizi aydınlatacaktır. XX. Asır boyunca, bu konu, ikinci derecedeki araştırmalarda sadece, dolaylı şekilde ele alınmıştır. 1985'de, K. Reinitz[16] bu konuya bir mâkâle tahsis etmiştir. Bu makale de 1927 yılında S. Assaf[17] tarafından sunulan tezi geliştirmek için yeniden ele almıyor. Bu teze göre, Yahudi Şeriatı, Epitropos fonksiyonu adlandırmada, asırlar boyunca, kadınlar lehine gelişme göstermiştir. Yazarlar, **"Bir mahkemenin, Epitropos fonksiyona bir kadını atamayacakları"** kuralından hareketle konuyu ele almaktadırlar.... Oysa bu sonradan konulan bir kuraldır. Bunu, yeni Halakhak yorumu takdim etmektedir. Buna göre Yahudi kadınları, gelecek asırlarda o vakte kadar yararlandıkları bir takım haklardan mahrum kalacaklardır. Çünkü o vakte kadar, mahkemeler tarafından **Epitropoi** olarak atanabiliyorlardı. Başka bir ifadeyle S. Assaf'ın ve K. Reinitz'in çalışmaları, bizim araştırmamızın durduğu nokta-

---

16 "Appointment of a Women as a Guardion" [en hebreeu], Bar İlan Law Studies, 4 (1985), p. 167-203

17 "Appointment of Women as Guardion" [en hebreeu]; Ha-Mishpat Ha-Ivri 2, (1927), P. 75-81

da başlamaktadır. Diğer yandan, bu incelemeler, Epitropos kadınla yani genel tarzda mülkiyetlerin yöneticisi olan kadınla ilgilenmemektedirler. Onların münhasıran ilgilendikleri konular, küçük çocukların menfaatleri, kendi mallarının idaresi, babasız çocuklara bırakılan mirasın idaresi gibi konulardı.[18]

Bizim araştırmamız **Epitroi**'nın iki kategorisi üzerine dayanacaktır:

I. Epitropos Atanması

Epitropos kelimesinin aslı Yunanca'dır. Makabilerde üç defa,[19] Yeni Ahit'de[20] üç defa geçmektedir. Epitropos, daima bir hâmi veya bir kadın kahya'yı belirtmektedir. Talmud literatüründe, Epitropos terimi, yirmi kadar değişik yazım şekli ile yüzlerce def'a geçmektedir. Bunlardan bazıları, İbranice feminen olarak kabul edilmişlerdir. Mesela, Epitropia[21] apatropa veya apotropia gibi, gerçekten Yunanca'da **ho epitropos**'un femineni bu dildeki bütün kompoze isimler için de olduğu gibi, **hè-epitropos** şeklindedir. Hakikatte, elimizdeki kaynaklarda **epitropos** kelimesi, erkekleri olduğu kadar kadınları da ifade etmektedir. Bununla beraber **apotropa** (veya apotropia) ve **epitropin/epitropim,** kelimeleri,

---

18 K. Reinitz, Kudüs'te İbrani Universitesinde 1984'de "The Guardian of Orphans in Jewish law (İbranice) isimli doktora tezinin sahibidir. Ancak bu teze ulaşmak mümkün olmamıştır.

19 Lysias, l'intendant d'Antiochus, orada epitropos duye isimlendirilmiştir. Bak: 2. Makabi, 11, 1; 13, 2; 14, 2

20 Matta: 20:8; Luka: 8:3; Galatyalılara 4:2

21 Yunancada, Süryanicede olduğu gibi, Epitropia, Epitropos kelimesinin femineni değildir. Fakat mücerred bir kelimedir ki "koruma" "hâmi", "Bir hami tarafından yönetilme" anlamlarına gelir. Hukuki anlam da Epitropias, bir himaye davasıdır.

bazı Talmud metinlerinde, karşılıklı olarak femineni (dişiyi) belirtmek için bu şekilde yazılmışlardır. Yunanca bu kelimenin çoğulu, **Epitropos**'dur.

Epitropos terimi genelde aşağıdaki fonksiyonları belirtmektedir:

1. Başkasının mallarının yönetimi ile sorumlu bir yönetici

2. Genelde, küçük çocukların veya yetimlerin menfaatlerini gözetimle görevli bir hami.[22]

3. Bir şehrin, bir ülkenin yöneticisi veya bir vali.[23] Rabbinik edebiyatta, Yunanca **Epitropos** kelimesi, bu üç fonksiyonu belirtmek için kullanılmıştır. Ancak biz, çalışmamızda, konumuzu ilgilendiren ilk ikisini ele alacağız. Hakikatte, ilk iki konu, özel hukuktan kaynaklanırken, üçüncü konu, kamu hukukundan kaynaklanmaktadır.

Epitropos ile ilgili kanunlar, kutsal kitap kaynaklı değildir.

İbrani hukuku bu kurumu belirtebilen hiçbir teknik terime sahip değildir. Yunanca **Epitropos** kelimesi, Rabbinik metinlerde bulunuyor ve Halakhah'ın teknik bir terimi haline geliyor. İbrani Hukukunda, genel bir tarzda Epitropos kelimesi, mülkiyetlerin yöneticisini ve hamisini belirtmekte-

---

22 Roma Hukuku, **Curator** ve **tutor** arasında bir ayırım yapmaktadır. Modestin, **tutor** kelimesini **epitropos** ile çeviriyor. Bu durumda bu kelime, küçük çocukların menfaatlerini savunmak için atanan bir şahsı belirtmektedir. (Bu çocukların yaşı erkekler için 14, kızlar 12'dir). **Curator** kelimesini Modestin, olduğu gibi kullanmaktadır. Buna göre **Curator** 25 yaşına gelmeyen şahıslar, akıl hastaları ve müsrif şahıslar için tayin edilmektedir. Tedrici şekilde, iki koruyucu tip arasındaki fark kapalı hale geliyor ve imparatorluk döneminde kesin olarak kayboluyor: **A. Linder, The Jews in Roman imperiale Legislation, Detroit, Michigan ve Jerusalem, 1987, p. 82**

23 D. Sperber, A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Litterature, Bar Ilan Unıversity,, 1984, p. 56-59

dir.[24] A. Gulak, bu kurumun, Helenistik ve Roma hukukunun tesiri altında geliştiğini düşünmektedir.[25]

Z. W. Falk'da[26] aynı kanaattedir. Bununla beraber, Amoraim dönemindeki biraz zorlanmış bir tefsire göre, sayılar 34, 38'e işaretle, **Epitropos** kurumuna rastlamak mümkündür. Bu tefsir, Talmud'da açıklanmıştır.[27]

Rabbinik Edebiyatın Halahik metinlerine göre, **Epitropos** adlandırması, zaman içinde sınırlanmış veya sınırlanmamıştır.[28]

Epitropos adlandırması bir başkasının[29] miras yolu[30]ile edindiği mülkiyetin yönetimi ile meşgul olana verilmektedir. Buna karşılık, **Epitropos** ismi, yetimlerin menfaatlerini[31] korumakla ve onların mallarını[32] onların çoğunluğu, başka

---

24 Bu kullanım, İsrail Yahudi hukukunda günümüze kadar uzanmaktadır. Ancak bu kelimenin telaffuzu **"Apatropus"** şekline yapılmaktadır.

25 A. Gulak, Principles İnstitutions of Jewish law, III: Family Law, 1922, ch. 7, p. 146 (İbranice)

26 Z. W. Falk, Zum Fremden Einfluss auf das jüdische Recht, Revue İnternationale des Droits de L'Antiquité, 18, 1971, p. 11–23

27 TJ Terumot I; 1, 40b; TJ Gittin V, 4, 47a; TB Qiddushin 41b-42a

28 TJ Terumot 1; 140b; TJ Gittin V, 4, 47a

29 TB Shabbat 121a; Baba Metzi'a 39a et Passim; Targum Yonathan ben Uzael sur Gn 41, 34

30 Epitropos adlandırması konusunda Modestin'e göre, Yahudiler Roma Hukukuna uymak zorundaydılar. Digesta, 27:1:15:6 da bu pasaj muhafaza edilmiştir. Mommsen-Krüger, p. 395-396, A. Linder, the Jews in Roman İmperial Legislation, Detroit, Michigan, Jerusalem, 1978, p. 81-82; yine bak: J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain: leur Condition Juridique, Economique et Sociale, Paris, 1914, 1. p. 161-162; II, p. 24 n.1; p. 279, n. 5

31 Teknik terimle **"Yetimler"**i, Haham hukuku, babası ölen küçük çocuklar için kullanmaktadır. Yetimlere, ölen baba, yaşları küçük olduğu için yönetemeyecekleri bir miras bırakmıştır.

32 TJ Baba Qama IV, 5, 4b; TB Ketubot 48a ve Yebamot 113a' ya göre aynı zamanda dilsiz ve sağırların menfaatleri içinde bir **epitropos** tayin etmek gerekir. III. asırdan itibaren **Babilli Amora Shemu'el** bir karar yayınlamıştır. Bu karara göre mahkeme, hapishaneye düşen bir Yahudi'nin mallarını idare etmek için bir **epitropos** atamak zorundadır. Bak: TB Baba Metzi'a 39a. Maimonide, kendi koyduğu kurala rağmen bu kararı, yasasına dâhil etmiştir. Hâlbuki Maimonide'in kararına göre, mahkeme, büyük bir şahıs için **Epitropos** atama zorunda değildir. Bak: **Yad, Hilkhot Nahalot, 7,5.**

kurallara itaat edinceye kadar, yönetmekle meşgul olanlara da tahsis edilmiştir. Bu göreve üç tarzda tayin yapılmıştır:

1. **Fiziki bir şahsiyetle**: Bu durumda aile babası ile Talmud Literatürü **Avi ha Yetomim**[33]'i belirtmektedir. [Mustakbel yetimlerin babası[34]]. Bu durumdaki atamada hiçbir özel formalite yapılmamaktadır. Yazılı (**Shetar**) doküman zorunlu değildir. Orada şifahi işlem icra edilebilir.

2. **Yapılan bir eylemden sonra**: Yetimler toplandığı zaman veya onların ihtiyaçları giderildiğinde onların **Epitropos**'ları, bütün haklarda kâhya ile eşit olmaktadır. Görevler, böyle bir fonksiyon tevdi ediyor. Özel bir tayin yapılmaksızın böyle bir **Epitropos** mahkemelerce tanınmıştır.

3. **Bir mahkeme ile**[35]: Şayet aile babası, hayatta iken bir **Epitropos** tayin etmemişse, mahkeme bu tayini, yetimlerin miras hakkını korumak, onların menfaatlerini savunmak, onların zayıf durumlarından avantaj sağlamaya teşebbüs edeceklere karşı korumak için bu tayini yapmak[36] zorundadır.

---

33 Bu, halakhah, teknik terimidir. Daha sonra küçük varisin Yakın akrabaları da bir **epitropos** atama hakkında sahip olacaklardır. Maimonide, yasasında Talmudik ifade olan **"avi ha-yetomim"** ifadesini, **morishim** ile münavebeli olarak kullanmaktadır. bak: **Yad, Nahalot Bölüm: 10-11;** K. Reinitz'in bu konuya tahsis ettiği makalesine bak: **"The Legal standing of or phons' Relatives in Jewish Law and in the Capacity and Guardian's Law (5722-1962), İbranice, Bar Ilan Law Studies 5 (1986), p. 151-180**

34 M. Gittin 5,4; T Terumot 1, 11, T Baba Batra 8, 13 ve 17, Maimonide, **Yad, Nahalot, 10, 6; Shulhan' Arukh, Hoshen Mishpat 290, 1**

35 M. Gittin 5,4; Terumot 1, 11, p. 26; T Baba Batra 8, 13 - 14, p. 409 ve 8, 17, p. 410; TB Yebamot 67b; Maimonide, Yad, Nahalot 10, 5; Shulhan' Arukh, Hoshen, Mishpat 290, 1

36 Yasama'nın bu vechesi, Roma hukukuna benzetmektedir. Buna göre aile babası, vasiyetinde birini atamamışsa ve hiç kimse bu rolü üstlenmemişse, mahkeme bir **epitropos** atamak zorundadır. Bak. A Watson, The Law of Persons in the Later Roman Rebulic, Oxford, 1967, p. 114-130

Bütün bu hallerde, Yahudi ve Yahudi olmayan erkek veya kadın bir **Epitropos** tayin edilebilir.[37] Halakhah, **epitropoi'nun** erkek veya kadın olmasında hiçbir cinsiyet ayırımı yapmamaktadır.[38] Bundan dolayı Talmud literatüründe, kadınlar, çoğu zaman, yetimlerin hamisi veya genel bir tarzda, mülkiyetlerin yöneticisi olarak görülmektedirler.

Bir mahkeme tarafından **Epitropos** tayin edilmek için gerekli olan vasıflar, Tannaitik kaynaklarda zikredilmemiştir. Babil Talmudunda bir pasaj, şeriatı bilmemesinden dolayı, ihlâllere götürmesi korkusu ile böyle bir fonksiyon'a **am ha'-Eretz**'in atanmasını yasaklamaktadır.[39] R. Rose'ye göre, şahısların bazı kategorileri, **Epitropoi** atanmalarına yeterli ol-

---

[37] Bir yahudiye, bir çocuğun vâsisi olma veya bir Yahudi-olmayana **epitropos** olma caizdir. Yahudiler, bazen bu konuda bazı problemlerle karşılaşmaktadır. Özellikle bu, Roma hukuku ile Yahudi Hukuku arasında zıtlık olduğu zaman olmaktadır. Bak: **T. Baba Metzi'a V, 20, ed. Zuckernandel p. 382; TJ Baba Metzi'a V, 10c 29-30 ve** passim. Edebi Yahudi kaynaklarından başka Yudéa çölünden gelen yeni dökümanlara da sahibiz. Bunlar, Metropolün senatosu veya konseyi tarafından tayin edilen iki hamiden bahsetmektedirler. **(Biri Yahudi, diğer Nabate'en).** Mesela, annesi ile yaşayan Yehoshua oğullarının yetimi Yehoshua gibi ki, Babatha'nın oğullarının Gârdiyanları gibi... Bak: pap. 14 ve 15 des 11-12 ekim 125. Bak. H. M. Cotton: "The Guardianship of jesus, son of Babatha: Roman and Local Law in the province of Arabia," **Journal of Roman Studies 83(1993), P. 94-108.** Halakhah'a göre, Yahudi olmayan birinin, bir Yahudiyi, dini ve ritüel alan hariç, hayatın bütün alanlarında hukuken temsil kapasitesi bugüne kadar devam etmektedir. Bu konu için bak. **D. B. Sinclair, "The status of a Gentil as Agent under Jewish Law "[İbranice], Shenaton Ha-Mishpat Ha-Ivri 9-10 (1982-1983), P. 95-113.** Roma Hukukuna göre haminin, bakıma muhtaç çocuğun milliyetinden olması gerekir. Fakat kural, gidip-gelmeler söz konusu olunca, esneklikle kullanılmıştır. Mahkemeler, imparatorluğun eyaletlerinde bazı mahalli adetlere saygılı davranmışlardır. Bak: **R. Taubenschlag, The Law of Greco-Roman Egypt in the ligh of the Papyri (332 B.C. 640 A.D, (2. ed revised and englarged, warszawa, 1995) p. 158**

[38] TB Gittin 52a. La Halakhah, bu anlamda tespit edilmiştir. (Bak: Tur Shulhan' Arukh 290 s 24 s.v. "ha-hi' savta".

[39] TB Pesahim 496; Bk. Otzar Ha-Midrashim, Huppat Eliyahu 7, 9; Kallah Rabbati 2. Maimonide, bu tavsiyeyi yasasına dahil etmiş ve gerekli bir kaç özellik ilave etmiştir.

mamaktadır. Özellikle, berber, cerrah, tabakçı ve duvar ustası[40] bunlardandır. Fakat bunun sebebi bilinmemektedir.

Epitropos, kendisine emanet edilen malların, hileli veya israfla yönettiği suçlaması ile suçlanırsa görevden alınır. Fakat bununla ilgili metinler, bu konuda az bilgi vermektedirler. Orta çağda, yetimlerin **Epitroposu** olan bir kadın, dul olduğu sürece görevini devam ettiriyordu. Evlendiği zaman, **Epitropos** atayan mahkeme tarafından görevinden alınır, yerine bir erkek atanırdı. Bu kural, aynı şekilde, babası olmayan yetim çocukların **Epitropos** annesi içinde geçerliydi.

II. Epitropos'un Yükümlülükleri

Epitropos, kendisine emanet edilen işi kabul etmediğinde[41] mahkeme zorlayıcı gücünü kullanamaz. Böyle bir ret halinde, atanan **Epitropos,** hiçbir hak ve imtiyazdan yararlanamaz ve yerine muhtemelen bir atama yapılır.[42]

Sivil alanda **(satış,[43] alış, menkul ve gayr-i menkul kiralama, vergileri ve liturjileri[44] v.s. düzenleme)** ve dini alanda **(öşûr[45] yükümlülüğünün alımı, rahiplere gelen bağışlar),** terumot,(**takdimeler, ilk ürünler, yaşça büyük sürüler v.s.,**

---

40 Derekh Eretz zuta 10.

41 TB Baba Metzi'a 39a et Rashi, İbid, s.v. "apotropa", T Baba Batra 8, 12, Tosephta, ed. Critique d'après le Manuscrit d' Erfurt et de Vienne etaplie par M.S. Zuckermandel, Pasewalck, 1881. Reimp, avec Supplément par S. Lieberman, 1933 (Reprod Jerusalem 1970), p. 409 (ci-après Zuckermandel).

42 TJ Gittin V, 4 et le Commentaire **Peney Moshè** sur ce passage.

43 Bununla beraber mülkiyetlerin satışı konusunda **epitropos**'un yetkileri sınırlıdır. Böylece şeriat, yetimlerin menfaatlerini korumaktadır. Bak. **TJ Gittin, V, 4, 47a; TB Gittin 52a; Maimonide, Yad, Nahalot 11, 4; Tur Shulhan 'Arukh 290, 11**

44 **Epitropos** ile **liturji** arasındaki ilişkilerle ilgili olarak bak: **N. Lewis, İnstructions For Appointing a Guardian" Bulletin of the American Society of Papyrologists 7 (1970), p. 116-118**

45 TJ. Terumot 1; 1, 40b; TJ. Gittin V, 4, 47a

mabede vakfedilenler)[46] gibi, **Epitropos'a** vekalet edilen malların yönetimini üstlenmek düşmektedir.

Epitropos, küçüklerin mal varlığını yönettiği zaman, aynı şekilde himaye ettiği yetimlerin eğitimleri ile ve onların beslenmeleri ile, giyimleri ile ve günlük dini işleriyle de[47] **sorumludur.**

Bir mahkeme veya fiziki bir şahıs tarafından atanan **Epitropos'un**, hesap inceleme yükümlüğü ve vekaleti sırasında yemin etme zorunluluğu vardır.

Şimdi bu konudaki metinleri inceleyelim:

M. Shevu'ot 7, 8:

Herhangi bir şikayete yol açmaksızın (shelo be-te'anah) **yemin etmesi zorunlu olan kişiler:** ortaklar, yarı yarıya çalışanlar, Epitropoi'ler[48], evinde ticaret yapan kadınlar...

M Gittin 5, 4[49]**:**

Mustakbel yetimlerin babası tarafından tayin edilen Epitropos, **yemin etmek zorundadır. Şayet bir mahkeme tarafından atanmışsa, yemin etmek zorunda değildir. "Abba sha'ul", bunun aksini söylemektedir."**

M Ketubbot 9, 4 (=TB Ketubot 86b):

---

[46] Dini ve dini olmayan **Epitropos'a** düşen işler konusu M. Gittin 5,4; TB Gittin 52a et Passim; T Baba Batra 8, 14; T Terumot 1, 10-12, ed. S. Lieberman, p. 109-110; Id, Tosefta Kifshutah: A Comprehensive Commentary on the Tosefta, New York, 1955, Vol, I, P. 300-304

[47] Bir kült konusunu satın alma: **Mezuzah, tefilin, Lulav. v.s.** gibi

[48] Metin, **"apotropin"** olarak veriyor. Biz Yunanca çoğul olarak **apotropoi'yı** kullanmayı tercih ettik. Zaten **apotropin'in** çoğul şekli bazen, tekili göstermek için kullanılmıştır! Zikredilen Rabbinik metinler, mevcut makalede yazar tarafından tercüme edilmiştir.

[49] Bak. T Baba Batra 8, 13, p. 409; TJ Gittin V, 4, 47a; TJ Qiddushin 1,4, 60b, TJ Baba Qama IV, 5, 4b; T B Gittin 52a

Kim ki karısını, dükkanı'nın (hen Wanit) **yöneticisi olarak veya** Epitropos **olarak (yani mallarının yöneticisi) tayin ederse, onu her zaman, arzu ettiğinde, yemin etmeye zorlayabilir.**

Aynı şekilde **Tosefta Ketubbot 9,3** [50]**: şöyle denmektedir:**

Dükkanına yönetici olarak veya Epitropos olarak karısını tayin eden birisi, O'nun yemin etmesini gerekli görmeyebilir.

Yine TJ KETUBBOT ix, 6, 33b [51] de bir başka metin şöyle demektedir.

"R. Yonah şöyle diyor: Kocası tarafından, mallarını yönetmesi için hayatta iken Epitropos **olarak atanma olayında da bu geçerlidir. Ancak, ölümünden sonra, mallarını yönetmeye atanmışsa, varislerinin, kadından yemin isteme hakları yoktur."**

Haham hukukuna göre, ortaklara, ekonomik ve ticari işlerdeki işbirliği yapanlara veya özellikle, kendilerine yönetimleri emanet edilen mülkiyetlerde şüphenin ağır bastığı durumlarda yemin gerekli olmaktadır. Bu hukuka göre, delillerin olmadığı durumda, şayet hiçbir hileli iş yapmamışsa, yemin etme görevi, dava edilene düşmektedir. Bu dönemde, yemin işleminin, ilâhi lâneti çekme korkusunu hafifletmek için yapılmadığının bilinmesi gerekir. Yeminin, birtakım caydırıcı sonuçları olduğu kesindi.

Epitropos'un vekaletinin sonunda, ona aklama kağıdını veren mahkemelerin önünde yapması gereken yasal bir prosedür söz konusudur. Bununla beraber, M Gittin 5,4 deki

---

[50] Ed. Zuckermandel, p. 271
[51] Yine bak: TB Gittin 52a

anonim bir şarihi (Talmud şarihi) ne mahkeme tarafından yetimlerin mallarını yönetmek üzere atanan **Epitropos** böyle bir yeminden istisna edilmiştir. Fakat **Abba Sha'ul**[52] un fikrine göre, yeminden sadece aile babası tarafından tayin edilen **Epitropos,** istisna edilmiştir. **'Abba Sha'ul'e** göre **Halakhah,** bütün cari haller için tesbit edilmiştir. Buna rağmen, hakimler **Epitropos'un** yönetiminde ağır basan bir şüphe veya varislerin, ona karşı şikayetleri[53] söz konusu olduğunda, O'nun yemin etmesinin zorunluluğu konusunda ittifak halindedirler.

Epitropos'un yemini ile ilgili olarak metinler de, erkeklerle kadınlar arasında hiçbir ayırımın yapılmaması dikkat çekici bir durumdur. Vekillerinin yakın akrabaları veya karı-koca olsalar bile... Herkes aynı şartlarda aynı yemine tabidirler. Bu durumda, erkekler ve kadınlar aynı düzenlemeye tabidirler.

Burada, Roma hukukunun aksine, Yahudi hukuku, kadınlara, şikayetçi veya savunmacı olarak[54] dava açma hakkını vermektedir. Bu durumda, hukuki bir Epitropos'un veya bir **Kurios'**un yardımına hiçbir zaman ihtiyaçları yoktur. Yine kadınların bir mahkemede üçüncü şahısları temsil etme hakları da vardır.[55]

---

52 'Abba Sha'ul, III. veya IV. bir tanna neslidir. (110-135; 135-170)

53 TB Gittin 52a; TJ Gittin 5,4 ve Qorban ha-'Edeh, ve Peney Moshe tefsirleri

54 M Ketubbot 5,2; M Shevu'ot 30, 2 ve passim.

55 Bununla beraber daha sonra kadınlara, bir mahkemede şahitlik yapmak yasaklanmıştır. **(Yalnız, bazı özel durumlarda yani águnah gibi veya kendi özel statüsü üzerinde tanıklık yapan evli bir kadının durumu gibi).** Hiçbir zaman Biblik bir temeli olmayan bu yasağın, Roma hukukunun tesiri ile meydana geldiği kesindir.

III. Epitropoi Kadınlar, Mülkiyetlerin Yöneticileri

Yukarıda görüldüğü gibi, **Epitropos,** büyük şahısların veya küçük yetimlerin mallarını, onlar büyüyünceye kadar yönetmek için tayin edilen kimsedir. Mishnah **ketubbot 9, 4 (=TB Ketubbot 86[b])** de şunları okuyoruz: **"Karısını dükkanına yönetici olarak** (hen wanit) **yerleştiren veya onu Epitropos[56] olarak tayin eden (mallarını idare etmek için), istediği takdirde karısını yemin etmeye zorlayabilir."** Rabbi Eli'ezer şöyle diyor: Bir adam karısını ip ve hamur konusunda yemine zorlayabilir.[57]

Aynı şekilde Tosefta **Ketubbot 9,3[58]:**

"Bir adam karısını sadece, dükkanına yönetici veya Epitropos (mülklerini yönetmek için) **olarak tayin ederse ondan yemin etmesini isteyebilir."**

İşte birinci asır tarihini taşıyan iki vak'a orada mülkiyetlerin yönetimi, ticarî veya finans işleri, birtakım kadınlara emanet edilmiştir. Birinci vak'ada, koca, karısını, bir dükkâ-

---

[56] Metinde kelime Grekçe'dir.

[57] **Al pilkhah ve-'al 'İ ssatah. Le Fuseau pour filer et la pâte petrie".** Burada,bu cümle, kadınların evlerinde yaptıkları ev işlerini sembolize etmektedir. Bu işlerin listesi M Ketubbot 5,5 de mevcuttur. Fakat, Babil veya Kudüs Talmudunda bu konu hiçbir zaman tartışılmamıştır. Bu yükümlülüklerin (evlilik kontratında) Ketubbot'da İsrail ülkesinde zikredilmiş olması ilginçtir. Çünkü, Babil ülkesinde hiçbir zaman zikredilmemiştir. Bk. M. A. Friedman, Jewish Marriage in paletsine. A Cairo Geniza Study, vol. 1. The Ketubba Traditions of Eretz İsrael, 1980, p. 181-191. Kadının evinde yapması gereken bazı işler, kocanın karısının gıda ihtiyaçlarını karşılaması karşılığı olarak kabul edilmiştir. (TB Ketubbot 47[b]) Rabbi Eli'ezer'e göre, kocanın yükümlülükleri, (özellikle, bu noktada) sözleşmeye dayanmaktadır. Bunlar, diğer sözleşme ilişkileri gibi, kurallara tabidirler. Koca, ev işlerinin yönetimi ile ilgili olarak karısından yemin talep edebilir. Bununla beraber, Rabbi Eli'ezer, muhakemesini sonuna kadar sürdürmüyor ve kocanın yeminini istemiyor.

[58] Ed. Zuckermandel, p. 271. Bu pasajda, M. Ketubbot 9, 4-6'de olduğu gibi epitropos olan kadının, kendisine yönetmek üzere emanet edilen mülkiyet konusunda yemin edeceği şartlar, sıralanmıştır.

na yönetici olarak tayin ediyor. Bu durumda karısı, onun ticaretinin yönetimini üstleniyor. Ona **ipso facto** (durum gereği) imtiyazlar veriyor. Tabii ki böyle bir durum, ona yarar sağlıyor. İkinci Vak'ada, karı, kocası tarafından malının yöneticisi olarak atandığında kadın **Epitropos** statüsü ile kendisine tevdi edilen bütün avantajlardan yararlanır. Aynı zamanda kendiliğinden mevcut olan yasal sorumlulukları üstlenir. Diğer vak'alarda[59] kadın, başka yöneticiler gibi, yasal ve sivil işleri yapmak zorundadır. Bundan dolayı, kamu alanında kadın, bir yer işgal etmektedir.

Koca, vekaletlik sıfatı ile diğer bütün yöneticilerden yemin isteme hakkı olduğu gibi, karısından da yemin isteyebilir. Bu durumda burada kadın, karı sıfatı ile değil; mülkiyetin idarecisi olarak kabul edilmektedir. O halde **Epitropos** olarak kadınlarla erkeklerin farkı bulunmamaktadır. Burada yasa koyucunun başlıca endişesi, **Epitropos** kurumunun iyi işlemesini garanti etmektir yoksa çiftlerin ahenkli ilişkisi değildir.

Epitropos fonksiyonunu garanti ederek kadın, ekonomik hayatta aktif bir rol oynamaktadır. Onlarda erkekler gibi, karar verici durumda bulunmaktadırlar. Kadının hiyerarşik pozisyonu, aynen **"kumanda etmeye"** kabiliyetli bir yöneticinin, eğitimcinin, bir kumandanınkine benzemektedir. Kısaca kadında, kendisine tâbi olanlara aynı şeyleri yapabilir. İdare ettiği mülkiyetle ilgili kararlar alır, ekonomik ve finansiyer antlaşmalara karar verir, üçüncü şahıslar için bunları yapar ve dökümanları imzalar ve mühürler. Kamu alanında gerçekleşen bunca işlemler, hukuk otoriteleri tarafından da kabul edilmiş ve düzene konmuştur.

---

[59] Bununla beraber iki vak'a arasında bazı hukuki farklarda vardır. Ancak burada bunları açıklamak, çok yer alacaktır. Bk. Rashi, TB Ketubbot 86a-7a

Mişhnah Ketubbot 9,4 olduça ilginçtir. Çünkü o, 70 yıl önceki bir duruma tanıklık etmektedir. **İkinci mabed** döneminde, bazı kadınlar ticari işlere **Epitropoi** veya **yönetici** olarak tayin edilmişlerdir. Diğer yandan, o, kadının yeni bir gününü ve eşler arasındaki ilişkileri aydınlatmaktadır: **Yasal bir anlaşma ile kocalar, karılarına mallarının yönetimini emanet ediyorlardı. Bu yönetim, Yahudi Mahkemeleri tarafından da tanınmış ve düzenlenmiştir. Epitropoi sıfatı ile kadınlar, dış dünya ile temas halinde oluyorlardı. Böylece, en azından ekonomik ve finans dünyasının halkı arasında bir yer işgal ediyorlardı.**

Fakat kadınların görevleri, sadece, mülkiyetlerin yönetiminden ibaret değildi.

Rav Yehudah, Shemu'el adına şöyle diyor: Kim yazılı bir akit ile bütün mülkiyetinin bağışını karısına verirse; karısı ancak **Epitropos**[60] görevi yapmış olur.

Bu metin erkeklerin mallarını, eşlerine bağışlama yolu ile vermelerine işaret etmektedir. Şüphesiz böyle işlemler, kanunlarda bir değişikliği doğrulamak için, Yahudi toplumunda sık görülmektedir. Tamamen yasal olan böyle işlemlerle erkekler, kurnazlıkla, miras hukukunun[61], bazı hallerde, özellikle erkek mirasçılar var ise, eşler ve kızların aleyhine oluyordu.[62] Böyle bir bağış sayesinde karı, tamamen yasal

---

60 TB Baba Batra 131ᵇ; 150ᵇ ve 144ᵃ ve Tosafot, s.v. "Ke-hilkheta" TB Üzerinde Gittin 14a

61 Bu problemin hukûki veçheleri için: R. Yaron, "Acts of Last Will in Jewish law," Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire Comparative des institutions (1992) 59, p. 29-45; 1d, Gfts in Contemplation of Death in Jewish and Roman Law, Oxford, 1960

62 Erkek çocuklar olduğu zaman, kadınlar, hocalarının mallarına varis olamıyorlardı ne de kızlar babasının malına varis olabiliyordu. M. H. Cotton'a göre, baba tarafından yeğenlerle de aynı şey söz konusudur. Bunlar, Nahal Hever'de bulunan kadınlar lehine yazılan bağış antlaşmalarından çıkmaktadır: M. H. Cotton, "Deeds of Gift and the Law of Succession in the papyri

bir tarzda, kocasının mülkiyetine sahip olabiliyordu.[63] Böylece, miras konusu bu şekilde düzenlenmişti. Bu kurnazlığa müracaat işlemi, üçüncü asrın ortalarına kadar devam etti. Babilli Amora Shemu'el (220-250) bir kararname çıkarmıştır. Artık bu kararname, kocalarının buna razı olmasına rağmen, kadınların, kocalarının mirasından yararlanmalarına imkan vermiyordu. Bundan böyle, bağışlama akti, kadına, sadece yasal bir **Epitropos** statüsü ve kocasının mallarını yasal yönetme hakkı veriyordu. Bu ise, sözü edilen mülkiyete sahip olmayı gerektirmiyordu. Shemu'el'e göre, miras, kocanın mülkiyetinde kalacak, fakat yasal olarak karısı tarafından yönetilecektir. **Bu pasaj, milâdi birinci asır Yahûdi toplumunun birkaç önemli karakteristik çizgilerini açıklamaktadır:**

1. Görülüyor ki Yahudi erkekleri, miras hukukunun, kadınların aleyhine olduğunun bilincindedirler. Bunun için, eşlerine mallarının intikaline imkân verecek çözüm yolları aramaktadırlar.

2. Yahudi şeriatını değiştirmek mümkün olmadığı için, onlar tamamen böyle yasal bir kaçamak yol bulmaktadırlar: Yani, karılarının yararına bağışlama müessesini buluyorlar.

From the judean Dessert" (en Hebreu), Eretz-İsrael 25 (1996), p. 410-415; O'nun İngilizcesi şu isim altında yayınlanmıştır: "Deeds of Gift and the Law of Succession in Archives from the judean Desert" Akten des 21. İnternationalen papyrologen kongress, 13-19 Agust 1995, Arch. Für pap. Beiheft,. Erkeği Roma toplumunda böyle bir akt yazmaya iten sebepler için bak: D. Daube, "The Preponderance of İntestacy at Rome" Tulane Law Rewiew 39 (1965), p. 253-262 ve 1969, p. 71. ss; J. Crook, "ntestacy in Roman Society" Preceedings of the Cambridge philological Society, NS9 (1973), p. 38 ss; E. Champlin, final Judgements Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C-A.D. 250, Berkeley, 1991, p. 20

63 Judith, kocasının mirasını bağış adı altında alıyor. Judith 8,7, edisyon kritik Y.M. Grintz tarafından yapılmıştır. Kudüs, 1986 ve Addenda, p. 188-189; Bak: Siracide, 22,4

3. Problemin çözümü, idareci sınıfından değil, halktan, yani alttan gelmektedir.

4. Bu çözüm benimsenmiş de olsa, idareci sınıf tarafından kabul edilmemiştir.

5. Bu uygulamalar çok olduğu[64] için, belli bir düzenlemeye tabi tutulmuşlardır.

6. Kadınlar önemli kişilerin **Epitropos**'u olarak davranmaya alışık oldukları için, **Shemu'el,** kocaların, karılarına mallarını idare etmek için verdikleri bağış sistemini, vekalete dönüştürmede hiç de zorluk çekmemiştir.

Miras ve mülkiyetin intikali konusunda kadınlar, zarar gördüğü için, **Shamu'el**'in kararı, **Epitropos** fonksiyonla ilgili şeriatı ve kadınların başkasının mülkiyetlerini yönetmeleri konusundaki hukuki kapasiteleri değiştirmemiştir. Aksine, onun kararı, **Epitropoi** kadınar tarafından yönetilen malların idaresine, ilave bir delil getirmiştir. Öyle ki Babil Amora'sının yeni karar **(gezereh)** terimleri, kimseyi şaşırtmamıştır.

Shemu'el'in kararına göre kadınlar, geçmişte olduğu gibi bir üçüncü şahsın hesabına veya kocalarının hesabına **Epitropos** fonksiyonu üstlenmeye devam etmektedirler. Bağışla ilgili tek değişikliğe göre, bundan böyle mülkiyet sahibi ünvanı yerine, karısına Epitropos statüsü verilecek, o da kocasının

---

[64] Rabbinik kaynaklardan başka şimdi Babatha ve Salomé ve Komaise arşivinden gelen dökümanlara da sahip bulunuyoruz. Bak. Y. Yadin-J.C. Greenfield-A. Yardeni "A Deed of Gift in Aramaic Found in Nahal Hever: Papyrus Yadin 7" [İbranice], Eretz Israel 25 (1996), p. 383-403; H. M. Cotton-J.C. Greenfield, "Babatha's property and the Law of Succession in the Babatha Archve", Zeits chrift für papyrologie und Epigraphik 104 (1994), p. 211-224; H. M. Cotton, "The Archve of Salome Komaise, daughter of Levi: another Archive from the "Cave of Letters" Zeitschrift für papyrologie und Epigraphik 105 (1995), p. 171-208

mirasını yönetmek için vekil tayin edilecektir. Sözü edilen bu tür vekalet, Rabbinik mahkemelerce kabul edilmiştir.

Bu yeni tedbirin, kadınlar tarafından erkekler yararına[65] kaleme alınan bağışlamayı hedef almadığına işaret edilecektir. Ancak bu tür bağışlamalar da nadir değildir. Bu konuda birkaç örnek sunacağız: **Rabbi Hunya'nın** kız kardeşi, mallarını kardeşine bağışlamıştır.[66] **Rami bar Hama'nın** annesi bir antlaşma kaleme almıştır. Bu antlaşmada, mallarını, oğluna bağışlamıştır. Ancak diğer oğlunun **Rav Ugba bar Hama'ya** yalvarması sonunda, diğer oğlu lehine antlaşma terimlerini değiştirmiştir. Tabii ki çoğu zaman bu tür bağışlamalar, kardeşler arasında kavgalara neden olmuştur. **Amoraim'den Rav Tovi bar Rav Matenah (290-320)** ve **R. Guryan'un** durumu böyle olmuştur. Her ikisi de kız kardeşlerinin bağışlarından, diğer kardeşlerinin ciddi reaksiyonlarına rağmen yararlanmışlardır.

Shemu'el'in yeni tedbiri, erkeklerin kaleme aldığı bütün bağışları değil, münhasıran karılarının yararına olan bağışları, hedef almaktadır. Erkeklerin bağışlamadan tam olarak yararlanabilmeleri, aşağıdaki pasajın ifade ettiği şekilde olabilmektedir: **Rav Yehudah, Shemu'el adına şöyle demektedir: Her kim yakınına yazılı bir antlaşma ile bütün mallarını bağışlasa, bağışlanan da "Ben istemiyorum" dese bile, mülkiyetin sahibi olmuş olur."**[67]

---

[65] TJ Baba Batra VIII, 7, 16b; T J pe'ah III, 9, 17b; TJ Baba Metzi'a IX, 8, 12a TB Baba Batra 23 ve Passim.

[66] Daha sonra, tasfiye ihtiyacı hissederek, o bunu yeniden gözden geçirmiş ve mallarını karısına satmıştır. TJ Baba Batra VIII, 8, 16b

[67] Bununla beraber Shemu'el'in kararı iki haham arasında tartışmalara neden olmuştur: "R. Yohanan şöyle demektedir. "Mülkiyet sahibi yoktur." R. Abba b. Memel şöyle diyor: "Onların arasında görüş ayrılığı yoktur. Biri, yararlanan, derhal protesto ettiği zaman başvuruyor; diğeri ise, yararlananın önce sukut ettiği, daha sonra ise protesto ettiği zaman başvuruyor." (T B Baba

Yararlanan erkeklerin, hür, köle,[68] oğul,[69] bağışlayıcıların yakın akrabaları veya yabancı olmaları[70] gibi durumlarda da aynı şey geçerlidir. Hepsi, bağışçıların hayatında takdim edilen malların mülkiyetine sahip olabilmektedirler. Bu gibi işlemler sayesinde kölelerde, hürriyetlerini elde edebilmektedirler ve hatta bir mirasa sahip olabilmektedirler. Çocuklar, zenginleşebilmekteler veya babaları onları, tamamen mahrum bırakabilmektedirler. Zaten bu tür yolsuzlukları örtbas etmek için, USHA'da (140)[71], icra edilen muntazam bağış işlemine rağmen babalar, çocuklarına bağışlanan mülkiyetten beslenmeye devam etmektedirler. Nihayet, böyle bir bağışlama ile mülkiyetten yararlanan yabancılar da bu haktan yoksun olabilmektedirler. Böyle bir aile babasının tavrı eleştirilse de, yasal değerden yoksun değildir ve hiçbir halde, bağış işleminin icrasına mani olmamaktadır. Nitekim metinler de aynı şeyi söylemektedirler: **"Yapılmış olan yapılmıştır. Fakat Hakimler, böyle bir adam'dan hoşnut değildirler."**[72]

Batra 137b-138a). Halakhah, R. Yohanan'ın kanaatine göre tesbit edilmiştir. Bak: Maimonide, Yad, Hilkhot Zekhiyyah ve Mattanah 9,13; Sefer Mitzwot ha-Gadol, asin 82; Tur Shulhan 'Arukh, Hoshen Mishpat 245,10

68 M Pe'ah 3,8; T pe'ah 1, 13, ed. Zuckermandel, p. 19; T J Gittin 1,1 43a; T J Qiddushin 1,3, 60a; T B Gittin 8b; 42a; 87a; T B Baba Batra 149b; V. Maimonide, Yad. Hilkhot 'Avadim, ch. 7, 1; Semag 'Asin 87,1; Tur Shulhan Arukh, Yoreh De'ah 267, 57; TB Baba Batra 150b; V. Mamimonide, Yad, Hilkhot Zekhiyya Ummattanah ch. 11, 15; Semag, "Asin 82; Tur Shulhan Arukh, Hoshen Mishpat 248, 11

69 M Peah 3,7; T B Baba Batra136a-b; TJ Ketubbot XII, 4,35c; TJ Gittin V, 1, 46d; T Ketubbot 8, 4, p. 270; T Ketubbot 8,5-6, p. 270

70 T Baba Batra 8, 1, p. 409; TB Baba Batra 132a; V. Maimonide, Yad, Hilkhot Zekhiyah, 1; Semag, asin, 82; Tur Shulhan Arukh, Hoshen Mishpat 246, 1; TJ Makkot 1, 17, 31b; TJ Ketubbot VI; 7, 31a; TJ Ketubbot X1, 5, 34c; TJ Gittin 1, 1, 43c; TJ Ketubbot V, 1, 29d; TJ pe'ah III, 9, 17d; TJ Baba Batra VIII, 7, 16d; TB Keritot 24b; TB Hullin 39b.

71 TJ Ketubbot IV, 8, 28d

72 M Baba Batra 8,7; TJ Baba Batra VIII, 7, 15d ve 7, 16d; TB Baba Batra 133b

Shemu'el, bir adamın bütün malını, bir erkeğe bağışlayabileceğini düşünmektedir. Bağışlanan kişi, tam olarak mülkiyetten yararlanabilmektedir. Hatta, bağışlayanın varislerini, mirastan yoksun hale getirebilmektedir. Bağışlanan kişi, karısına karşıda böyle davranabilmektedir. Shemu'el'in kararı, Tannaitique metinlerle çelişkili görünmektedir. Bu metinler, bağışlananın erkek veya kadın olması konusunda hiçbir ayırım yapmamaktadır.[73] Shemu'el'in yeni düzenlemesinin ayırımcı ve cinsiyet karakteri, şimdi daha açık olarak görünmektedir. Gerçi, Babil müçtehitlerinin cinsiyet tutumu, İsrail müçtehidlerininki ile aynı olmamakla beraber, Shemu'el'in kararı, asırlar boyunca Yahûdi şeraitine damgasını vuracaktır.

Shemu'el'i böyle bir kararı benimsemeye sevk eden sebepler üzerinde hiçbir işarete sahip değiliz. **Babil Amora'sı**'nın yeni kararı, farklı tarzlarda uygulanabilmektedir: **1. Aile babasının mirasının, aile annesine geçişini frenlemek için bir engelleme arzusu ile kullanılmıştır. 2. Mirasın, kadınların değil; erkeklerin elinde merkezileşmesini sağlama iradesi ile kullanılmıştır. 3. Kadınlar tarafından yöneltilen mülkiyetlerin kontrol ve gözetlenmesi arzusu ile kullanılmıştır. Hakikatte, Epitropos yönetimin gözetlenmesi, Rabbinik otoritelere, toplumda kadınların ticari ve ekonomik aktivitelerini kontrol vasıtaları olarak takdim edilmiştir. 4. Kamusal alanda erkekler yararına, kadınların yerini azaltma iradesi ile kullanılmıştır.**

[73] M Pe'ah 3,7 ve passim

Shemu'el'in[74] hedefleri böyle olmasa da, şüphesiz, sonuçları böyle olmuştur.

Shemu'el'in cinsiyet ve ayırımcı kararı hiçbir muhalefetle karşılaşmamıştır.[75] III. Asrın ortalarından itibaren, bağışlanma aktı sayesinde, artık malların karı'larına geçişi mümkün olmamıştır. Bununla beraber, Koca'nın mirasının ekonomik ve mali yönetimi, **aynı akit'le** aile annesine (mater familias) verilmiştir. Karı, kocasının bütün mallarına Epitropos olarak sahip olabiliyor, onları kendi değerlendirmesine göre yönetiyor ve çocukları erkek ve kız olarak onlardan yararlanabiliyor.[76] Bu karar bir defa kabul edilince, buna göre, "Her kim bütün mülkiyetini karısına yazılı bir akit'le bağışlarsa bu şekilde ancak bir **Epitropos** tayin etmiş olur[77] ve sonra da birçok yoruma konu etmiş olur." Hakikatte, Yahudi kocalar, karılarının lehine bağışlama sistemine devam etmişlerdir. Hakîmler, Shemuel'in kararının yürürlüğe girişinden sonra, bu hile-i şer'iyeye başvurmanın yararını kendi kendilerine sorgulamışlardır.

Talmud sonrası literatür'de en çok hatırlatılan açıklamalardan birisi şudur: **"Resmi bir akit ile, karısını aile içinde**

---

[74] A. Gulak, Shemu'el'in **gezerah**'ını, duldan, babanın kendi çocuklarının **epitropos**'u yapan uygulamaya bir tepki olarak açıklamaktadır. Bak: **Principles İnstututions of Jewish law, III, Famly Law, 1922, p. 91. (İbranice)** Bu yüce alimin açıklaması, Shemu'el'in kararının cinsiyet karakterine işaret etmektedir.

[75] TB Baba Batra, 132a; 144a; 132b

[76] Asırlar boyunca, kadınlar için zararlı olan bu tedbir, genel olarak, Yahudi cemaatinin ekonomik ve ticari işlemleri için de zararlı olmuştur. Bu problemi çözmek için **Posekim** (müçtehid hahamlar), Shemu'el'in fikrinden ilham alarak "Bütün karı'lar, kocalarının mallarının **epitropoi**'ları oldukları" kararını almışlardır. Bundan dolayı karı'lar, kocalarının yasal temsilcileridir. Bak: Or Zarua' sur TB Baba Qama, 25I; Rabbi Meir ben Barukh de Rothenbourg, Responsa, 412

[77] la gazerah de Shemu'el, Yahudi yasalarına girmiştir. Bak: Maimonide, yad, Hilkhot Zekhiyyat 6,4; Sefer Mitzwot ha-Gadol, 'asin, 82; Tusshulhan Arukh, 'Orah Hayyim, 246, 12 ve 'Even ha-'Ezer 106,1

bir otorite ve güç ile kuşatmak isteyen bir koca, karısını mallarının yegane yöneticisi olarak tayin edebilir. Böyle bir statü, kadına, oldukça büyük bir güç verir. Bu güç, çocukların saygısını gerekli kılar, özellikle başka bir evlilikten doğduklarında bu saygı daha da gerekli olur:

"Yazılı bir Akit' ile bütün mallarını karısına bağışlayan bir kimse, ancak bir **Epitropos** işlemi yapmıştır. Çünkü bir adam bununla karısını saygılı bir hale getirmek istemektedir.[78] [Böyle bir bağış akti kaleme alarak] koca'nın niyeti, karısını mallarına **Epitropos** yaparak, çocuklarının (ondan geçinmeleri ve beslenmelerinden dolayı) ona saygısını elde etmektir.[79]

Bu metnin yazarlarının **Epitropos** fonksiyonun öneminin bilincinde olmaları ve Karı'ya aile bünyesinde toplumda verilen **"gücün"** farkında olmaları ilginçtir. Bunun önemi, müçtehitlerin mahkemelere **Epitropos** atamalarını yasaklayacakları zaman, onların gözünden kaçmamıştır.

IV. Yetimlerin Hamisi Olan Epitropoi Kadınlar

Şimdi yetimler menfaatine olan **Epitropos** fonksiyonunu ele alalım. Bu fonksiyon, üç şart içinde kendini gösteriyor:

1. Bir aile babası (le pater familias), varisini belirtmek için, bir **Epitropos** tayin ederek[80] varislerinin menfaati için bir takım düzenlemeler yapmaktadır. Bu durumda bir şahıs se-

---

78 Rashbam sur T B Baba Batra 131b. Rashbam, R. Shemu'el be-Rabbi Meirindir. Halakhanın tarihi konusunda önemli bir karar vericidir. 1080-1085 yıllarında Fransa'da Rameru'da doğmuş, Rashi'nin torunudur. Ölüm tarihi 1158'dir.

79 Rashbam Sur TB Baba Batra 144a

80 M Gittin 5,4; T Terumot 1,11; T Baba Batra 8, 13 ve 13 ve 17, Maimonide, Yad, Nahalot 10,6; Shulhan 'Arukh, Hoshen Mishpat 290,1

çebilir ve ona hiçbir şey mani olamaz.[81] Bir çok örnek de vasiyetçi, karısını Epitropos olarak tayin ediyor ve onun ölümünden sonra hiç kimse, onun malları ve çocukları üzerinde Epitropos gibi hareket edemiyor: **Rabbi Yonah şöyle diyor.[82] Karısını mallarını yönetmesi için Epitropos olarak tayin ettiği zaman bu geçerlidir. Fakat koca, mallarını, ölümünden sonra, yönetmesi için tayin ederse, varisleri karısından yemin etmesini isteyebilirler.[83]**

Bu metin, kocası hayatta iken, Epitropos olarak tayin edilen kadınla, kocası öldükten sonra tayin edilen kadını birbirinden net olarak ayırt etmektedir. Birinci durumda, Epitropos olarak malları yönetmekle görevli kadın söz konusudur. **(Bu konuyu yukarıda inceledik):** ikinci durumda büyük çoğunluğa göre, kocanın ölümü halinde küçük çocukların hamisi ve mallarının yöneticisi olarak tayin edilmesi söz konusudur. Her iki halde de karı, mirasın yönetiminden sorumludur. Yani, hesabı teslim almak ve doğrulamak zorundadır. Birinci halde, kocasına, ikinci halde ise, varislerine karşı bunu yapması gerekir. Başkasının mallarını yönetici olma sıfatı ile kadın, **Epitropos** gibi, misyonunun amacı için yemin etmek zorundadır.

2. Yetimler toplandığında ve günlük masrafları alındığında **"fiili epitropos"** olunmaktadır. Mishnah ve Talmud'da böyle bir **Epitropos,** şu teknik terimle ifade edilmiştir: **"Yetomim she-samekhu etzel ba'al ha bayit=**Ev sahibi ile masaya oturan yetimler".[84] Bununla beraber, bu kategorideki

---

81 T Terumot, 1,11; T Baba Batra 8,17; TB Gittin 52a

82 Rabbi Yonah, İsrailden, Dördüncü nesilden (320-350) bir Amora'dır.

83 TJ Ketubbot, IX, 6, 33b

84 Z. W. Falk, Burada, Epitropos kurumunun ilk Yahudi reformunu görmektedir. Yukarıda zikredilen eser, p. 14

Epitropoi konusunda sahip olduğumuz bilgiler, nazik ve Tannaitique edebiyatta ileri derecede özetlenebilir. Bir def'a Mishnah'da ve bir def'a da Tosefta'da kimsesiz çocukların[85] mallarından gelen meyveler üzerinde Epitropos'un öşrü kaldırmada mecburiyeti rapor edilmiştir. Babil Talmudun'da, **Rav Nahman** ve **Fiili Epitropos**'un kimsesiz çocuğun[86] boğasını satma yetkisine sahip olduğundan bir def'a bahsedilmiştir. Yetimleri toplayan ve onların mallarını yöneten kadın, erkek **Epitropos'tan** tamamen farklı olarak telâkki edilmiş ve özel bir düzenlemeye konu teşkil etmemiştir. Böyle kadının durumu, bu **Epitropoi** grubu ile ilgili yasamanın büyük bir kısmının hareket noktasını teşkil etmektedir.[87]

"Fiilî Epitropos"'u bazı Hakîmler **(poseqim),** mahkemenin ve aile babası[88] tarafından atanan Epitropos içinde eritmişlerdir. İspanyol haham **Meir b. R. Todros ha-Levi Abul'afîa** (1170-1244)'ya göre bu hal, **Epitropos**'la ilgili düzenlemeleri belirtmemektedir.[89] Şüphesiz, **Maimonide**'in (1138-1204) kanaati de aynı olduğu için bu Epitropos kategorisini, yasasında zikretmemektedir. Bununla beraber **Rabbi Yitzhak 'Alfasi** (1013-1103)[90] de bilinen ilk responsum bulunmakta ve **"Fiili Epitropos"** la ilgili gelecekteki yaşamaya önemli bir referans görevi yapmaktadır. Kadınların **Fiili Epitropoi** olmaları ile ilgili konuda hepsi, erkeklerle-kadınların arasında bir ayırıma yer olmadığı konusunda uyum içindedirler. Öyle ki,

---

85 M Gittin 5,4; T Terumot 1,12 ed. Zuckermandel p. 26. T J Terumot 1,1 40b; TJ Gittin V, 4, 47a

86 T B Gittin, 52a ve Rashi s.v. she-samekhu, Tur Shulhan 'Arukh 290, 24

87 Bu problem için bak. K. Reinitz, "Guardianship Under the Rubric: "Orphans Boarding with the Houscholder" (İbranice), Bar Ilan Law Studies, (1980), p. 219-250

88 T B Gittin 52a; Tur, Hoshen Mishpat, 290

89 R. Asher ben Yehi'el (1250-1327) tarafından TB Gittin Üzerindeki Tefsirinde zikredilmiştir. Ch. 5,6

90 160 ve 161 éd. Leiter

Talmud kaynaklarında bilinen tek olay, **Rav Nahman**'a, görevinin belli bir noktası ile ilgili soru soran kadının halidir.

Biz burada milâdi birinci asrın tarihini taşıyan bir örnekler yelpazesi sunduk. Buna göre, Yahudi kadınları, **Epitropos** fonksiyonu üstleniyorlar ve kamusal alanda bir yer işgal ediyorlardı.[91] Fakat, kadınların bu görevi geri alma ve onların kamusal alandaki yerlerini sınırlandırma teşebbüsleri eksik olmayacaktır.

V. Epitropos Fonksiyon'a Kadınların Atanmasının Yasaklanması

Yetimlerin **Epitropos'u** olunan üçüncü vasıta, bir mahkeme tarafından yapılan atamadır. Bu konuda Tosefta Terumot 1, 11'de[92] şu metni okuyoruz:

"Bir mahkeme, kadınları veya köleleri[93] eskiden olduğu gibi[94] Epitropos olarak atayamayacaktır. Fakat, baba hayat-

---

91 Rabbinik edebiyat, çok sayıda **epitropoi** kadınlardan örnek vermektedir. Literatüre dayanmayan kaynaktan gelen bir tek örneğe sahibiz. O da Julia Crispina'dır. Nahal Hever'de bulunan dökümanlarda **episkopos** diye adlandırılmıştır. Bu görevin dini olmayan anlamı için bak: J. C. Greenfield-M. Stonc "Two Notes on the Aramaic Levi Document" dans H. W. Attridge et al (ed). Of Scribes and Scholars. Studies Presented to J. Strugnell, Lanham, 1990 p. 153-161 ve M. Sartre, Bostra: des orgines á l'islam, Paris, 1985, p. 81-82. Julia Crispinayı tespit için bak: T. Ilân "Julia Crispina Daughter of Berenicianus, A Herodian princess in the Babatha Archive: A Carc. Study in Historical Identification" Jewish, Quarterly Review 82, (1992) N. 361-381.

92 T Terumot 1,11 éd Zuckermandel, p. 26; ed. S. Lieberman, p. 109-110 ve Id., Tosefta Kifshutah, op. Cit, p. 300-304

93 Roma hukukunun aksine, İbrani Hukuku, köleye bazı hukuki kapasiteler tanımıştır. Meselâ sahibinin hesabına ticaret yapma veya sahibi tarafından, malları için epitropos olma hakkı gibi. Bak: Ketubbot, 28b ve yine A. Gulak tarafından tahlil edilen ve zikredilen kaynaklar. "The Right of Ownership of Property of a Heathen Slave according to Talmudical law" (İbranice) Tarbiz ¼ (1930), p. 20-26. Yazara göre köleyi epitropos olarak atama, mabedin tahribinden önceki nesillerde yürürlükteydi.

94 Ka-tehilah, T Terumot 1,11 éd Zuckermandel, p, 26, éd. S. Lieberman p. 109-110;·le-khatehilah, T Baba Batra 8,17, éd. Zuckermandel, p. 410 ve basılan tercümelerde "ba-tehilah" şeklindedir.

ta iken onları tayin etmişse, onlar Epitropoi olarak kabul edileceklerdir."

Ve TB Gittin 52a'nın baraytasında şunları okuyoruz: **"Kadınlar, köleler veya küçük çocuklar[95] Epitropos olarak atanamazlar. Fakat baba, onları (yetimler için) bu göreve atarsa, bu olabilir."[96]**

Bu durumda iki ayrı kısımdan meydana gelen iki tür'e işaret edilecektir: **Birincisi**, mahkemelerin atadığı **Epitropos**, diğeri ise aile babasının atadığı **Epitropos**. Yukarıda gösterildiği gibi bu metinler, kadınların **Epitropoi** olarak atanmalarının sadece kocaları tarafından değil; mahkemeler tarafından da varisleri himaye ve onların mallarının yöneticisi olarak atanması olayını doğrulamaktadır. Onlara verilen bu hak burada tanınmıştır ve Şeriat'da bunu kaldırmamıştır. Bununla beraber, bundan böyle, hahamlar mahkemesi, bu görevlere kadınların atanamayacağına karar vermiştir.[97] Bu-

---

95 Bu listede küçük çocukların varlığı ile ilgili durum şaşırtıcıdır. Muhtemelen burada Müstensih Yazıcı'nın bir hatası söz konusu olmalıdır. Bu ifade Talmud edebiyatında sık kullanılmaktadır. Halbuki burada alışılmış üç terimden ikisi söz konusudur. Bak: S. Lieberman, Tosefta Kifshutah sur Terumot 1,11 op. Cit. P. 303, Note 44

96 **ha-reshut be-yada.** Fakat Rarshba (R. Shelomo b. Aderet c. 1235-c. 1310), Babil Talmudu üzerindeki tefsirinde **(Hiddushey ha-Rashba 'al ha-shas)** barayta'nın şöyle okunması gerektiğini belirtiyor: **"Kadınlar, köleler veya çocuklar, epitroposluk görevine atanamazlar. Fakat baba, (müstakbel yetimler için) atayabilir. Bu ise (ha-reshut beyadan) olabilir." Rashba'nın okumasına göre, aile babasının seçimini, kabul veya red yetkisine mahkeme sahiptir. S. Assaf, bu okumada, mahkemelere kadınların haklarını genişletmeye izin veren, pozitif bir hareket noktası görmektedir. cf. "Appointement of Women as Guardians" (İbranice), Ha-Mishpat ha-ıvri 2(1927), p.78. Rashba'nın okumasının, waw ve nun sofit harflerinin boyları arasında olan farka dayandığını, hatırlatmakta yarar vardır.**

97 Roma Hukuku, kadınların hami görevine atanmalarına izin vermemektedir. P. F. Girard'a göre bilinen tek vak'a P. Oxy'dir. IV 720 (Textes de droit romain, 6 éd. P. 917-918.) Fakat bu passajın analizi, J. Modrzejewski tarafından tartışılmıştır; "Roma papyrologenkongresses Marburg/Lahn, 2. bis 6

na karşın, aile babası, karısını **Epitropos göreve** tayin etmiş ve bu tayin mahkemeler tarafından da tanınmıştır.[98] Başka bir ifadeyle, Yahudi şeriatı onu değiştirmemiştir, fakat kadınların statüsü, kadınların aleyhine değiştirilmiştir. Çünkü kamusal alanda kadınların yeri söz konusu olduğu zaman, Yahudi fakihleri, şeriatı kaldırma yetkileri olmadığı halde[99] bir uygulamayı veya yeni bir kuralı koyarak, şeriatın üstünde bir uygulama olarak sonuçlanmıştır. Bu durumda, bir kadının **Epitropos** olarak atanması, İbrani hukukuna uygundur. Buna göre, Yahudi şeriatı, teorik olarak yürürlükte olduğu halde, Yahudi mahkemeleri tarafından uygulamaya konmamıştır.

İşleyen mekanizma oldukça maharetlidir. Yahudi şeriatı, kadının Epitropos olacağına karar veriyor, ancak hukuki otorite,[100] Yahudi şeriatını uygulamıyor ve bu yasal oluyor... "Çünkü kararı, hukuki otorite veriyor. İşte böylece, Yahudi Hukukçularının, kamusal alanda, kadınların yerini nasıl sınırlandırdıklarının prosedürü görülmektedir.

Karar, metinlerde gerekçeli olarak belirtilmektedir. Daha sonra, bir açıklama verilmektedir. Bu, orta çağdan itibaren, yasama ile ilgili metinlerde, geriye dönüş şeklinde kendini

---

August 1971, München, 1974, p. 270, p. Oxy'de not edilmiştir. 898 (123 n.é). Bir anne, **epitropos** olarak belirtilmiştir.

98 Burada Roma hukukunun tesiri görülmektedir. Roma Hukukuna göre, Aile Babası,nın karısını, vasiyetinin hamisi olarak belirtmesine izin verilmiştir. cf. W.w. Buckland, A Textbook of Roman Law, Cambridge, 1996, p. 165. Nicolas'a göre, epitropos görevi kadınlara yasak edilmiştir. Çünkü hamilikte, patria potestasın icra edildiği alanın bir kısmı vardır. Diğer yandan kadınlar, bizzat bütün hayatlarının koruyucu konusunu icra etmektedirler. cf. Ro'man Law, Oxford, 1962, p. 91. Bunun Yahudi kadınlarının konusu olmadığını hatırlatalım.

99 M. Ketubbot 9,4; T B Ketubbot, 9, 3 ve M Shevu'ot

100 Hukuki otoriteler, yasa koyucular ve hakimlerdir. Bunlar, yasamayı ve yürütmeyi ellerinde bulundurmaktadırlar.

gösteriyor. Durum Rashi[101] nin dediğinden: **"Kadınlar, ticari işler için gidip gelmeye alışık değillerdir"** veya Rashba'nın[102] dediğinden ibarettir: **"Kadınlar, mülkiyetleri idare etme yeteneğinden yoksundurlar", "Kadınlar yeteneksizdirler ve ekonomik ve ticari alanda yönetme tecrübesinden yoksundurlar."**[103] Orta çağ tarihini taşıyan bu ifadeler, cinsiyetle ilgili yaşamayı ve Talmud döneminde kaldırılan kadınlarla ilgili ayırımın, orta çağda mevcut olduğunu doğrulamaktadır. Diğer yandan bu hükümler tamamen, **1. Kadınlarla ilgili bu dönemdeki metinlerin verdiği sayısız örneklerle ve ticari ekonomik alanda kadınların aktiviteleri ile çelişkilidir. 2. Metinler, kadınların sadece mülkiyetleri yönetme yeteneklerini değil; aynı zamanda vekâlet yaptıkları şahısların menfaatlerine daha verimli hale getirdiklerini göstermesi ile çelişkilidir.**[104] **3- Birçok vak'a da kadınlar, ailenin sorumluluğunu tamamen üstlenmektedirler ve kocaları Torah okumak için uzun süre, uzak ülkelere gittiklerinde, çocuklarını yalnız bıraktıklarında kadınlar, tek başlarına ailenin ihtiyacını sağlamakla çelişkilidir.**[105]

---

101 T B Gittin 52a Yoel Sirkes (1561-1640), Rashi'nin tefsîrinden şu sonucu çıkarıyor: **"Bir vak'ada bir kadın, erkekten yetenekli ise, mahkeme, a priori olarak kadını epitropos olarak atayacaktır."** cf. **Bayit Hadash sur Hoshen Mishpat, 290, 3**

102 TB Gittin 52a s.v. **"ha de-tanya"**

103 Rashba, Responsa 285, Burada belirtmekte yararı olan şey, şeriatın büyük yasaları, **(Mishneh Torah, Tur ou Shulhan 'Arukh),** bu hükümlerin temeli ile ilgili hiçbir açıklama vermemesidir.

104 M Baba Batra 9,3; T Baba Batra 10,2, p. 411

105 Bu problem uzun bir şekilde Talmudda tartışılmıştır. Çünkü, ailevi zorunlulukların nasıl uzlaştırılacağını bilmekle ilgili sayısız problemleri ortaya koymaktadır. Evden uzakta tora okumak bir **Mitzwah(çiftlerin ahengi ve ev işlerindeki barışın önemi dışında)** teşkil etmektedir. Pesahim 3,7; Hagigah 1,7; TB Ketubbot 62b-63a

Kocasının kendisini etüde verdiği zaman, karısının, kocasının bakımına angaje olması ile ilgili özel bir maddenin aile kontratlarında olduğu vak'aların da, nadir olmadığı bilinmektedir.[106]

Bununla beraber bu tezadlar, Halakhah konusunda her zaman poseqim'i ve onları kadınlarla ilgili peşin hükümlerde takip eden bilginleri asla rahatsız etmemiştir. K. Reinitz tarafından takip edilen S. Assaf ve S. Lieberman'ın[107] durumu bu şekildedir. K. Reinitz, kadınların ekonomik durumlarına tanıklık eden metinlerin büyük bir kısmını saymakla beraber, sonuç olarak şöyle bitirmektedir: **"Mishnah döneminde kadınların büyük çoğunluğu, evlerinde kapalı kalmaya lâyıktı."**[108] Reinitz **"kadınların büyük çoğunluğu"**nu, parametre olarak açıklamıyor. Bundan dolayı mezmurların 45/14'nun meşhur tefsirini bir peşin fikir olarak ifade ediyor. Mezmurların belirttiği bu fikir ise aşağıdaki Yunan kültüründen mülhemdir: **"Kadın, kralın kızı, ancak eve kapandığı zaman şereflidir."**[109]

Yasamada âni meydana gelen bu problem, yerli yerine konulmamıştır. Üstelik kadınların niçin kocaları tarafından veya bir mahkeme tarafından mülkiyetleri idareye yetkili olarak atanmalarını veya niçin ekonomik ve mali yönetimde kadınların değil de, özellikle erkeklerin yetkili olmalarını

---

[106] Bunlardan en meşhuru, R. Aqiba'nın oğlunun olayıdır. Evlilik Kontratında, şartlara uygun olarak karısı tarafından bakılmıştır. cf. TJ Ketubbot V, 2, 296. Bu problemle ilgili çok güçlü analize ve erkek/kadın ilişkileri konusunda çiftlerin bünyesindeki olaylar D. Boyarin tarafından takdim edilmiştir. **"İnternal opposition in Talmudic Literature", presentation 36, University of California, 1991.**

[107] Tosefta Kifshutah sur Terumot, vol, 1, p. 303

[108] K Reintiz "Appointment of a woman as a Guardian" (İbranice), Bar Ilan Law Studies 4 (1985), p. 199

[109] Bu metindeki 14 nolu dip nota bakılmalıdır.

yahut kadınların, sadece kocaları Torah okumaya uzak ülkelere gittiklerinde, aile sorumluluklarını ve ekonomik ve ticari yükümlülüğü üstlendiklerini, ancak bir mahkeme tarafından **Epitropoi** olarak atandıklarında aynı sorumlulukları üstlenemeyeceklerini anlamak da mümkün değildir.

Yahudi Rabbi'leri tarafından yürürlüğe konulan "artık, kadınların **Epitropos** göreve atanamayacakları" şeklindeki "**yeni karar**" eski Yahudi hukuk kuralının ayağını kaydıracaktır. **Sonuç olarak da erkeklerin elinde merkezileşecek olan mâli ve ekonomik iktidar, kadınların zararına genişleyerek devam edip gidecektir.**

Burada, başka şartlarda kullanılmış olan bir sürece geri dönüşü müşahede ediyoruz. Özellikle kadınların halk içinde Torah okumalarında olduğu gibi, Halakhah'ın Tannaitik yorumuna göre, erkek ve kadınlar bu okumayı yapabilirler ve shabbat gününde Torah'ın yedi zorunlu düzenli okuyucusu **quorum**'un bir parçasını oluşturabilirler. Bu durumu değiştirmek ve şeriatı kaldırmak mümkün olmadığı için, Yahudi hukukçuları, yeni bir kural ortaya koymuşlardır. **Bu kurala göre, artık "bir kadının halk içinde Torah okuması mümkün değildir."** Bu hukuk kuralı, günümüze kadar yürürlükte kalmıştır. Fakat fiiliyatta, artık o kural uygulanamayacaktır.[110] Bundan böyle kadınlar halk içinde Torah okumaya çağrılamayacaklardır.

Epitropos olayında da, Torah'nın kadınların açıktan okumaları olayında olduğu gibi düzenleme, kadınların dini, ma-

---

[110] Cf. L. Vana "la place des Femmes" a' la synagogue aux l^er^ et II^ème^ siécles: Examen des Sources rabbiniques et néotestamentaires "Annuaire de l'ecole pratique des Hautes Etudes 110 (2001-2002), p. 315-321; "la lecture publique de la Torah: de l' inclusion á l'exclusion des Femmes" (á paraitre)

li ve ekonomik kamusal alanda yerlerinin kısıtlanması sonucunu doğurmuştur.

Nihayet bir kanun koyucusu (kural koyucu bir üstad) görmek ve mahkemelerin, kadınları, yetimler için **Epitropos** fonksiyona atamalarına izin veren eski Halakhah'a dönmek için XX. Yüzyılın başını beklemek gerekecekti. Burada sözünü ettiğim kanun koyucu, **Kudüs'ten Sefarad olan Ortodoks büyük Haham ve İsrail devletinin ilk haham başısı olan Rav Ben-Zion Uziel (1880-1953)'dir.** O, kadınların her geçen gün önemli bir yer işgal ettikleri çağdaş toplumu damgalayan derin değişimlere dikkat ederek, kadınlar lehine bu kararı almıştır.[111] (Tabii ki bu kararda o, yalnız değildir.)

Sonuç

Bizim araştırmamızın ortaya koyduğu gerçek, sık sık tekrar edilenin aksine, Yahudi kadınlarının kamusal alanda bir yer işgal ettikleridir. Birinci milâdi asırda, kadınların aktivitelerini sadece ev işleri ve eğitimle ilgili işlerle sınırlı değildi. Kadınların yaptıkları işleri aşağıdaki şekilde sınırlayabiliriz:

1. Başkasının hesabına ticari veya bûtik yönetmeleri

2. Başkasının mülkiyetini yöneten bir Epitropos olmaları

3. Küçük çocukların, olgunluk yaşına gelinceye kadar miraslarının Epitroposu olabildikleri

---

[111] Rav Ben-Zion Uziel, Ortodoks dünya'da, evrensel oylamada ve hatta kadınların kamu görevlerine seçilmeleri konusunda onlar lehine tavır alan, ilk kişidir. Bir Responsum'da bu fikirlerini açıklamıştır. Ancak, meslektaşlarının birçoğunun özellikle meslektaşı Aşkenazi Avraham Yitzhaq ha-Kohen Kook'un (1865–1935) güçlü reaksiyonu ile karşılaşmıştır. cf. B. Z. Uziel, She'arey Uziel, Je'rusalem, 1944, p. 109–111

Mülkiyetlerin yöneticileri olarak, sivil ve yasal işler ifâ eden kadınlar, kamusal alanda bir takım sorumluluklar üstleniyorlar ve yönetici ve karar verici durumda bulunuyorlardı. Cemiyette ve ailede onlara verilen bu iktidarın bilincin de olan Yahudi hukukçuları, daha sonra, bu görevlere gelmemeleri için bu alanda kadınların haklarını sınırlamaya teşebbüs edeceklerdir.

Tapınağın yıkılmasından çok önce, **Epitropos** fonksiyonu belirleyen şeriat kurallarının, erkek ve kadın arasında ayırım yapmadığını gösterdik. Aynı şartlarda atanan erkek ve kadınlar, vekalet ettiklerinin yararına, sivil, yasal ve dini işleri yapmak zorunda idiler ve aynı haklara sahip olarak, aynı hukuktan yararlanıyorlardı ve aynı şartlarda görevlerini sona erdiriyordu.

XIII. yüzyıldan itibaren, kadınların aleyhine, özellikle yetimlerin Epitroposu olarak atanmalarında ve kadınlar lehine kaleme alınan bağışlama ile ilgili konularda, Yahudi yasamasında belli oranda değişiklik müşahede edilmiştir. Meselâ Yahudi Hukukçuları, mahkemelerin, artık bu göreve kadınları atamayacakları kararını vermişlerdir. Bununla birlikte bu hukukçular, aile babası tarafından karısı bu göreve atandığında, varislerin lehine birtakım düzenlemelere hakkı olduğunu da itiraf etmişlerdir.

Hukukçuların, cinsiyet ayırımına yol açan bu yeni kararının birtakım sonuçları olacaktır:

1. Kamusal alanda kadınlar azalacak

2. Kadınlar aleyhine, ailenin mirasının merkezileşmesi, erkeklerin eline geçecektir.

3. Bu miras kadınların elinde olsa bile erkekler tarafından kontrolü artacaktır.

Böylece III. Asrın ortalarından beri, Yahudi kadınları, son derecede ironi'ye ulaşan bir durum içinde bulunuyorlardı: Yeminli olarak kadınlar **Epitropos'luktan** yararlanıyorlardı. Fakat fiilen onları icra edemiyorlardı. Çünkü Yahudi hukukçuları, başka türlü karar vermişlerdi... XX. Yüzyılın başında Kudüs Sefarad hahamı ve İsrail Devleti'nin ilk hahambaşısı olan **Ben-Zion Uziel**, yeni bir karar yayınlayarak eski şeriata dönmüştür. O, bu karara göre mahkemelere, kadınları Epitropos göreve atamalarına izin veriyordu. O'nun bu kararı, çağdaş toplumda kadınlar tarafından çok iyi karşılanmıştır. Ancak, bu kararın hangi ölçüde Diasporada ve İsrail Devleti'nde Yahudi toplumu tarafından uygulandığını da bilmek ilginç olacaktır. **Fakat bu, yeni bir araştırmanın konusunu teşkil edecektir. Bu çalışma, kadınların Antikitede kamusal alanda bir yer işgal ettikleri başka alanların da keşfine vesilece olacaktır.**

II. BÖLÜM
DİNİ GÖREVLERDE KADINLARIN EKSİKLİĞİ: YAHUDİ ŞERİATINI YENİDEN İNCELEME (HALAKHAH)

" L'Absence des femmes des fonctions religieuses : Un réexamen de la loi juive (halakhah) "

Femmes et Judaïsme Aujourd'hui, Paris: 2008, pp. 95-123.

Éditions In Press,
(Kitabun bathun 350 s.)

II. BÖLÜM

DİNİ GÖREVLERDE KADINLARIN EKSİKLİĞİ: YAHUDİ ŞERİATINI YENİDEN İNCELEME (HALAKHAH)[*]

Ortodoks Yahudi cemaatleri ve onların işleyiş modelleri gözlendiği zaman hemen dini görevlerde kadınların eksikliği müşahede edilir. Bu, dünyadaki bütün Ortodoks cereyanlar için geçerlidir. Bu eksiklik, Sinagogal kült çizgilerine sahip olan görevler söz konusu olduğunda daha da genelleşmektedir. Kadınlar, Torah veya Megillah'ı (Estherin Tomarı) Pûrim bayramında herkese açık olarak okuyamamaktadırlar, toplu ibadetlere **(tefillah be-tzibbur)** refakat edememektedirler, ibadet görevini **(sheliah tzibbur)** yapamamaktadırlar veya Torah'nın herkese okumasıyla **(ba'al qoré)** görevlendirilmemektedirler. Kısaca, kadınlar, **Minyan'ın,** yani cemaatle ibadet için gerekli olan on erkek miktarının içine bile girmemektedirler. İnananlar topluluğu, münhasıran erkeklerden oluşmaktadır: kısaca, kadınların varlığının veya yokluğunun ibadetin seyri üzerinde hiçbir tesiri olmamaktadır. Bunun için, sinagoglarda kadınların görünmemelerinden dolayı hayret edilmeyecektir.[112] Buna karşılık, şayet cemaat için (**minyan**) bir tek erkek eksik olsa da birçok kadın orada

---

[*] Bu yazı, Femmes et Judaisme Aujourd'hui, Paris, 2008'in, 95-123. sayfalarında Fransızca olarak yayımlanan L'absence des Femmes des Fonctions Religieuse un rèexamen de la loi juive (Halakhah)'ın tercümesini oluşturmaktadır.

[112] Ben burada sinagogue terimi ile, cemaatle yapılan ibadete, yani cemaatin oluşabilmesi için gerekli sayıya işaret ediyorum **(tefillah be-tzbbur).** Mimari synagoga işaret etmiyorum.

olsa, yine cemaatle ibadet veya Torah okuma gerçekleşememektedir. Bununla beraber Torah döneminden beri kadınlar, Yahudi şeriatı için model ve kaynak teşkil edecek şekilde kült yerlerinde bulunmaktadırlar ve ibadetlerine bağlılıklarını daima göstermektedirler. Hakikatte, ibadetle ilgili dini hükümlerin varlığı, **Shiloh**[113] Tapınağında, **Samuel peygamberin annesi,** Hannah'ın ibadetinde görülmektedir.

Ézrat nashim (kadınlara tahsis edilen yer) ve **mehitzah** (kadınlarla erkeklerin arasını ayıran bariyer) ile ilgili problemle oyalanmayacağım. Fransa'da ve İsrail'de Sinagog mimaride kadınlara tahsis edilen bu yerler ve bariyerler, gittikçe yükseltilmekte ve kalınlaştırılmaktadır. Yine de, kadınların, mimari tarzda bir sinagoga sahip olmadıklarından, ancak koridorlarda, sahanlıklarda, küçük odalarda, yapılan ibadetin seyrini göremedikleri Ortodoks minyanimden bahsetmeyeceğim. Bu durum, erkekler gibi ibadet etmek isteyen kadınlar için mahrum edici ve hakaret içeren bir durum arz etmektedir.

Bu durum, **Rosh ha Shanah** (yeni yıl) ve **Kippur** bayramlarında, müminler, sinagog'a akın ettikleri zaman dayanılmaz hale gelmekte **Pûrim** bayramında bu, zirveye çıkmaktadır. Çünkü bu bayramda Yahudi müçtehitlerine göre (**Maitre de Halakhah**) kadınların, istisnasız şekilde, **Megillah** okumayı dinlemeleri, dini zorunluluktur. **R. Yisrael Meir ha-Kohen** (Hafetz Hayim 1838-1933 diye bilinir) kadınların, sinagoglarda tahsis edilen yerden Megillah okunmasının seyrini ne işitebildiklerini ne de görebildiklerini, gerçekten bu durumda kadınların ne de, dini zorunluluklarını ifa ede-

[113] I Shamuel, 1, 9-19; TB Berakhot 31a.

bildiklerini belirtmiştir.[114] Dünyada birçok yerde bu durum, Ortodoks sinagoglarda değişmemiş; 1980 yılına kadar da Amerika'da, bu durumun düzeltilmesi için hiçbir teşebbüste bulunulmamıştır.

Kadınlar aynı şekilde Yahudi cemaat kurumları veya Sinagog fonksiyonları gibi basit laik görevlerden bile yoksundurlar. Birçok durumda, kadınlar, başkanlıklara, genel sekreterliklere veya cemaatin parasal işlerine bile seçilememektedirler. Bu görevler haham başına bağlı olsun veya İsrail'deki gibi olmasın kadınlar bu heyetlere seçilmemektedirler.

Kadınlar, çok nadir cemaat yönetim konseylerine girebilmekte[115], fakat **kashrut** alanında (gıdaların kaşerliği konusu), Restorantların, kabul salonlarının, hayvanların kesim işlemlerinin kontrolünde, sünnet merasiminde kadınların hiçbir görevleri yoktur. Bugün Paris Yahudi cemaat meclisi yönetiminde beş altı kadından üçü başkan yardımcısıdır.[116] Fakat, din hizmetlerindekiler ve teknik konseydekiler erkektir.

Buna karşılık, Ortodoks kadınlar, kamusal alanda vardırlar, onlar, birçok fonksiyon icra etmekte ve birçok alanı kuşatmış vaziyettedirler. Böylece kadınlar, birçok meslek icra etmektedirler ve farklı mesleklerde çalışmaktadırlar. Mesela, onlar doktordurlar, avukattırlar, öğretmendirler, psikologdurlar, muhasebecidirler, ekonomisttirler, matematikçidirler, kimyacıdırlar, fizikçidirler, tarihçidirler, eczacıdırlar, vs. hayatlarını kazanan ekonomik bağımsızlıktan yararlanan çok

---

[114] Cf. Mishnah Berurah O.H. 689, 1

[115] Son yıllarda Paris Consistoire'a seçilen kadınların olmasına rağmen, genelde bu doğrudur. Bazı cemaatlarde kadınlar, yönetimde görev alıyorlar fakat onlarında oy hakları bulunmamaktadır.

[116] Cf. Calendrier Consistoire İsraelite de Paris 5764 (2003/2004) ve 5765 (2004/2005)

sayıda kadın, birçok halde ailenin ihtiyaçlarını karşılamakta, eşlerine **kolel'de** iken yani Torah etüdüne gittiklerinde bakmaktadırlar. Bu garib durum nasıl izah edilebilecektir? Bu durum, kadınların bu görevlere girmelerini, **dini yasamanın** yasaklamasından dolayı mı ortaya çıkmaktadır?

Durum böyle ise, bunu kim giderecek? Ortodoks Halakhah'a uygun olarak bu durumu hangi imkanlar değiştirecek? Yahut Yahudiliğin, sadece erkeklere tahsis edilmiş bir din olduğuna, kadınların ise münhasıran aileye, ev işlerine, çocuklarının eğitimine ve kocalarının hizmetine kendilerini vermelerini isteyen bir din olduğu sonucuna mı varmamız gerekmektedir? Bu durumda önerilen cevapları ve metinleri yeniden incelememiz gerekecektir. Benim araştırmam, munhasıran Ortodoks Yahudi cemaatlerindeki bu soruların Halakhique veçheleri üzerine dayanacaktır.

A.1. Dini Fonksiyon ve Sinagogla İlgili Kült: Halakhah Ne Diyor?

Sinagogla ilgili görevler, Halakhique'in belli sayıdaki prensiplerine bağlıdırlar. Bunlardan üç tanesi, aşağıdadır:

a. Mitzwot'lara riayet (Emirlere), İsrail milletinin, erkek ve kadınlarına bir mecburiyettir.

b. Kadınlar zamana bağlı pozitif dini buyruklardan, ayrı olarak sorumlu tutulmuşlardır. (Mitzvot 'aseh she-hazeman geraman) Fakat, istedikleri takdirde onları yapabilirler.

c. Bir mitzwah'ı (emri) yapmakla mükellef olan her şahıs, bazı şartlarda, aynı mükellefiyetteki bir başka şahsı temize çıkarabilir.

Bu araştırmanın hududu içinde bütün dinî fonksiyonu incelemek mümkün değildir. Bunun için iki önemli örnekle bu tahlili sınırlandıracağım: Her cumartesi sinagogta, Torah'nın açıktan halka okunması ve Pûrim bayramında **Megillah'ın** halka okunması... Halakhah'a göre, kadınlar Megillah okuma mecburiyetine itaat ediyorlar ve mükemmel şekilde de açıktan okuma prosedürüne uyuyorlar ve bu görevlerini de erkek ve kadınlar okuyarak ifa ediyorlar. Buradan Torah'nın[117] açık şekilde halka okunması çıkmaktadır. Biraz sonra, kadınların nasıl dışlandıklarını ve buna ulaşmak için mekanizmanın nasıl işlediğini göreceğiz. Geleneksel Yahudi metinlerinin incelenmesi, kadınların Sinagog ile ilgili ibadetlerde hazır olduğunu, orada aktif rol oynadıklarını göstermektedir. Mishnah ve Talmudda aşağıdaki metni okuyabiliyoruz.

"Küçük çocuklar, zihinsel özürlüler ve sağırlar hariç herkes, Megillah okumaya yetkilidir. (Kesherin)[118].

Herkes, Megillah okumaya yetkilidir. Buna, Rabbi Yehoshua' ben Levy'nin kanaatına göre kadınlar dahildir. Çünkü Rabbi Yehoshua' ben Levy şöyle diyordu: "Kadınlar, Megillah okumak zorundadırlar."[119]

Bu pasajlar, kadınlarında, erkekler gibi, Megillahı, **Pûrim** bayramında, açıktan okuyabileceklerini ve erkek ve kadın dinleyicilere sahip olabileceklerini haber vermektedir. Bu,

---

[117] Bunlar uygulanmasa da bu iki kural, Mishnah döneminden günümüze kadar yürürlükte kalmıştır. Bu kurallar, sistematik olarak, şeriat kurallarına uygundurlar: **Mishneh Torah** ve **Shulhah 'Arukh** ve asırlar boyunca büyük Poseqim (müçtehit)ler tarafından da tasdik edilmişlerdir. Bunların en önemlileri R. Mosheh Feinstein (1895-1986) ve R. Ovadyah Yosef'tir. (1920-?)

[118] M Megillah 2,4. zikredilen bütün Rabbinik metinler, makalenin yazarı tarafından tercüme edilmiştir.

[119] TB 'Arakhin 2b

herkesin bir **mitzwah** yapması prensibine uygun düşmektedir ki okumasıyla, onu dinleyen ve aynı zorunluluğa sahip olan **(shomeá a ke-qore)** bir başkasına sahip olmaya layık olabilmektedir. **Borayta'**nın ifade ettiği gibi, buradan açıktan Torah okumada çıkmaktadır:

"Üstatlarımız şöyle öğretmiştir: Herkes, Shabbat günü yedi Torah okuyucusu arasında kendini sayabilir. Hatta bir kadın ve çocuk dahi... Bununla beraber, Yahudi şeriat üstatları şöyle demişlerdir: Bir kadın, saygısından dolayı, halka Tora okumayacaktır. (Mippeney kevod ha-tzibbur).[120]

Aynı halet-i ruhiye içinde geçmiş metinler ve aynı prensipler ve aynı mantık dahilinde bu **barayta,** halakhah'ı hatırlatmaktadır. Buna göre, kadınlarda erkekler gibi, Shabbat günü Torah'nın yedi zorunlu okuyucusu arasında kendilerini sayabilirler. Kadınlar da Torah okumakla[121] mükelleftirler ve açıktan okumaya layıktırlar ve okuma mükellefiyeti içinde erkek ve kadın dinleyicilere sahip olabilirler. Böylece, bugün, münhasıran erkeklere ait olduğu düşünülen **quorum, mishnah** döneminde, **halakhah**'a göre, böyle değildi. Mishnah, Torah'nın halk önünde okunması konusunda erkekler ve kadınlar arasında bir eşitlik tesis etmiştir: Yani, erkekler ve kadınlar Torah'ya erişebilirler, kendilerini Shabbat gününde yedi zorunlu okuyucu arasında sayabilirler. Kısaca,

---

[120] TB Megillah 23a, Tosefta Megillah 3(4), 11 (ed. Zuckermandel p. 226) da hafifçe farklı bir versiyon vardır: **"Herkes Shabbbat günü Torah okuyanlar arasında kendini sayabilir. Küçük bir çocuk ve kadın bile. Kadınlar, açıktan torah, okumaya çağrılmayacaklar. Bu passajın geniş bir açıklaması için bak:** L. Vana, la lecture publique de la Torah: de l'inclusion a l'exclusion des femmes" (yayımlanacak)

[121] Cf. R. Manoah de Narbonne (XIII'e siécle), R. Yáaqov Emden (XVIII[e] s.)

yedi kişilik **quorum**'a ulaşmak için, erkekler ve kadınlar hesaba katılır.[122]

Halbuki bugün Ortodoks Yahudi cemaati içinde böyle bir başvuru düşünülemez bile...[123]

Diğer yandan barayta, erkek ve kadınlardan teşekkül eden ve aralarında hiçbir ayırımın yapılmadığı bir mü'minler topluluğu önermektedir. Gerçekten, eski sinagoglarda, **'ezrat nashim** diye bir bölüm yoktu. Çünkü halk, karışıktı ve bu hiçbir problem de teşkil etmiyordu.[124] Yine **TB Megıllah 23a'deki** metin, şeriatın uygulanmasında meydana gelen değişikliği göstermektedir. İlk defa, erkeklerle-kadınlar arasında bir ayrım ortaya konmuştur. Yahudi müçtehitlerinin kararı ile "halka saygı için" **(mippeney kevod ha-tzibbur)** bir kadının açıktan **Torah** okuyamayacağına karar verilmiştir. Bu demektir ki, hukuk kuralı değişmemiş, kadınlar hukukun daima **quorum**'un bir parçasını teşkil etmişler ve daima açıktan Torah okumaya ve dinleyicilere sahip olmaya devam etmişlerdir. **Fakat, fiilen bu hak, onlara verilmemiş ve Yahudi şeriat kuralı uygulanmamıştır. Yeni karar,** Yahudi şeriatını değiştirmemekte, fakat sinagog kültünde yeni bir du-

---

[122] Sh. A. O.H. 282, 3

[123] Buna karşın, liberal ve muhafazakar Yahudi cemaatleri, yıllardan beri, bu işlemi yapmaktadırlar.

[124] Bu konuyu ilk inceleyen, Löw olmuştu. Cf. Monatsschrift Für Geschichte Und Weissenschaft des Judenstums, 1884, p. 364-374. Kırk yıl önce, sh. Safrai, eski sinagoglarda erkek ve kadınlar arasında bir ayırma şeklinin olduğunu ve fakat kadınlara ayrılan **'ezrat nashim** (özel bölüm)in olmadığını ispat etmiştir. Cf. "Was there a Women's Galery in the Sinagogue of Antiquitiy'" (İbranice), Tarbiz 32 (1963)i p. 338. Halakhah görüş açısından bu problemi inceleyen yeni bir araştırmada, eski sinagoglarda, halkın karışık olduğunu ve erkeklerle-kadınların arasını ayıran herhangi bir şeklin olmadığını ispat etmiş bulunuyorum. Cf. L. Vana, "la lecture publique de la Torah..." yukarıda bilgi verilmiştir.

rum yaratarak, kadınlar için ayırt edici bir uygulamayı yürürlüğe sokmaktadır.[125]

A.2. Bilgi ve Cehalet: Hallel'in Hali

Halkın saygı duyduğu bekleyişin aksine, TB Megillah 23a passajı, **Torah** okuma sırasında hazır olan erkekler ve kadınlar topluluğu değil, bilakis münhasıran erkek topluluğudur. Hangi nedenle bu yeni ayırımcı kural, dahil edilmektedir. Öyle görünüyor ki (Ben de az sonra göstereceğim) halka saygıya davet eden **(Mippeney Kevod ha-tzibbur)** metin, münhasıran cahil erkek topluluğuna duyulan saygıdan başka bir şey değildir. Çünkü Torah'ın açıktan okunması sırasında okumayı bilen kadınlar hazır bulunacaklardır. Hallel örneği[126] buna tanıklık etmektedir. İşte, Mishnah, **Sukkah** 3/10'da şunları okuyoruz:

Şayet cahil bir erkek, bir köleden, bir kadından veya bir çocuktan Hallel okursa, onların söylediği her kelimeyi onlardan sonra tekrar etmek zorunda kalacak ve lanet onun üzerine olacaktır. Fakat, büyük bir adam ona hallel okursa, cahil adam, ona Halleluyah demesi yeterlidir. Şunu tekrar hatırlatalım: **Kadınlar, çocuklar ve köleler müstesna, erkekler hallel okumaktadırlar.**

Bu metin, okumayı bilmeyen ve dini görevini kendisi bizzat tamamlayamayan birisinin okuma bilen birisinden yar-

---

[125] Yahudi müçtehitlerinin bazı alanlardan kadınları çıkardıkları vak'a, sadece bu değildir. Bu konuda bak: Epitropos ou Administrateur de biens "dans pierre Geoltrain ou comment" Faire l'histoire des Releigions Brepols, 2006, p. 187-205.

[126] Psaumes 113-118'in bayramlarda tam veya kısmî olarak okunması zorunludur.

dın alabileceğini hatırlatmaktadır. Bu kaideye göre, dini yükümlülüğünü yerine getirebilmesi için, Mezmurları (psaumes) ona okuyan kadın, çocuk veya kölenin okuduğu kelimeleri kelime kelime tekrar etmesi gerekmektedir. Fakat **Mishnah**, böyle bir adamı lanetlemektedir. Buna karşılık okuyan bir adam, ona yardım ettiğinde, okuma bilmeyen adam, Hallel'in ezberden okunmasını dinlemesi ve Halleluyah[127] demesi yetecektir. Böyle olursa, o adamı **Mishnah** lanetlememektedir. Çok gariptir ki, Yahudi hukukçuları için aşağılayıcı ve kabul edilemez olan adamın cahilliği veya okumuşluğu değil; aksine, bir kadının, bir çocuğun veya bir kölenin huzurunda bu cehaletin kabul edilmesidir. Ortaçağın büyük müfessiri **Rashi, Mishnah**'yı şöyle tefsir etmektedir: **"Lanet, okumayanın üzerine olsun. Ve okuyup da, yaratıcısını tebcil etmeyerek, kendisini temsil için bir takım şahıslar seçenin üzerine olsun."**[128]

Tannaim (Mishnah üstadları) **bilginleri** tarafından ciddiye alınan ve orta çağda Rashi tarafından kabul edilen adamın cehaleti değil; bir kadına, çocuğa veya okuma bilen bir köleye, dini vecibelerini ifa için bağlanma olayıdır. Mishnah'da bu üç insan kategorisinden biri tarafından yardım edildiğinde lanetlemektedir. Fakat bir adam bu yardımı yaparsa lanetlememektedir. **Mishnah**'ya göre, hayretle müşa-

---

[127] **Halleluyah** bir tek kelimedir. Hallel'in okunduğu sırada cemaat hep birlikte söylemektedir.

[128] TB Sukkah 38a, TB Berakhot 20b, karısını veya oğlunu, kendisini takdis için bırakan her adamı lanetlemektedir. **R. Yom TOV Ishbili** (XIV. Yüzyılın başı) bir kadının **Megillah** okumaya ve bir adamın dini yükümlülüğünü yerine getirmeye yetkili olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte o da, böyle bir adamı lanetlemektedir. **cf. Hiddushey ha-Ritba RB Megillah** 4. Bu tür örnekler çoktur.

hede edilmektedir ki **cehalet,** bir kadına göre, bir adamdan aşağıda olduğu zaman çarpıcı bir durum olmamaktadır.[129] Okuma bilmemek, bizatihi eleştirilecek bir durum olmamakta, fakat, okuma bilen bir kadının huzurunda bir adam cehaletini ızhar ettiğinde, cehalet mutlak olarak talep edilmeyen ve laneti gerektiren bir durum haline gelmektedir. Yahudi müçtehitlerinin tavrı, erkeklere ve kadınlara **Mitzwah** yapma farz olduğunda, böyle bir adamı lanetlediklerinde son noktaya kadar gitmektedir. Tabii bunu yaparken **halakhah**'a yabancı olan nedenlerle kuralı görmezlikten geliyorlar. Halbuki bu kurala göre **Mitzwah**'ı yapmakla mükellef her şahıs, belli şartlar altında aynı mükellefiyete sahip bir başka şahıs tarafından bu görevin ifa edilmesi mümkündür.[130] Açık bir şekilde aşağılama da bir erkek, **Torah**'yı açıktan okumaya bağlı Sinagog pratiklerinde bir kadının karşısında bulunmaktadır. Bu durum, müçtehitlerin, kadınları bu okumadan dışlamaya ve hatta sinagog kültünden tamamen çıkarmaya kadar götürmüştür.

A.3. Kadınlar ve Torah'nın Açıktan Okunması

TB Megillah 23a pasajına yeniden dönelim. Torah'ya binen kişi, bizzat haftalık bir passaj okumak ve okuması ile, zorunlu dinleyicisinin vazifesini ifa eder. [131] Bu durum, Torah okumaya davet edilen mü'minin okuma bilmediği za-

---

[129] Hallelin okunması, müçtehitlerin, cahil insanları korumak için yeni hükümler verdikleri tek vak'a değildir. cf. L. Vana, la lecture publique de la Torah..., op. Lit.

[130] TB Berakhot 20b ve sonrası.

[131] Torah'dan dört ayet okumak için, Rav Pappa, Avi Gover sinagogunda bir adamı kutlamıştır. cf.TB Megillah 21b.

man rahatsız edici olmaktadır. Cahil insanları münhasıran erkek cahilleri, bu aşağılayıcı durumdan sakındırmak için, kadınların, "**halka saygı ile**" Torah okumaya çağrılmış olmada ve cehalet nedeniyle böyle bir şerefi reddetme de daima aşağılayıcı bir durum vardır.

Böylece, **Ba'al qore'nin** müdahil olmasına, yani okuma bilen bir başka şahsın Torah okumasına karar verilmiştir.Bu müdahil okuyucu,haftalık okumayı icra edecek Torah okumaya davet edilenler sadece okunanı tekrar edeceklerdir. Müdahil Torah okuyucusu (**ba'al qore**) na rağmen ilk kurala dönülmüyor ve kadınlar, Torah'yı açıktan okumaktan uzaklaştırılıyorlar. Buna rağmen, buluğ çağına gelmemiş bir erkek çocuğu aynı hükme maruz bırakılmıyor. Onlar, açıktan Torah okumaya yetkili kılınmışlardır. Bir defa daha ortaya çıkıyor ki, bazı Halakhiques kararlar, cinsiyet tutumu ile alınmış olup, dini emirlerle alınmamıştır.[132]

Bu konuda sonuca varmak için TB Megillah 23a da söz konusu olan "**halka açık**" tabiri ve **ona saygılı** olma sözü, bütün cemaate değil; sadece Sinagogda hazır olan cahil insanları belirtmektedir. Hakikatte, Yahudi müçtehitleri kadınların açıktan Torah okumalarını istememektedirler. Çünkü Sinagogtaki cemaatin arasında cahil ve okuma bilmeyen erkekler vardır. Kadınların da onlar gibi olmaları istenmektedir. Bu durumda, "**Halkın saygısı için**" sözü, sadece bilgin ve okuma bilen kadınlar karşısında, cahil erkekleri koruma gayretinden başka bir şey ifade etmemektedir.

---

[132] Cf. L. Vana, "I. ve II. yüzyılda sinagogta kadınların yeri", Rabbinique ve Neotestamentaire bir inceleme: Annuaire de l'école pratique des Hautes Etudes 110 (2001/2002) p. 315-321; L. Vana, la place des Femmes dans l'espace public aux premiers siécles de n.é: Etude de quelques métiers feminins (çıkacak)

Burada, Rabbinique edebiyat tarafından kadınların açıktan Torah okumalarından dışlanmaları için tek ve yegane sebep, halka saygı için **"(mippeney kevod hataibbur)"** diyerek, okuma bilmeyen erkeklerin korunmasına yönelik bir çaba. Bütün Rabbinique edebiyatta bu Halakhique prensip, kadınlar ile erkekler arasında bir ayırım yapmak için kullanılmıştır.

A.4. Erkeğin, Kadının Temiz Olmaması ve Torah'nın Açıktan Okunması

Kabul edilen bazı fikirlerin aksine Halakhah'a göre, ritüel **(niddah)** olarak temiz olmayan kadınlar, Torah okuyabilirler ve aşağıdaki kutsal eşyalara da el sürebilirler: Torah'ya, **Tefillin'e** ve **Mezzuzah'a** vs[133]. Zaten, temiz olmama problemi, kadınların dışlanmasını haklı çıkaran halakhique sebebe hizmet etmemekte ve sinagog kültüne bağlı kutsal eşyalarla da ilişkisi bulunmamaktadır. Buna karşılık, evli çiftin samimi hayatı üzerinde de birtakım sonuçları vardır.[134] Kadınları sinagogal kültten dışlayan **âdet görme** haline bağlı temiz olmama ile ilgili halk inancının, hiçbir Halakhique temeli yoktur. Üstelik bu hal, kadınları, erkeklerden aşağıda olma fikrini güçlendirmekte ve kadınların sinagog merasimlerinden dışlanmasını hedef alan bazı nutukları beslemektedir. Buna karşılık, **"gece şeytan aldatmasına" (ba'al qeri)** bağlı olan erkeğin temiz olmaması hali, duaları veya **Sehama' İsrael'i** okuması Torah'dan bir parça okumasına ve kutsal[135] eşyalara dokunmasına manidir.[136]

---

[133] Yad, Hilkhot Sefer Torah 10,8; sh. A. Y. D, 282, 9

[134] Cinsel birleşmeden sonra ve âdet döneminde kadınlar, temiz değildirler. Bu durumda cinsel ilişki veya eşi ile fiziki temas yasaktır. Hatta aynı yatağı paylaşmak da yasak.

[135] Yad, Hlikhot qeri'at shema' 4,8

[136] Sh. A, O. H. 88, 1

Fakat bu halakhah'a kuralına saygı gösterilmemiştir. Dünyada hiçbir Ortodoks cemaat, Torah okumadan önce erkeklerin temiz olmaları üzerinde durmuyor. Hiçbir adam da, kirlilik nedeniyle böyle bir şerefi reddetmiyor. Nihayet, erkeklerin ister haham olsun ister olmasın gece ihtilam olma kirliliğinden temizlenmek zorunluluğu kadar, **dini ritüel banyolarına** önem verdikleri de görülmüyor. Bununla beraber, Torah'ya göre, kadınların âdet dönemlerindeki kirliliklerinden çok daha fazla, erkekler için bir kirlilik ve kutsal kitap emri söz konusudur. Oysa, erkekler, her zaman, böyle bir emre uymadıklarını göstermişlerdir. Bu emir, kullanılmayacak duruma düşmüştür... Kadınların, **niddah** (âdet döneminde) ve **Shiva'ah neqiyyim** (müteakip yedi gün) veya bu dönemde eşiyle olan fiziki teması yasaklayan kurallara riayetinde kapasitesizliğini iddia etmemiz mümkün müdür? Son iki kuraldan onları kurtaracak bir **Poseq** olması gerekir. (Yani halakhah konusunda fetva verecek bir haham) Bu kurallar, ciddi jinekolojik[137] problemlerin ve döllenmenin kurbanı olan kadınlar için, anlatılamaz bir ızdırabın kaynağını teşkil etmektedir.

Yukarıda söylememe rağmen, kadınların açıktan Torah okumaları ile ilgili hukuk, sistematik olarak bütün yasalara ve ortaçağdan beri de çok sayıda **responsa'lara** girmiş bulunmaktadır. Metinler, hukuk kuralını doğru şekilde formülleştirmişlerdir. Buna göre, Shabbat günü yedi Torah okuyucusu arasında kadınlarda dahil herkes sayılmaktadır. Ve bu kuralın asla değişmeyeceği[138] belirtilmektedir. Bu metinler,

---

[137] Tehora (purity) dökümanter filmindeki Kary ve Arye'nin dokunaklı şehadetine bak. İsrael, 2002, Anar Zuria tarafından yapılmıştır.

[138] Sh. A, O. H. 282, 3

Tannaitik metinlerin, kadınlara, açıktan Torah okuma iznini verdiği hususunda ısrar etmekte fakat, geniş şekilde yayılmış olan geleneğin artık kadınlara Torah okuma iznini vermediğini ilave etmektedirler. Nihayet, şeriat yasaları ve Responsalar, en uç durumlarda, (**bishe'at ha-dehaq**)[139], kadınların açıktan Torah okumalarını bırakacakları konusunda ısrar etmektedirler.[140]

Maalesef olaylar farklı şekilde gelişmiştir. Mishnah döneminde yerleşen "yeni **âdet**" güzel ve iyi şekilde yerleşmiş olarak iki bin yıldır sinagog kültlerindeki hukuk kuralının ayağını kaydırdı. Mishnai tavsiye, fiilen yasak olarak kabul edildi ve Torah'nın açıktan okunmasının, erkek okuyucu olmadığı için, kadınların bu görevi yapmaya davet edilmelerinin iptali tercih edildi.

A.5. Kadınlar, Çocuklar ve Minyan

Gördüğümüz gibi küçük çocuklarda, bazı mitzwot'larda, dine riayette veya muaf tutulmada, kadınların yanında yer almaktadırlar. Halbuki, kadınlar, tedrici şekilde, sinagog kültünden dışlanacaklar, küçük çocuklar ise, muhalif bir şekilde bir sürece gireceklerdir. İşte birkaç örnek:

---

[139] Açıklamak için örnek olarak kohanim (rahipler)'in oturduğu şehir gösterilmiştir. Burada teorik bir vak'a söz konusudur. Bu Talmud edebiyatı tarafından çoğu zaman muhakemeyi sonuna kadar götürmek ve halakhah'ı, muhayyel yüzeyler altında incelemeyi hedeflemiştir. Diğer yandan verilen cevap önemlidir. Çünkü, bu kurala göre kadınlar Torah okumaya mezundurlar ve açıktan okumaları ile, erkek ve kadınlardan oluşan cemaatin görevini ifa etmektedirler.

[140] Cf. R. Meir, (Maharam) de Rottenbourg (XIII. siécle, Abudarham tarafından zikredilmiştir. Hilkot Qeri'at ha-Torah; Beyt Yosef 135; Haggahot Ya'aqov b. Zvi (Yabetz) (XVIII. Siécle) sur le traité megillah

1. Küçük erkek çocuklar Torah okuyabilirler.[141]

(Mishnah döneminde, çocuklar, Megillah okuyabiliyorlardı).[142]

2. Bazı Yahudi fakihlerine göre, **devarim she-bi-gdushah yani, gedushah, gaddish ve barekhu bir quorum ile** dokuz erkek ve altı yaşından büyük bir erkek çocuktan oluşmakta, fakat kadın bulunmamaktadır. (cf. infva/B.2)[143]

3. Bazı toplumlarda, çocuklar cumartesi akşamı ibadet için (árrivit shel motza'ey shabbet)[144] sheliah-tzibbur (görevli) olarak kabul edilmemişlerdir.

B.1. Kadın Dua Grupları ve Klasik Minyanim

Torah'nın ve **Megillah**'ın açıktan okunması ile ilgili hukuk kuralları, hiçbir zaman değişikliğe uğramamış ve onların tatbiki en azından teorik olarak, daima yürürlükte kalmıştır. Bununla beraber, geriye dönmek kolay görülmüyor: Önce, gerçek politik bir iradenin tezahürü, kadın topluluklarına değil, erkek topluluğuna bağlı bir irade zorlayıcı olarak görünmektedir. Ayrıca bugün erkek[145] Ortodoks topluluğu da her türlü değişime mukavemet göstermektedir. Sonra, Halakhah gelişimi, yeni problemlerin, eskilere ilave edilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Yani, erkek-kadın arasındaki

---

[141] Yad, Hilkot Tefillah 12,17

[142] Tosefta Megillah 2,4; TB Megillah 20a

[143] Sh. A. O. H. 55,4; Haggahot Maimoniyyot, Hilkot, Tefillah ch. 9,

[144] Sh. A. O. H, 53,10

[145] Bu ifade için, sade müminleri, cemaat yöneticilerini ve Ortodoks Yahudi cemaatinin hahamlarının çoğunluğunu kastediyorum.

ayırım, zihniyetler[146] ve alışkanlıklarla devam etmiştir. Nihayet, sinagoglarda kadınların yeri, tedrici şekilde, fiziki bir varlığa, indirilmiştir. Adeta, sinemalardaki figüranların durumuna indirilmiştir. Yine de kadınlar günlük dualarını[147] ezberden okuma yükümlülüğünü bizzat denemişlerdir. Maalesef kadınların Ortodoks sinagoglara kabul şartları, daima aşağılayıcı ve mahrum edici bir durum teşkil etmektedir. Modern kadınlar, dini vecibelerini layıkı ile yapmayı sinagog ibadetlerine iştirak etmeyi, cemaat ve minyan hayatına dahil olmayı arzu etmektedir. Bu da halakhah tarafından yasaklanmamıştır.

Yirmi yıldan beri, önce ABD'de sonra da İsrail'de Ortodoks cereyana ait olan bazı kadınlar, bu problemlerin bir kısmını çözmek için Halakhah'a uygun bir takım çözümler aramaktadırlar. Ben bu çözümleri iki kategoride tasnif edeceğim:

a. Bu çözümlerin bir kısmı, günümüz sinagoglarındaki pratik kültlerin değişimini hedeflemektedir.

b. Bir kısmı da, sinagogların dışında, tamamen Halakhah'a uygun bulunmaktadır.

Ben ikinci kategori ile başlayacağım. Bu kategori, statülerini değiştirmek için Ortodoks kadınların savaşına, yeni bir hız vermiştir.

---

[146] Birkaç yıldan beri, Ortodoks Yahudi cemaatleri, radikalleşmişler ve bazıları da, endişe verici bir fondamentalizme doğru yönelmişlerdir.

[147] M. Berakhot 3,3; Yad, Hilhot Tefillah 1,2; sh. A. O. H. 10b, 2. Bununla beraber, tefillat Yahid, özel ibadeti karara bağlanmış, halk ibadeti (tefillah be tzibbur) karara bağlanmamıştır. Günlük üç ibadeti gerekli kılan **Shulhan Arukh**'dan Haham başı Ovadyah Yosef, bugün, kadınları muaf tutmuştur.cf. Shut Yabbia' 'Omer, part. VI, O. H. 17-18

B.2. Kadın Dua Grupları

1984'de bir grup Amerikalı kadın, ayda bir veya iki defa cumartesi ibadeti ve Rosh Hodesh ibadeti için öğleden sonra toplanmaya karar vermişlerdir. Kadınlar, normal olarak,[148] erkeklerin yapması gereken ibadetler hariç, ibadeti yönetmektedirler. Bu teşebbüs hahamların yanında şifahi basit ifadelerden öfkeye ve hatta kadınlara karşı etkili responsa kaleme almaya kadar varan reaksiyonları ortaya koyacaktır. Sayıları azımsanamayacak kadar olan bazı hahamlar, bu konudaki tasviplerini ifade etmişlerdir. Bunların arasında büyük üstad ve büyük poseq olan **Haham Mosheh Feinstein** (1895-1986) da vardı. Onun adına torunu tarafından kaleme alınan bir responsum'da[149], O'nun halakhah'a göre, kadınların, ibadet için toplanmalarında hiçbir engelin olmadığını, aşağıdaki şartlarla ifade etmiştir:

1. Kadın grupları, tzibbur veya minyan hali oluşturmamalıdırlar. Bunun anlamı şudur: Kadınlar, **devarim she-biqdushah** okuyamazlar. Yani, qedushah, qaddish ve barekhu.

2. Kadın grupları, **tzadganiyot** kadınlardan oluşmalı (yani, dindarlardan)

3. Kadınlar orada sadece **shem shamayim'e** (Allah için) ibadet etmelidirler.[150]

---

[148] Kadın dua grupları, Yahudilikte yeni bir olay değildir. S. W. Baron, Orta çağda ve XVI. Yüzyılda bazı örnekler vermektedir. Cf. The Jewish Community, philadelphia, 1942, vol. 2, p. 140. İspanya'da **hazan ha-nashim**, Doğu Avrupa'da **Firzogerin** vardı. Bu kadınlar, **ezrat nashim**'de kadın cemaatler için ibadetleri yönetiyorlardı.

[149] Geniş şekilde yayılmasına rağmen, bu Responsum, yayınlanmamıştır. Bunun için, The Womens' Tefillah Network, New York'a bakılabilir.

[150] Ortodoks Yahudi olan ve olmayanlardan, dini emirleri yerine getiren ve getirmeyenlerden oluşan bir grup erkek dua grubuna da, kısaca sadece erkek oldukları için uygulanacak mı? **Tzaddiq** (dindar) olmadığı veya hararetle dua etmediği bahanesiyle, bir erkek minyandan dışlanacak mı?

Haham **Mosheh Feinstein'i**, meslektaşları, **Avi Weiss, Michael Chernik ve David Singer** takip ettiler. Responsum, Ortodoks muhitlerde özellikle Yeshiva Üniversitesi gibi ılımlı denilen, Torah ve Bilimi[151] öven muhitlerde ciddi bir reaksiyona sebep oldu. Daha sonra, O'nun cesaretli cevabı için yapılan eleştirilere müteakip, **Haham Mosheh Feinstein**, responsumunu izah ve açıklamak için bir metin hazırlamak zorunda kalmıştır. Buna karşılık, Amerika'da bir grup kadının sordukları sorular üzerine İsrail Hahambaşısı, **Shelomo Goren** bir responsum[152] kaleme almıştır. Bu responsum'da O, haham **Mosheh Feinstein'den** çok daha ileri gitmiştir. O, kadınlara minyan halinde toplanmalarına ve **devarim shebi-qdushah** okumalarına izin vermiştir. Başka bir ifade ile, O, kadınların bir dua grubu oluşturmalarına yetkili olduklarına fetva vermiştir. Bu ibadet grubunun statüsü ve ibadet seyri, erkeklerin minyanimlerinin aynısıdır. Çünkü ona göre, kadın dua grupları da minyanim'dir. Çok yakınlarda Haham **Eliezer Berkowitz'de** aynı kanaati ifade etmiştir.[153] Maalesef, Baltimore kadın dua grubu hariç, kadın dua gruplarının çoğu, bu cesur halakhique kararlarını takip etmemişlerdir. Onlar, daha tedbirli ve daha az elverişli olan, **Mosheh Feinstein'in** kararlarını takip etmeyi tercih etmişlerdir.

---

[151] Yeshiva Üniversitesi, Ortodoksluğa itaat eden bir üniversitedir. Diğer üniversitelerin verdiği bilgilere ek olarak, çok yüksek seviyede, Yahudilikte uzman olmaya imkan veren bir eğitim vermektedir. Hem kızlar hem erkekler, dini ve din dışı alanlardaki programları takip edebilmektedirler. Buna karşılık, bu üniversitenin l'ecole rabbinique ve l'école des chantres, bölümleri, sadece erkek çocuklara tahsis edilmiştir.

[152] O dönemde responsum, geniş şekilde yayılmış fakat neşredilmemişti. Bu konuda The Womens' Tefillah Network, New York. 'a bakılabilir.

[153] R. Eliezer, Berkowitz, Jewish Women in Time and Torah, Hoboken: NJ, 1990, p. 83

Amerika'da Ortodoks cereyana ait olan başka hahamlar, kadın dua gruplarına şiddetle muhalefet etmişlerdir. Haham **Nissan Alpert, Abba Bronspiegel, Mordechai Willig, Yehuda Parnes, Hershel Schachter**[154] bunlardandır. 1984'de Amerika hahamlar konseyi başkanı **Louis Bernstein'in** bir sorusu üzerine, bu hahamlar, kadınların dua gruplarına, **torah simhat** bayramında **haqqafot**[155] kutlamalarında bayanların açıktan Torah okumalarına karşı açıkça yasaklayan bir responsum[156] kaleme alarak cevap vermişlerdir.

Ayrıca başka hahamlarda aynı doğrultuda fikir beyan etmişlerdir. Bunlar, haham, **İsrael Shepansky, Yaacov Amitai, R. Kenneth Auman, David Bleich'dir. Ancak Amerika'da çok iyi tanınan bir poseq olan haham Menashé Klein**, daha da ileriye giderek, kadınların davranışlarının cemiyette zararlı olduğunu, kadın dua gruplarının aile hayatına zarar verdiğini, kadınların yerinin aile ocağı olduğunu belirterek şöyle yazıyor: **Kol kevodah bat melekh penimah:** İçeride kral kızı bütün bütün şanlıdır.[157] O'na göre kadınların görevi evde çocukları ile meşgul olmak ve kocasının isteklerini tatminden ibarettir.[158]

---

[154] Bu Hahamlar **Riets Five** ismi ile tanınmaktadırlar. Bu kelime, Rabbi İsaac Elhanan Theological Seminary kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir.

[155] Burada çok kuvvetli bir halk Festivali ve eglencesi söz konusudur. Tebah/bimah'ın yedi sirkuleri ile dans ederek, Torah tomarları taşımaktadırlar. Böylece sinagog, büyük bir dans pistine dönüşüyor. Orada sadece erkekler yer alıyor. Bu eğlenceden kadınlar tamamen dışarıda bırakılıyorlar ve sadece seyirci olarak orada bulunuyorlar. Maalesef sıkışıklık ve mehitzah'ın yüksekliği yüzünden, bu, kadınlara zor ve hatta imkansız görünmektedir.

[156] Publié en İsraél dans Ha-Darom 54 (1985), p. 49-50

[157] Mezmur 45/13; Bu ayet ve yorumu, son yıllarda, kadının evlerinde kalmaları ve toplumdan uzak durmaları için kullanılmaktadır. Ancak bu yorumun, halakhique değeri yoktur.

[158] Bu responsum, Amerika'da Ortodoks harekette kadının statüsü için üniversitelere ve militan bir yapıda olan **Rivka Haut'a** gönderilmiştir. Ağlama duvarı önünde bir grup kadın dua grubuna saldıran haham otoritelerine karşı **"neshot ha-kotel"**e muhalefet için hazırlanmıştır. Bu İsrail Yüksek Mahkemesine gönderilen dosyaya eklenmiştir.

Bu hahamlar cesaretli şekilde kadınların, ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamak, eşleri Torah[159] okumaya kendilerini adadıkları zaman ailelerinin bakımını üstlenme durumunda olduklarını savunmaktadırlar.

Bu durumda onlar, kutsal kitabın ayetini ve onun yorumunu unutuyorlar. Aynı şekilde kadının ailedeki yerini de. Bu tavır değişimindeki esneklik, muhtemelen, erkeğin nefsani yönlerine kendini adamasına, kadınların da hayatın maddi yönlerini üstlenmeleri olayına bağlı görülmektedir. Çözüm erkekler için çok kolay. Çünkü, böyle bir iş bölümü sayesinde kadınlar, kocaları ile rekabet halinde değillerdir ve onların toplumdaki güçlerini de tehdit etmemektedirler. Kadınlar, herşeye rağmen sosyal hiyerarşideki ve ailedeki ilk yerlerine boyun eğmektedirler. Bu tartışmada, Amerika Haham konseyi, taraf olmama kararı alarak, kadın dua grupları problemi konusunda, herhangi bir şey telaffuz etmemiştir. Fakat tartışma, bu olayın yayılmasına engel olamamıştır: Kadın dua grupları, Amerika'nın farklı muhitlerinde çoğalmış ve ortaya çıkmışlardır. Mesela, Columbia Üniversitesi kampüsünde, **Hadassah** gibi Siyonist bir organizasyon bünyesinde olduğu gibi. Bugün, Amerika'da ve İsrail'de Ortodoks hareket, bu gruplardan onlarcasına sahiptir. 1988'de, Yahudi dünyasında yeni bir kadın grubu dikkat çekti. 70 kadın, **The İnternational Conference on the Empowerment**

---

[159] Kocaları, Torah okumaya gittiklerinde: kadınların yapmaları gereken işler için bak: L. Vana, "Les Femmes dans l'espace public: Regard sur la société juive á l' epoque hellenistique et romaine "dans les Actes du workshop européen qui s'est tenu en 2004: The impact of Cultural and religious Gender Models in the European Formation of Socia-Political Human Rights, Publies sous titre: Gender, Religion and Human Right (dir. K.E. Borresen et S. Cabibbo), Rome, Herder Editrice, 2006, p. 199-223

of jewish women konulu Kudüs toplantısından sonra, ağlama duvarı önünde, Torah okumak ve ibadet yapmak için toplanmışlardı. Bu dua grubunun adı, mezmurlar 96/1 den esinlenerek, **Shirah Hadashah** (yeni şarkı) idi. Fakat o andan itibaren bu grup, **Neshot ha-kotel** (Ağlama duvarı kadınları) ismi ile tanınmıştır. Protestolara, hakaretlere, sözlü hücumlara ve fiziki saldırılara rağmen[160] minyan olmayan bu kadın dua grubu, birkaç yıl, her cumartesi sabahında ve **Rosh hodesh'de** dua etmeye devam etmiştir.

Buna rağmen yıllar boyunca, hareket çok sıkıntı çekmiştir. Bugün, **Religious Women Forum** (Forum nashim datiyot) üyeleri, Kudüs'ün farklı yerlerinde kadın dua grupları organize etmektedirler. Aynı şekilde kız Ortodoks **Yeshivot'larının** çoğunda, bir kadın **hazzanit** (ozan) ile sabah duası yapılmaktadır. Amerika'da, **Women's Tefillah Network**, bu alanda dikkat çekici bir çalışma yapmıştır.

B.3. Kadın Dua Grupları: Bilan

Birçok yönden kadın dua grupları tarafından bulunan çözümler, uzun vadede cesaret verici, baştan çıkarıcı etkili ve yararlı görülmüşlerdir. Bu çözümler kadınlara layıkı ile ibadet etmeye ve kızları değerlendirmeye imkan vermektedir. (Ailedeki erkek çocuklara ve özellikle, küçük erkek kardeşlere göre, büyük kız kardeşlerin aleyhine).

---

[160] 1991de bu kadın gurubu, İsrail Yüksek mahkemesine müracaat ederek, hahamların saldırısından korunma ve ağlama duvarı önünde dua etme, tefillin taşıma, açıktan Torah okumayı istemişlerdir. 1994'de kadınlar, davayı kazanmışlardır. Buna rağmen, ağlama duvarı önünde Torah okumaları ve Tallith (dua şalı) taşımaları reddedilmiştir.

Bu dua grupları sayesinde kızlar ve kadınlar, **derashot** telaffuz edebilmekte, **minhah**'da cumartesi günü (öğleden sonra ibadeti) **torah** kursları, **chavu'ot** bayramı vesilesiyle akşam etüdleri, pûrim'de **Megillah**'dan açıktan okumak gibi şeyler organize edebilmektedirler. Bu gruplar, Yeshivot'larda kadınlar için etüde yeni bir ivme kazandırmaya, Ortodoks Yahudi kadınlarının statüsünün düzeltilmesi için kadınlara daha çok cesaret vermeye layıktır. Bununla beraber, bu konuda bazı risklere ve hatta bazı tehlikelere dikkat çekmek isterim:

1. İbadet grupları minyanim değillerdir. (Baltimor grubu hariç). Bu, erkeklerin ibadeti ile, kadınların ibadetinin aynı olmadığı ve aynı statüde olmadığı anlamına gelmektedir. Erkekler, kadınları memnun etmek (**la'asot nahat ruah la-nashim**) prensibi gereğince müsamahalı davranmışlardır. Yani, onları ciddiye almamışlardır.

2. Kadınlar, bir **minyan** veya **tzibbur** (cemaat) teşkil etmemektedir. Haham sh. Goren ve E. Berkowitz'in aldıkları pozisyon hariç. Bu demektir ki, Halakhique nokta-i nazardan, onların varlığı hiçbir yerde hesap edilmemekte, onlar, ibadet için kendi aralarında toplanmaktalar veya bir erkek minyan'a yardım etmektedirler.

3. Bir erkek **tzibbur** (cemaat) olarak kabul edilmedikleri, bir minyan teşkil edemedikleri için (sh. Goren ve E. Berkowitz tarafından alınan pozisyonlar hariç) bu gruplar, bir minyanı tamamlamak veya evlilik gibi Yahudi dini hayatı ile ilgili başka olaylar gibi, yasal bir topluluk değillerdir. Kadın minyan'a muhalefet edenler bu problemin, kadının statüsü, sosyal yapısı ve işleyişi konusunda bir takım anlamlı sonuçlara sahip olma riskine sahiptirler. Uzun vadede, kadınların,

erkek minyan'ında entegrasyonu söz konusu olacaktır. Çünkü iki minyanım eşittir... Minyan problemi bir anekdot değildir ve dua grupları ve duayı isteyen kadınlar tarafından ortaya konan problemleri aşmaktadır. Sonuç olarak, bu özel noktanın küçümsenmemesi gerekir. Benim mütevazi görüşüme göre, kadın dua grupları, haham Shelomo Goren'in **pesiqah** (Halakhique karar)ını ve haham Eliezer Berkowitz'in savunduğu çizgiyi takip etmeyerek ciddi bir hata işlemişlerdir.

Ayrıca burada erkek-kadın ilişkilerini radikalleştirme riski de vardır. Yine, bütün cemaat olaylarının erkek-kadın arasında sistematik olarak bir ayırım, Halakhah'a göre gerekli değildir. Kısaca, sonuçlar kadınlar için elverişli olmayacaktır.

5. Böyle bir ayırım, Ortodoks cemaatlerde kamuda kadınların bir yer işgal etmelerini azaltacaktır.

6. Nihayet şu nokta dahada önemlidir: Bu gruplar, mevcut sinagoglarda kadınların yerini iyileştirmemiş, Ortodoks cemaat bünyesinde de kadınların statüsüne katkı sağlamamıştır. Aksine, yukarıdaki saydığımız tehlikelere kadınlar maruz kalmışlardır.

Bu riskler, kadın dua grupları minyanim'ler olarak telâkki edilirlerse, giderilebilir. Önce, yukarıda gördüğümüz gibi, onların minyanı, erkeklerinki ile aynı statüde olarak, kadınlar, erkeklerinkine dahil olabileceklerdir. (Muhtemelen bu yeni bir tartışma konusu olacaktır). Karışık olma veya olmama, çözülmesi gereken bir konu olarak kalacaktır. Bu durum başka değişim yollarına yol açabilecektir: Kamuda bir yer işgal etmek, münhasıran bugün erkeklere tahsis edilen bazı fonksiyonları işgal etmek v.s. kısaca değişiklikler, bir başka yönlendirmeye sahip olacak ve kadınları bir başka esirlik formuna doğru sevkedecektir. Cinsel nedenlerle, asırlar bo-

yunca poseqim'ler tarafından kaldırılan eşitlikle ilgili dini metinlerin ön gördüğü eşitlik formuna doğru... Bu dua gruplarını, kendilerine uygun kararlarına göre, halakhique statülerini kabul etmeleri ve tamamen bir minyanim olarak davranmaları hususunda, teşvik ediyorum. Bu bölümü olumsuz şekilde bitirmek istemiyorum. Bu grupların varlığı için mücadele eden bütün kadın gruplarına saygı duyuyorum. Onların savaşları övgüye layıktır. Ortodoks hareket içinde kadın davası için onların aksiyonlarını tasvip ve teşvikden başka yapacak bir şey yok.

Elde edilecek avantajlar, tehlikelerden daha büyükse ödenecek bedelin aşırılığa gitmeden bu yolda ödenmesi gerekir. Şayet bu, zaruri görünüyorsa, dikkatli olmak ve direksiyon değiştirmek uygun olacaktır.

B.4. Çözümler Peşinde Minyanim

İkinci tip çözüm önerisi, mevcut sinagog pratiklerinin değiştirilmesini hedeflemektedir. Sinagoglarda kadınların yerini düzeltme arzusu ile harekete geçen erkek-kadınlar burada söz konusudur. Onlar müşterek iradeleri sayesinde sinagogtaki ibadete ve sinagogda kadın ve erkeklerin durumuna bazı değişiklikleri dahil etmeye muvaffak olmuşlardır. İşte Kudüs'ten üç örnek:

B.4.1. Minyan Yedidyah

Minyan Yedidyah, Ortodoks bir minyandır. Orada ibadet klâsik şekilde cereyan eder. Torah okuma sırasında erkekler ve kadınlar aynı anda okumak için iki ayrı grup oluştururlar. Böylece, erkekler ve kadınlar, Torah okumaya çağ-

rılırlar. Fakat ayrı gruplar halinde... Bu minyan için yeni mekanlar inşa edilmiştir.

B.4.2. Minyan Shirah Hadashah

İbadet yapmak üzere belli bir mekanda, erkekler sağda, kadınlar solda oturarak toplanmaktadırlar. Ve Sinagog masası **(tebah/bimah)** ortaya konmaktadır. Burada kadınlar, Torah okuyabilmekte ve haftalık yeminlerini **(parashat hashavua')** telaffuz edebilmektedirler. Bu minyanda, kadınların çoğu, bugün Kudüs'te çok sayıda bulunan Ortodoks Yeshivot'larına sıkça gitmektedirler.

B.4.3. Minyan Siah Yitzhak

Shirah Hadashah'da olduğu gibi, erkek ve kadınların ayrı bir grup halinde toplanmalarıdır. Bu Minyan'da kadınlar, haftalık sohbeti okuyabilirler. Fakat, Torah okumaya **Simbat Torah** bayramı hariç, davet edilmezler. Bu vesile ile, onlar ayrı bir salonda toplanırlar ve Torah okurlar. Bu demektir ki, bir sinagogta kadınların yılda sadece bir defa Torah okudukları zaman, Simbat Torah **(Tevrat'ın Hatim bayramı)** bayram günüdür. Bu, hahamın rızası ile olmaktadır.

B.4.4. Amerika'da Minyanim

Amerika'da örnekler çoktur. Hepsini buradan zikretmek mümkün değildir. Yine, bir örnek olarak, New York'taki **Hebrew İnstitute of Riverdale**'i zikredeceğim (R. Avi Weiss). Bu Ortodoks Sinagog'ta, erkeklere ve kadınlara tahsis edilen kısım arasında hiçbir fark yoktur: Görüntü ve boy itibari ile

aynıdır. Ortaya konulmuş olan **tebah/bimah**'a, aynı girişe sahip bulunmaktadır. Yani tam bir eşitlik vardır.[161] Onun mimarisi, gelecekte Ortodoks sinagoglarının yapımı için model ve örnek görevi üstlenecektir. Kadınları bir kenara iten, sinagoglardaki galeri inşaatına son vermek gerekir.

Pekâla erkekler ve kadınlar karışık olmadan sinagoglarda kadınların entegrasyonu için çözümler bulmak mümkündür. Zikredilen dört örnek, özellikle, kadınların, sinagog kültüne entegre olma iradelerine sahip Ortodoks erkeklerin, ne kadar da farklı olsa, aynı probleme, halakhah'a uygun bir takım çözümler bulabildiklerini göstermektedir. Bu örnekler sinagog mimarisinde ve minyan'da kadınların entegrasyonu için samimi ve gerçek bir irade olduğuna, çok iyi delildir. Yine, erkek-kadın arasındaki ayırıma saygı göstererek karma yönetim de mümkündür. Bu erkekler ve kadınlar özellikle takdire şayandırlar. Çünkü onlar, şekil problemini ihmal etmeden, problemleri kökten çözmeye teşebbüs etmişlerdir. Maalesef, Fransa'da benzer bir örnek yoktur. Kadınların yaratıcı işlerdeki dinamizmleriyle, Yahudi kadın davasındaki cılız hareketleri mukayese edildiğinde durum daha endişe verici görünmektedir.

C.1. Kamu Fonksiyonlarında Kadınlar: Poseqim'in Cevapları

Cemaat fonksiyonları problemi, geçen problemlerden temelde farklıdır. Çünkü, bu problem, **Mitzwotların** ifasına bağlı değildir. Fakat, erkek ve kadın olarak, medeni toplu-

---

[161] Bu Sinagog'un hahamı, Avi Weiss Sinagogal kültün'den kadınları dışlayan bütün mimari şekilleri kaldırma niyetindedir. Bak: L. Vana "Les sinagogues orthodoxes: pour une nouvelle architecture au XXI.siécle" (á paraitre)

mun bünyesinde üstlenilen ferdî arzuya bağlıdır. Bu, Yahudi şeriatı tarafından düzenlenmemiştir. Kadının kamu fonksiyonlarını işgal etmesini yasaklayan **Talmudik, Mishnique, Biblik** hiçbir kaynak mevcut değildir. Tek ve yegâne kaynak, ortaçağ Rabbinik edebiyattadır ve bu, birçok problemi ortaya koymaktadır. Bu konuda ilk metin ortaya koyan Maimonide (1138-1204)dir. O şöyle demektedir: **"Krallığın başına bir kadın konmamalıdır. Çünkü, Tensiye 17/15 de şöyle yazılmıştır: Bir kral koyacaksın bir kraliçe değil."**

İsrail milletinin bünyesindeki bütün görevler aynı şekildedir. Oraya sadece erkekler atanırlar.[162]

Kamu görevlerine kadınların atanmamaları problemini Maimonide, İsrail krallarının atanması kuralları çerçevesinde açıklamıştır. Mishneh Torah yazarı bu konuda hiçbir açıklama yapmamakta ve hiçbir Halakhique kaynağı da referans göstermemektedir. Büyük üstadın bu görüşü, ilk seleflerinden itibaren çok sayıda reaksiyon doğurmuştur. **Migdal Oz ve Kesef Mishneh, yazarları, shem tov Avraham İbn Gaon (XIII-XIVe s.) ve Yosef Qaro (1488-1575) , R. David b. Zimra (1479-1573)** gibi, Mishneh Torah şarihleri, Maimonide"in, kralla ilgili kuralı, formule etmek için ilham aldığı Tensiye 17/15 kaynağını bulmuşlardır. Buna karşılık, kadınların kamusal fonksiyonlara atanmalarını yasaklayan muhtemel konuda hiçbir şey bulamamışlardır. Zaten bu Halakhah da, **R. Yosef Qaro** tarafından **Shulhan 'Arukh** gibi büyük yasaya alınmamıştır. Büyük **Rabin Ben-Zion Uziel** (1880-1953)[163] ve **Mosheh Feinstein** gibi çağdaş büyük Pose-

---

[162] Yad Hikhiot Melakhim 1,5

[163] İsrail devletinin kurulmasından önce ve sonra Kudüs haham başısı ve sefarad (**Rishon le-Tzion**) haham başısıdır.

kimler (**Yahudi müçtehitleri**) bu konunun üzerine eğilmişlerdir. Her iki hahamda, Mishnah'da, Gemara'da veya Maimonide'den önceki Posekimlerde bu konuda yasağın olmadığı konusunda ısrar etmişlerdir. Hatta R. M. Feinstein'e göre Maimonide bu kuralı kendisi icad etmiştir. (**Wetzarikh lomar de-hu' sevarat 'atzmo**)[164] R. B. Z. Uziel, uzun bir İspattan sonra, Maimonide'in cümlesinin zor kabul edilebilirliği (**halakhah dehuyah**) sonucuna vararak, kadınların kamu görevlerine atanmalarını yasaklayan hiçbir yasağın olmadığını (**parnas 'al ha-tzibbur**)[165] açıklamaktadır. 1920 yılında, kadınların oy kullanma konusunda çok önemli birkaç karar alınacaktır. Bu dönemde, Avrupa kamuoyunda bu konu, önemli bir endişe işgal ediyordu. 1920-1925 arasında, Ashkenazi meslektaşı haham Avraham Yitzhag ha-Kohen Kook (1865-1935) bu konuda bir tartışma başlatmıştı. Uziel kadınların oy kullanmasına, seçme ve seçilmelerine aşağıdaki şekilde izin vermişti: Metinler de kadınların oy kullanma haklarını yasaklayan hiçbir delil bulamadık. Kadınları böyle bir haktan mahrum etmek imkansız olacaktır. (**'eyn ha-da'at meqabbel**)[166]

Haham Kook ise, kadınların oy kullanmalarına şiddetle karşı çıkıyordu. Şükür ki, kutsal toprağın Sefarad Haham başısının bu yenileyici ve cesaretli kararı, dini muhitlerce kabul edilmiştir. O zamandan beri, bu hak ne Ortodoks ne Ashkénazi ne de Sefarad hiçbir cereyan tarafından tartışılmamıştır. İsrail'de Yahudi kadınları, İsrail devletinin kurul-

---

[164] Cf. 'Iggerot Mosheh, Y.D, 2, 43

[165] Piskey Uziel 43

[166] Mishpetey Uziel 6,6 44. Onun bu responsum'u, 1920 seçimlerinde geniş şekilde dağıtılmış ve uygulanmıştır. Bu responsum, ancak 1940 da yayınlanabilmiştir. Burada belirtmekte yarar vardır ki, bu haktan ilk yararlananlar 1869'da **wayooming kadınları olmuştur.**

masından ve Fransız, İsviçreli kardeşlerinden **yirmi sekiz yıl** önce oy kullanma hakkına sahip olmuşlardır. 1989'da bir Responsum'da, Tel-Aviv-Yafo haham başısı olan ve Halakhiques birçok eserin yazarı olan **R. David Hayyim Halevi**, Haham M. Feinstein'in delillerinin bir kısmını alarak şöyle bir sonuca varmaktadır: "Öyle görünüyor ki Maimonidé yeni bir formul yapıyor. Bununla beraber bu,Maimonid'in sık kullandığı bir şey değildir. O, yeni bir dini hüküm çıkardığı zaman, bana göre (**we-Yeraeh li**) ifadesini kullanıyor. Ancak burada böyle bir durum yok. O, büyük üstad Maimonide'in kanaatinin tartışmalı olduğunu hatırlatarak,Maimonid'in, kadınların seçime bağlı, kamudaki mevcudiyetine muhalefet etmeyeceğini ilave ediyor. Çünkü seçim, kamusal tasvibin, otoriteye itaatini ifade etmektedir.[167] Kadınların, kamu görevlerinde büyük güçlüklerle karşılaşacakları sonucuna varmak için Maimonid'e dayanan Poseqim'ler, hedefe ulaşmaksızın, ümitsizliği aşmak için, çaba sarfediyorlar:

1. Maimonide'den önce, Talmud ve Halakhique gibi Biblik kaynaklarda böyle bir yasağın tam olarak yokluğu

2. Maimonide'in sözleri ile biblik kadın modelleri arasındaki çelişki. Genelde, Myram, Huldah, Deborah v.s. gibi kadın peygamberleri örnek olarak zikredebiliriz. Özellikle Deborah'ın, peygamber ve hakim olarak durumu (Hakimler 4/4-5, ve 31) dikkat çekicidir. O, İsrail halkının sinesinde en büyük görevleri işgal etmekte, çok önemli kararlar almaktadır:

Mesela, **Baraq ben Avino'am'a**, İsraili ezenlere karşı savaşa gitme emri vermekte ve kendisi de orduya, halkını esaretten kurtarmak için katılmaktadır. Hem halkı, hem de Ba-

[167] Cf. Tehumin 10 (1989), p. 121

raq gibi büyük bir general O'nun otoritesine itaat etmektedir. Yine aynı şekilde, kraliçe Athalie ve Salomé-Alexondra'yı zikredebiliriz. Birinci kadın, Nebiler tarafından davranışları ve halkı Tanrısal emirlerden çevirdiği için eleştirilmiştir. Buna rağmen ikinci kadın, Hakimler tarafından takdir edilmiştir... Her iki halde de, kadın oldukları için onların iktidarlarının meşruiyeti hiçbir zaman dava konusu olmamış ve hiçbir zaman, bir kadının saltanatına muhalefet ifade etmemiştir.[168]

3. Maimonide'in kararı, R. Yosef Qaro tarafından büyük şeriat kitabı olan **Shulhan 'Arukh'a** alınmamıştır.

Maimonide'in metnine uyan posekim'ler, yeni bazı prensiplerin arasına, birtakım yeni ayırımlar sokmuşlardır. (Bana göre kitabi metinleri zorlayan yapmacık şeyler). Bu prensipler bugün dahi, bu konudaki polemiği beslemeye devam etmektedirler. İşe bu konuda birkaç örnek:

1. Maimonide'in metnine dayanarak bazı posekimler, kadınların, kamu görevlerine atanmalarını (**minnuy**) yasaklamaktadırlar. Fakat bu görevlere seçilen erkekler için oy kullanma haklarının olduğuna izin veriyorlar. Bu **miney** ve **qabbalah** (tayin ve kamu seçimlerinin kabulu) arasındaki ayırım, poseqim'lerin kararlarında başlıca rol oynamakta, hatta, kadınların kamu görevlerindeki varlıklarına en büyük engel teşkil etmektedir.. Gerçekte, bir şahsın otoritesine halkın boyun eğmesi, zor kabul edilebilen bir durumdur.

2. Diğer bazı poseqim'ler de, bir otorite, bir iktidar, zorlayıcı bir güç veren kamusal görevlerle, (**serarot koah, samk-**

[168] Cf. R. Shelome b. Aderer (Rashba, c. 1235-c. 1310) ve Rabbenu Nissim (RaN, c. 1310-c, 1375 Haham Hayyim David Halevi'nin responsum'unda zikredilmiştir, Tehumin 10 (1989) p. 118-123

hut u-kfiyyah) bunları vermeyen görevler arasında bir ayırıma gitmektedirler. Buna göre, birinci görevlere, kadınların atanmalarına izin vermemekteler, ikinci görevlere izin vermektedirler.

3. Bir başka poseqim grubu ise, halkın kabulü ile bile olsa, otoriter bir kamusal göreve atanmalarının yasaklığı üzerinde durmaktadırlar. Meselâ, demokratik bir seçimle, seçilen kadınların hali böyledir: Şüphesiz kadınlar, onlara otorite veren seçmenlere güvenmelidirler. (**qabbalah be-haskamah**). Bu kadınlar, bugünün olaylarının çoğunu temsil etmektedirler.

4. Başka bir poseqim grubu da, otorite veren kamusal görevlerle, sadece onursal (**minnuy hokhmah we kavod**) görevlerin arasını ayırmaktadırlar. Bunlarda kadınlara birinci görevleri yasaklamakta, ikinci görevlere izin vermektedirler. Çünkü, ikinci görevler, erkeklerin iktidarını tehlikeye sokmamaktadır. Söylediklerimizin ışığında, Ortodoks kadınların, Halakhah'ın görüşünün aksine, erkeklere tahsis edilen alanlara girmeye teşebbüs ettikleri zaman, aşmaları gereken Halakhiq ve politik güçlükler daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü çok iyi bilinmektedir ki, Halakhiq kararlar, münhasıran Biblik veya Talmudik dini prensiplere göre kaleme alınmamışlar, birçok halde, erkeklerin otoritelerine, kadınların ortak olmaları korkusu ile kaleme alınmışlardır. İşte birkaç örnek:

C.2. Mo'atzah Ha-Datit'de Kadınlar

İsrail Devleti'nde her Belediye'de bir dini işler konseyi **(Mo'atzah ha-Datit)** bulunmaktadır. Bu konsey, Yahudilere dini hizmetler vermekle görevlidir. Yani, hayvan kesimi **Kashrut belgesi** verme, alışverişlerde, lokantalarda ve otellerde **Kashrut'ları** denetleme, sinagoglara mali destek sağ-

lama, **miqwa'ot** (dini banyo), evlenme gibi işleri yapmaktadır. Yine, mahalli hahamla işbirliği[169] gibi işleri yürütmektedir. Bu konsey, büyük bir yönetim ağını idare etmekte, büyük bir bütçeye sahip olmakta fevkalade önemli politik bir güç merkezi teşkil etmektedir. Yahudi şeriatına uygun olarak[170] MD (**Mo'atzah Ha Datit**) kült bakanlığından atanan yüzde kırkbeş (% 45) üyeden Belediye konseyi tarafından atanan yüzde kırkbeş (%45) üyeden ve mahalli Hahamlık tarafından atanan yüzde onluk (%10) üyeden oluşmaktadır. Bütün bu üyeler farklı muhitlerden gelmektedirler: Bunlar, sade dindar Yahudiler, hahamlar, bilgin insanlardır. Bunlar, özel dini bir formasyona ve özel bir diplomaya sahip değillerdir. Dini eğitimleri, aile muhitlerinden aldıklarından ibarettir. Diğer yandan MD **(Mo'atzah Ha Datit)**, Halakhiq bir otoriteye sahip olmamakla beraber, hiçbir Halakhiq kararda veremezler. 1986'da ilk defa, dindar bir kadın olan **Le'a Shakdiel**, Yeruham şehrinin, dört M D üyeleri arasına atanmıştır. O'nun atanması, haham çevrelerinde protesto'lara neden olmuş, ülkeyi iki yıl boyunca görülmedik bir polemiğe sürüklemiştir. Uzun bir hukuk savaşından sonra, İsrail Yüksek Mahkemesi 29 Kasım 1987'de, **Léa Shakdiel'in** atamasını durdurmuştur. Bu durdurma, kadın adayının aleyhine formüle edilen bütün reddetmeleri açıklamakta ve bir erkek adaya karşı formüle edilebileceğini göstermektedir. Üstelik, MD; bir Halakhiq karar mahkemesi de değildir. Bayan **Shakdiel'in** atanmasına olan muhalefet, özellikle onun bir kadın olmasından dolayı olmuştur. Bu ise, erkek-kadın ayırımını yasaklayan İsrail kanunlarına ters düşmektedir. Nite-

---

[169] 1927'de kurulan MD **(Mo'atzah ha-Datit)**, İsrail Devleti kurulmadan önce Mo'atzah ha-shehitah adını taşıyordu. Bunların ana görevi, kurban kesimini denetlemekti.

[170] Hoq Sherutay ha-dat ha-yehudiyyim (nosah meshullav), 5731:1971

kim daha sonra Yeruham şehrinin MD'sına, kadın adayın atanmasını yüksek mahkeme tasdik etmiştir. Sonra MD'ya başka kadınlar da atanmıştır. Meselâ, 1995'de, reformist Yahudiliğe ait olan bir kadın, Tel Aviv MD'sına atanmıştır. 1997'de, bazı gelişmeler olmuştur: Yahuda'da Efrat şehrinde MD'nın dokuz üyesinin üçü kadındır. Bununla beraber, 2002 yılına kadar, ülkedeki MD' üyesi kadın sayısı yirmiyi geçmemiştir.

Bugün MD'nin geleceği sorgulanabilir. Çünkü kült Bakanlığı dağıtılmıştır. Böylece bu konseyler gelecekte aynı akıbete uğrayabilir. Belediyeler, MD tarafından verilen aktüel hizmetleri sağlamak için, muhtemelen onun yerine başka kararlar alacaklardır. Başka çözümler de göz önünde bulundurulabilir ancak bu konu, bugün bir tartışma konusudur.

C.3. Rabbinik Mahkemeler'de Kadınlar

Rabbinik mahkemeler organizasyonu ve onların yetkileri, İsrail devletinin kurulmasından önce düzenlenmiştir. Henüz o dönemde İsrail toprakları, Britanya'nın mandası altında bulunuyordu. Bu dönemde dava taraftarları, bir haham veya Yahudi hukukunu bilen (**to'en Rabbani**) bir Yahudi bilgini desteğiyle, Rabbinik mahkemeler önüne çıkıyorlardı. **To'anim Rabbaniyyim** statüsü ve iş yapma lisans belgesinin elde edilme şartları, İsrail Devlet Kanunu tarafından belirlenmiştir.[171] Bu kanun ise, açıkça kadınları dışlamıyordu. Bununla beraber, **To'en Rabbani** lisans belgesine sahip olmak için gerekli şartların arasında **Yeshivah'd**a en az dört yıl eğitim alma zorunluluğu bulunuyordu. Tabii ki kadınlar, bu şartı yerine getiremiyorlardı. Çünkü Yeshivot'ların kapıları

[171] Taqqanaot ha-dat ha-Yehudiyyim (nosah meshullav), 5731=1971

onlara kapalı idi. 1987'de, **Râanana** kökenli Ortodoks bir kadın olan **Ruth-Margaret Nayger**, get (Yahudi boşanma akti) bekleyen kadınlara yardım arzusu ile, To'enet Rabbanit lisans belgesi elde etmek için istekte bulunmuştu. O, bütün vasıfları, yetenekleri elde etmesine ve Yahudi etüdünde bir üniversite diplomasına sahip olmasına rağmen, isteği reddedilmişti. Birçok cephede sürdürülen uzun bir politik ve hukuk savaşının sonunda, küçük devrimler ortaya çıkacaktır. Önce, eğitim alanında **Misdreshet Lindenbaum** bünyesinde, Kudüs'ün kızları için çok sayıdaki Yeshivot'lardan biri kurulmuştur. Yine, ilk defa kadınların **to'enet rabbanit** lisans belgesi almaları amacıyla yeni bir etüd merkezine otuz kadın kaydolmuş, ancak on dokuzu bu uzun eğitimi takip edebilmiş[172] fakat, sadece dokuz kadın, hahamlık imtihanlarına girmiştir. Bu kadınlar, sınavları başarı ile geçmişler, fakat lisans belgesini bir başka savaş sonunda alabilmişlerdir. Bu savaş, **to'anim rabbaniyyim'le** ilgili kanunun değiştirilmesini hedef alan bir savaştı. 1991 de bu oldu. Buna göre, adaylardan bir Yeshivah bitirmek istenmiyordu. Fakat, İsrail Devleti Hahambaşılık Mahkemesi tarafından denkliği kabul edilen bir eğitim düzeyi isteniyordu.[173]

O zaman, **Midreshet Lindenbaum** etüd merkezinin tanınması için savaş başladı. 1994'de, İsrail Devleti yüksek mahkemesi önünde başlayan yeni bir savaş sonunda, **Midrashah'ın**, Hahambaşılık karşısında davayı kazanması ile sona erdi. Bu yıldan sonra İsrail Devleti Sefarad Hahambaşısı olan **Rishon le-Tzion, Bakshi Doran**, tarihin ilk dokuz **to'anat rabbaniyotlarının** lisans belgelerini imzaladı.

---

[172] Zamanla Madam Nayger bu projesinden vazgeçmiştir.
[173] Tiqqun taqqanat ha to'anim ha-rabbaniyyim, 18 Temmuz 1991.

2001 yılında İsrail Devleti'nde yüzlerce to'anim rabbaniyim in arasında üçte biri kadındı. Bununla beraber, 1995'den itibaren, Rabbinik mahkemelerde kadınların yer almaları azalmıştır. Tabii ki, **to'anot rabbaniyot'larda** azalmıştır. Bu azalmanın sebebi, aile işlerine bakmakla yetkili sivil mahkemelerin kurulmasıdır: Bu mahkemeler, boşanma, nafaka, çocukların bakımı gibi konulara bakıyordu. Sadece, boşanma akti **(get)** ne bakmıyordu. Bunu, münhasıran, rabbinik mahkemeler verebiliyordu. Bugün boşanmada ısrar eden çiftler, rabbinik mahkemelerden çok, bir avukatın bulunması zorunluluğu olan sivil mahkemeleri tercih etmektedirler. (Çünkü rabbinik mahkemelerde avukat bulunmamaktadır.)

Rabbinik mahkemelerde to'anot rabbaniyot'ların varlığı, İsrail'de Ortodoks cemaatlerde kadınlara tahsis edilen öğretimin manzarasını önemli şekilde değiştirmiştir. Bu durum, belli ölçüde kadınların statüsünün değişmesine katkı sağlamış ve halakhah konusunda kadınların eğitim seviyesinin düzelmesini temin etmiştir. Buluğ çağındaki kızların eğitimleri konusunda engellere rağmen; tedrici şekilde bugün birçok kadın aile hukuku alanında **Yeshivot'la**rdan mezun olan erkeklerle gururla yarışabilmektedirler. Buna karşılık, kadınlar, eğitim seviyeleri ile genel olarak erkekleri geçmekteler, ve üniversite diplomasına sahip olmaktalar (sadece to'anim rabbaniyyim'de erkekler öndedir). Halakhah'ın diğer sahalarında kadınlar, erkeklere nisbetle henüz geride bulunmaktadırlar. Ümit ediyorum ki birkaç yıl içinde[174] kadınlar, er-

[174] Yine, Admor de Belz Rabbinik mahkemesinin önünde, finans işindeki R. Yissakhar Roqeah'ın dosyasıru savunan bayan Tovah Even-Hen' olayını biliyoruz. Bununla beraber, İsrail Devleti Merkezi Rabbinat'ya (ha-Rabbanut ha-Rashit) bağlı olmayan bu bağımsız rabbinik mahkeme, bu bayandan, to'enet rabbanit ünvanını değil; **yo'etzet rabbanit, yani, "Rabbinik danışman" ünvanını kullanmasını talep etmiştir.**

kekleri bu konuda da yakalayacaklardır. Nihayet 2000 yılında, ilk defa, **Rachel Balmor** isimli bir kadın, İsrail Devleti Rabbinik mahkemelerindeki bir göreve resmen atanmıştır. O'na, **get** (boşanma akti elde etme) le ilgili zor dosyaları inceleme görevi verilmiştir: Bu görev, idari bir görev olmayıp; Halakhah konusunda bilgili olmayı gerektiren bir görevdir.

C.4. Haham Başıların Seçmenleri İçinde Kadınlar

İsrail kanunlarına göre (**hoq ha-rabbanut ha-rashit**=5740= 1980), İsrail Devletindeki **Sefarad ve Ashkénazi** haham başıları, seksen haham ve yetmiş halk temsilcisi tarafından seçilmektedirler. Birkaç yıldan beri, şüphesiz uzun bir savaştan sonra, kadınlar da bu seçmen bünyesinin bir parçası oldular.

C.5. Kadınların Halakhah Hukukçusu Olmaları (Yahudi Şeriatı Karar Vericileri Olmaları)

Yahudi geleneğinde her bilgin şahıs, halakhah konusunda büyük yeteneklere sahipse, halahiq kararlar alabilir. (Daha sonra kadınlarında erkekler gibi, iktidar, otorite ve meşruiyeti sorgulanacaktır). Buna göre, gerekli bilgi ve yeteneğe sahip olan bir kadın, halahiq kararlar alabilir. Bu konuda geçmişte de birkaç örneğe sahip bulunuyoruz:

Rabenu Tam (XII. Asır)'ın eşi **Myriam**, R. Yehoshua'nın kızı **Tzetril-Tzviyah** ve diğerleri gibi...

Bugün kadınların **Poseqot Halakhah** olmaları problemi, çok keskin şekilde sorgulanmaktadır. Ben inanıyorum ki gelecek yıllarda, bu alanda kadınların da gerekli olduğunu göreceğiz. Aslında bu konu yeni bir konu değildir: Orta çağ

Tosafist'lerin yanında ve XVIII. Yüzyılda R. Hayyim Yoseph David Azulai (Hida)nın yanında kadınlar bulunmaktadır. David Azulai' bilgin bir kadının ('ishah hakhamah) bir halakhah kararı verebileceği kanaatindedir. (Birkat Yosef, H.M. 7,12). Daha yakınlarda, İsrail'de Hida'ya dayanarak haham **Shelomo Aviner**, bu konu üzerinde şunları söylemiştir: **"Halakhah kararı vermek için gerekli olan şart, halakhah'ı bilmek ve üstadlarından bir yetki elde etmekten ibarettir. Sonuç olarak, bir kadın halakhah'ı bilirse, yeni bir halakhah hükmü verebilir."**[175]

1997'de, Kudüs'te **Midreshet Nishmat**, kadınları bu özel alanda eğitmek için yeni bir eğitim merkezi açmıştır. Sonuç olarak, kadınların **posegot halakhah** olarak değil, **Yo'atzot halakhah** olarak kullanılmaları yerleşmeye başlamıştır. Ben burada, erkeklerle-kadınlar arasındaki bu ayırımın, müşterek bir kelime yararına kaybolacağını ümit ediyorum: (erkek hukukçu poseq, kadın hukukçu poseqet) Bu fonksiyonu, haham fonksiyonu ile karıştırmamak gerekir: Haham ünvanı için poseq olmak gerekli değildir. Bilakis, bir hahamın, poseq olması gerekmez. Üzülerek beyan ediyorum ki, bu inceleme hudutları içinde, aradaki farkları açıklamam mümkün değildir.

C.6. Kadınlar ve Kashrut Denetimi

1999'da ilk defa, İsrail basınından bir kadının **Mashginat Kashrut** olarak **(Kashrut denetçisi)** çalışmasına izin verildiğini öğreniyoruz. (**Fransa'da bu görev shomer** olarak belirtilmektedir.) İsrail'de bu izin, İsrail Devletinin kuzey sınırındaki **Qiryat Shemonah** bölgesi hahamlığı tarafından veril-

[175] Cf. Mar'ot no: 5 (Mayıs-Hairan 1997), p. 18

miştir. Strasbourg bölgesinde böyle bir görevi bir kadın yirmi yıl önce üstlenmişti.[176]

Yukarıda söylediğimiz gibi, kadınların bu tip görevleri yapmalarını engelleyen hiçbir yasak yoktur. Haham Mosheh Feinstein, iki responsa'da buna izin vermiş ve bu görev bir otorite görevi veya bir atanma (minnuy)[177] konusu olduğunda, güçlükleri izaleye imkan veren bazı çözümler önermiştir.

C.7. Kadınlara Verilen Diğer Görevler

Halakhah'a uygun olarak kadınlara verilen diğer birçok görevler, münhasıran erkekler tarafından işgal edilmişlerdir. İşte, bu konuda birkaç misal:

1. Mohelet (Péritomiste)

Kadınlar sünnet yapabilirler[178] ve péritomiste[179] görevi icra edebilirler. Kadınlar bu konudaki tekniği ve bu problemle ilgili halakhotu, erkekler gibi öğrenebilirler. Kadın doktorlar için bu iş çok kolay ve basit olacaktır. Bugün Fransa'da mohalim olarak sünnet yapmakta olan Yahudi doktorların sayısı gittikçe artmaktadır.

---

[176] Bu bilgi madam Francoise Atlan'dan alınmıştır. Ancak o, kurumun ismini hatırlamamaktadır.

[177] İggerot Mosheh, 10 part. 11. 44-45

[178] Yad. Hilkhot Milah II, 1

[179] Musa'nın eşi olarak **Zéphora**, oğlunu sünnet etmiştir. (çıkış: 4/25) Flavius Josephe ve Talmud kaynakları **peritomiste** kadınlar örneğini zikretmektedirler. Cf. L. VANA, la place des Femmes dans l'espace public aux prémiers siecles de n.é: Etude de quelques metiers fe'minins (yayınlanacak); L. VANA, "Les Femmes dans l'espace public: Regard sur la société juive á l'epoque héllenistique et romaine" dans Gender, Religion and Human Rights, (K.E. Borressen et S. Gabibbo) Rome, Herder Editrice, 2006, p. 199-223

2. Shohetet

Üstadından icazet alan[180] ve **shehitah** kurallarını ve tekniğine hakim olan her erkek ve kadın, hayvanları kesmekle **(shehitah)** yükümlüdür.

3. Dayyanit (Yargıç)

Kutsal kitap ve Talmut metinlerinde bu konuda hiçbir yasak[181] olmamasına rağmen, bazı poseqim (şeriat hukukçuları) ler, sefer ha-Hinnukh, No=74-75 (XIII. asır) gibi, bu görevi kadınlara yasaklamışlardır. Minhat Hinnukh gibi (XIX. asır) diğer bazıları ise; diney mamonot gibi (parasal işler için) işler için kadınlara izin vermişlerdir. R. Hayyim Yoseph David Azulai (XVIII. asır) ise, şayet halk, kadının otoritesini (qabbalah) kabul etmişlerse, kadınlara bu izni vermektedir. Günümüzde çok sayıda haham **qabbalah**'a dayanarak, kadınların **dayyan** (yargıçlık) görevine atanması eğilimini göstermişlerdir. Bunların arasında Tel Aviv-Yafo hahambaşısı **Hayyim David Ha-Levi'yi** ve Ramat-Gan şehrinin haham başısı **Ya'aqov Ariel'i** sayabiliriz. Her ikisi de bu problem üzerindeki kanaatlerini karşılıklı olarak 1989'da ve 2002'de bildirmişlerdir. To'anot rabbaniyot ve kadınlar için Yeshivot'ların seviyesi konusunda gelişme olsa da, yakın bir gelecekte, bir kadının, İsrail devletinin hahamlık mahkemelerine, bir **dayyanit** (yargıç) olarak atanması mümkün görünmemektedir.

---

[180] Yad, Hikhot Shehitah, 4,4; sh. A, Y. D. 1; Shut Rabbi Meir (Maharam) de Rottenbourg, 193

[181] M. Sanhedrin 4,2: TB Sanhedrin 32a; M Hullin 1,1; TB Sanhedrin 36b ve Niddah 49b ve passim

Sonuç

Şimdi yazımın başında sorulan sorulara cevap verebiliriz:

1. Dini görevlerde kadınların olmayışı, kadın topluluğunun ilgisinin olmadığına bağlı değildir.

2. Bu durum, kadınları erkeklerden aşağı gören veya daha az psikolojik ihtiyaçlara sahip olduğunu kabul eden Yahudi şeriatına da bağlı değildir.

3. Bu durum, iktidara, politikaya, dini hayata, sosyal hayata veya diğer şeylere kadınlarla birlikte iştirak eden erkeklerin sürekli artan korkularına bağlıdır. Bu durumda Yahudi Ortodoks toplumunun dini alanda ifade edilen sosyolojik bir problemi ile karşı karşıya bulunuyoruz.

Artık, kadınların dini görevlerde olmadığını değil, erkeklerden daha kenarda olduklarını konuşmamız gerekir. Aslında bu problem, bütün insanlığın müşterek problemidir. Bu konuda Yahudilikle ilgili bütün gelişmeler, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi Amerika'da ve İsrail'de çok iyi bir süreçten geçiyor. Belki bu yavaş oluyor ama anlamlı. (İsrail'deki Amerikan kökenli kadınlar sayesinde) Burada belirtmek gerekir ki, birkaç istisna hariç, Fransa'da veya Avrupa'da hiçbir Ortodoks kadın hareketi görülmemiştir. Yahudi toplumunda kadının statüsü, Yahudi olmayan toplumlara nazaran geri plandadır. Çünkü Yahudi toplumunda ne yazık ki erkek-kadın eşitliği gerçek olmaktan uzaktır.

Buradan, Fransa'daki ve Avrupa'daki kadınları harekete geçmeye davet ediyorum. Amerikalı ve İsrailli kadınların tecrübesi, değişimin mümkün olduğunu ispat etmiştir. Kadınların statülerinin değişimini hedef alan girişimi ciddiye

almak gerekir ki başarılı olsun. Bu başarı, bazen uzun savaşların sonunda elde edilir. Hedeflere daima farklı yollarla ulaşılır:

1. Ciddi Halakhah çalışması yaparak ve o çalışmayı Yahudiliğin prensiplerine uydurmak.

2. Halakhah'a uygun bir zeminde bunu ortaya koymak. (Kadınlarla ilgili istekleri, tezahurat ve başka şekillerle sınırlandırmamak) Dini görevlerde kadınların bulunmasını yasaklayan hiçbir **Halahiq** yasak yoktur. Kadınlara, aşağıdaki Yahudi hayatının bütün alanları ile ilgilenmek ve oralara yatırım yapmak düşmektedir: **Shehitah** (hayvan kesmek)i **Milah** (sünnet yapmak) **Kashrut** denetimi yapmak (Kasher gibi).

3. Bugün kadınların eğitimini ele alırken, ne Fransa'da ne de Avrupa'da ne kalite ne de kantite olarak, kadınlara tahsis edilmiş eğitim kurlarının olmadığını belirtmem gerekir. Bu, çok önemli bir problemdir. Buna karşılık, muhteva bazı alanlarla sınırlıdır. Meselâ, **kashrut, shabbat** ve **bayramlar**. Bu durum da, kızlara ve kadınlara yönelik eğitim programlarının muhtevasına dikkat etmek fevkâlade aciliyet istemektedir. Bu alanda dikey ve yatay olmak üzere çift aksiyon gerekmektedir. **Dikey olarak, önce, Yahudi okullarındaki kızları dışlayan Mishnah, Talmud ve Halakhiq eğitimine son vermek gerekir**. Bu konuda **qodesh** denilen programların değiştirilmesi zaruridir. (Yahudi eğitimi). Bu programlar, diğer programlar gibi (matematik, tarih, edebiyat v.s.) erkek ve kız çocuklarına aynı şekilde uygulanmalıdır. Tabii ki sınıflar da karışık olmalıdır. Burada, Yahudi okulları müdürlerine, öğretmenlerine ve özellikle ebeveynlere kızları ayıran **qodesh** programlarının muhtevalarına dikkat etmeye çağırıyo-

rum. **Yatay olarak, Yahudi kadınları için yüksek seviyede öğretim merkezleri oluşturmak gerekir. Buradaki öğretim programı Yeshivot daki erkeklerin programından ayrı olmamalıdır.**[182]

4. Sonuç olarak, erkekleri bu davaya yönlendirmek gerekir. Çünkü, Yahudi kadınlarının statüsü, münhasıran kadınların problemi değil; aynı şekilde ve önce erkeklerin problemidir. Bunun için bu problem, bütün toplumu ilgilendirmektedir.

[182] Bu yazının sonucunda, Talmud okumak isteyen çok sayıda kadınla temas kurdum. 2004 yılında Sophie Nizard'ın dinamizmi sayesinde bir toplantı yapıldı. Bu toplantı, 2004 yılı Eylülünde başlayan bir etüd grubunun oluşumunu sağladı. 2004/2005 üniversite öğretim yılında bu guruba Babil talmudunun **Qiddushin** bölümünü okuttum. Ayrıca, Yahudi aile hukukunun temel yönlerini ve özellikle kadın hakkında, Yahudi hukuku terimlerinden hareketle, **PARA**, (kesef), **YAZILI DOKÜMAN** (Shetar), **SEKSÜEL** (Bi'ah) yönden olmak üzere üç yönden bilgi verdim. Bu üç terim, yüzyıllar boyunca, evlenme merasimi adı altında toplanmıştır.

III. BÖLÜM

HELENİSTİK VE ROMA DÖNEMİNDE YAHUDİLERDE NİŞANLANMA VE EVLENME: HALAKHAH (ŞERİAT) VE ADETLER

Liliane Vana,

"Fiançailles et mariage à l'époque hellénistique et romaine : halakhah (lois) et coutumes", in

Entre héritage et devenir, La Construction de la famille juive, Études offertes à Joseph Mélèze-Modrzejewski,

Sous la direction de P. Hidiroglou,

Publications de la Sorbonne, Paris 2003,

pp. 51-95.

III. BÖLÜM

HELENİSTİK VE ROMA DÖNEMİNDE YAHUDİLERDE NİŞANLANMA VE EVLENME: HALAKHAH (ŞERİAT) VE ADETLER[183]

Evlenme ile ilgili yasama, Yahudi toplumunun en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Bu konu, Mişna'da önemli bir yer işgal etmektedir. Orada altıncı Tannaitik derleme olan **Nashim,** bu konuya tahsis edilmiştir. Rabbinik kaynaklar arasında birçok safha, evlenme ve nişanlanma süreci içinde görünmektedir. Bu safhalar, Talmud dönemi literatüründe ve orta çağ tefsirlerinde de tartışma konusu yapılmıştır. Ancak son iki yüz yıl içinde yeni Epigraphique kaynakların[184] ortaya çıkması ile bu tartışma, bilim adamlarının yorumuna dahil edilmiştir..

Genel olarak evlenme, iki ayrı zamanda kutlanıyordu: Önce, **kutsama** (qiddoushim) yapılıyordu. Bu, nişanlanmanın başlangıcını ('erousin) belirtiyordu. İkinci zaman diliminde **Nissou'in**[185] kutlaması yapılıyordu. Bu, evlenen kadı-

---

[183] Bu yazı, Entre héritage et devenir la Construction de la Famille Juive, Publication de la Sorbonne, Paris, 2003, s. 51-95'den tercüme edilmiştir.

[184] Çok sayıda doküman ve hatta Babata ve Levi kızı Sallomé Komais'in şahsi arşivleri, Ölüdeniz kenarında Yahuda çölünde bulunmuştur. Bak: H. M. Cotton ve A. Yardeni éd. Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts From Nahal Hever and other site, Oxford, Clarendon pres, 1997; H. M. Cotton, The Archive of Salome Komaise, daughter of Levi: Another Archive From the "Cave of Letters", Zeitschrift für Papyrologie Und Epigraphik (dorénavant ZPE), 1995, p. 171-208. diğerleri, M.Ö. V. yüzyıl tarihini taşımaktadır. Bu da Elephantine'de bulunmuş ve A. COWLEY tarafından, **Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford, 1923** ismi ile yayunlanmıştır.

[185] A. S. Hershberg'e göre evlenme üç etapta gerçekleşmektedir: **1. Shiddoukhin**,Evlilikle ilgili bir aracı tarafından nişanlanmanın takdimi. **2. 'erousin:** Nişanlanma. **3. Nissou'in:** Evlenme. Bak. "The Betrothal and Nuptial Prac-

nın kocasının evine vardığında yapılıyordu.[186] **Nissou'in** (evlenme) esnasında koca, nişanlısını **houppah**[187]ın altına sokuyordu. Bu, nişanlının, koca'nın evine girişini hatırlatan sembolik bir yapı idi.[188] Genelde Mişna döneminde **houppah**'da, yedi gün düğünle ilgili festival yapılıyordu. Bu âdetler, ikinci mabedin sonu ile tarihlenen **Ketoubbot**'da da doğrulanmaktadır.[189] Daha sonra, **Gueonim**[190] döneminde, **'erousin** ve **Nissou'in** merasimi bir arada toplanılarak yapılan bir merasim olmuştur.

Bizim araştırmamız, Helenistik ve Roma döneminin Yahudi dünyasında evlenme ile ilgili prosedürün farklılığı üzerine dayanacaktır. Böylece, bu yasama'nın tarihini çizmeye teşebbüs edeceğiz. Yani, farklı işlemler, merasimler, âyinler ve yasal prosedürlerin tarihini ortaya koyacağız. İşte bunlarla bir erkekle bir kadın, evlilikle ilgili bir ilişki kuruyorlar.

---

tices in the Talmud Period", Ha-atid, 1923, p. 75-102 (hb). Fakat bu gün bu tez, terk edilmiştir. Ancak Helenistik ve Roma döneminde vardı.

186 A. Büchler, "The Induction of the Bride and the Bridegroom into the houppah in the first and the second centuries in palastine" şu kitabın içinde: **Livre d'hommage à la mémoire de Samuel Poznanski,** Varsovie, 1927, p. 83-97.

187 Bak: T B Yevamot 89b; T J Sotah 9, 24c; Psiqta de-Rav Kahana, 22. Daha sonra **houppah** terimi, düğün gölgeliğini belirtecektir. Yani, bir nevi dört direk üzerine kurulan dekorativ bina'dır. Bu gölgelik şeklindeki yapı, kadının gireceği evi sembolize etmektedir. (Bak: M. Isserles XVI. Siécle). Kuvvetle muhtemeldir ki **houppah, Tallith'in** Mişna döneminde aldığı yeni şekildir. Günümüzde **Tallith,** ibadet şal'ını belirtmektedir. Fakat Mişna'da, bir elbiseyi belirtir. (Bak: M Baba Metsi'a 1, 1 passim). Burada, koca'ya ait bir elbisenin, kadına sahip olmayı **(qinyan)** muşahhas olarak belirtmesi için kadının başına örtülmesi âdetini görüyoruz. Bu âdet, **perisat ha-tallith kederekh qinyan** ifadesiyle tanınmaktadır. (Bak. M peah 4, 3). Evlenme merasiminde bugün, damada ait bir dua şalı kullanılmaktadır. Fakat bu, evliliği muşahhaslaştırmak için değil; düğün gölgeliğinin yerini belirtmek için kullanılmaktadır.

188 **houppah** problemi için bak: P. Hıdıroğlou, La chambre à coucher dans les societe juives, dans Rêves d'Alcôves. La chambre au cours des siécles, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1995, p. 138-151.

189 Bak: M Yevamot 5, 4; T Ketoubbot 4, 9.

190 **Gueonim:** Talmud Akademileri dönemi.

Böylece, onların özelliklerini ve gelişimlerini, örf ve âdetlerin değişimlerini ve Halakhique (hukuki) metinler olan Mişna, Tosefta, Talmud ve diğer Antikite'nin farklı epigrafik kaynakları tarafından dahil edilen merasimleri incelemeye çalışacağız. Bizim araştırmamız, iki kutup üzerinde yönlenecektir: **Birisi, tarihi perspektif, diğeri hukuki perspektif**. Bununla beraber, **Lévirat** konusu bu incelemenin dışında kalacaktır.

Bu durumda bu değişimlerin nedenleri ve evlilik statüsü üzerindeki evlilikle ilgili hukuki tesirler, mirasın intikali, monogami ve poligami konuları incelenecektir. Nihayet bu değişimlerin, Roma ve Helenistik dönemde Yahudi toplumunda genel tarzda kadının statüsü üzerindeki etkileri sorgulanacaktır.

1. Kutsama ve Nişanlanma

Bir erkekle bir kadını evlilikle ilgili ilk bağlayan işlem, evlenme ile veya nişanlanma ile ilgili vaad işlemidir. Fakat birinci asrın Yahudi kaynaklarında sözü edilen nişanlanma problemlerinin, ortaçağdan günümüze kadar bilinenlerle çok az müşterek yanları vardır. Onlar **kutsamaları** (qiddoushin) **Nissou'in** (evlenme)den ayırmaktadırlar. **Kutsamalar** (qiddoushin)[191] bir erkekle bir kadını, evlilik bağları ile birleştiren ilk yasal işlemi teşkil etmektedir. Bu vesile ile erkek, nişanlısına şu cümlelerle hitap ediyordu: **"Sen, bana Musa'nın ve Yahudilerin[192] şeriatına göre kutsallaştırıldın."[193]**

Ketoubbah'da zikredilen **bu cümle,** (evlilik akdi), **Pers, Roma** veya **Helenistik** hakimiyeti altında Diaspora'da özel-

---

[191] Bununla beraber bunun bir sakrament olmadığını belirtelim.

[192] T J Yevamot 15, 3, 14; Ketoubot 4, 8, 28 d.

[193] İskenderiyye Yahudilerinde böyle bir adet vardı. Bak. T Ketoubbot 4, 9 éd. Zuckermandel, p. 265. Bu âdet günümüzde **Ketoubbot**'da muhafaza edilmiştir.

likle diğer etnik gruplar arasında yaşayan Yahudiler için özel bir öneme haiz olmuştur.[194] Genel bir tarzda, çiftler etnik kökenli veya farklı ülkelerden oldukları zaman, taraflar arasında dava söz konusu olduğunda, hakimin hüküm vereceği kanunun belirtilmesi zorunlu idi. Bu durumda Yahudi muhit'e de gidilebiliyordu. **M. Ö. 218 yılında Mısır'da Yahudi bir kadın, kocasına karşı bir şikayette bulunmuştu.** Bu şikayet, günlük hayatta bu açıdan önemli bir belgedir. Şikayetinde bu kadın, kocası olan **Jonathan**'ın **"Yahudilerin şeriatına göre"** kendisini eş olarak almayı kabul ettiğini **(kata ton nomon politikon ton loudaion echein me gynaika=CPI 128)** bildirmektedir. Fakat Mehozah'ın **Salomé-Komais Ketoubbah**'sında Bar Kosebah döneminde Grek dokümanları arasında bulunan[195] (132-135) belge yukarıda sözü edilen **Ketoubbah**'ın Grek âdetlerine uygun olarak **(nomo elleniko)** eş olan kadını temsil eden bir Epitropos huzurunda kaleme alındığını belirtmektedir. Bu uygulama Roma ve Grek hukuk sisteminde vardır.[196]

Qinyan akti ile bu sözlere refakat eden erkek, evleneceği kadına yasal bir bağla bağlanıyordu. **Qiddoushin** söylenir söylenmez evlilik ilişkisi, erkekle kadın arasında tesis edilmiş olmakta ve onların statüleri değişmektedir: Halakhique noktai nazardan onlar, karı-koca haline geliyorlardı. **Qid-**

---

[194] İki hukuk altında yaşayan Yahudilerle ilgili olarak bak. A. Rouselle, "Vivre sous deux droits: la pratique familiale pdy-juridique des citoyens romains juifs" Annales ESC, 4, 1990, p. 839-859.

[195] Ölü Deniz sahilinde keşfedilen arşivlere göre, isyan şefinin ismini yazmak uygun olacaktır. Bak: P. Benoit, J. T. Mılık, R. De Vaux, **Les Grottes de Muraba'at, Discoveries in the Judaean Desert 2, Oxford, Clarendon Pres, 1961.** Buna göre Bar Kokhba lakap olacaktır. Bak. L. Vana, Histoire et historiographie chez les pères de l'Eglise et les sages du Talmud, **Revue des Etudes Juives (REJ), 161, 2002, p. 393-418.**

[196] R. Taubenschalg, The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the papyri, New York, Herald Square, 1944, p. 123-126.

doushin olayı, evliliğin ilk resmi ve formel akdini oluşturmaktadır. Böylece nişanlanma **('erousin)** denilen dönem başlamış oluyordu.

Qiddoushin'lerden sonra, eş olan nişanlı kadın, bir başka erkekle evlilik bağı kurmasında artık hür değildir. Ancak, **qiddoushin** denilen akt, yasal bir prosedürle bozulduğu zaman, yani boşanma akti ile bozulduğunda, bir başkası ile evlenebilir. Bu olmadığı takdirde hiçbir erkek o kadınla evlenemez ve onunla cinsel ilişkiye giremez. Bu durumdaki erkek veya kadın bu kanunları ihlal ederlerse, onların ilişkileri zina olarak telakki edilecektir. Sonuç olarak bu beraberlikten doğan çocukların statüleri **mamzer** olacak ve nişanlı kadın hiçbir zaman nişanlısı ile artık evlenemeyecektir.[197]

Erkeğe gelince, sahip olduğu evlenme bağı ona, nişanlısının yakın akrabaları ile evlenmeyi yasaklamaktadır. Bu, Levitik 18 emirlerine uygun olarak ve ondan çıkan Talmudique yasalara göre olmaktadır. Buna karşılık böyle bir erkek, diğer kadınlarla evlenebilir. Çünkü **Torah**, poligamiyi yasaklamamaktadır.[198]

Nişanlı eşe tevdi edilen yeni statü ve **qiddoushin**'ler, her birinin baba evinde yaşamasına imkan verir. [199] Daha sonra **Nissou'in** (evlenme) icra edilir. Artık genç kız baba evini terk ederek, eşinin evinde yaşamaya başlar. Bu durumda **qiddoushin**'ler (kutsama) en önemli aşamayı oluştururken, **Nissou'in,** çiftlerin birlikte yaşamasının başlangıcını belirtmektedir.

---

[197] Bir defa nişanlı veya eş olan kadın, nişanlısı veya kocası dışında bir başka erkekle seksüel ilişkiye girdiğinde artık, nişanlısı veya eşiyle evliliği devam ettiremez.

[198] Bu konu için ilerideki bölümlere bak.

[199] Bak: M Pesahim 3, 7; Koetoubbot 5, 2.

'erousin'ler dönemi oldukça uzun olabilir.[200]

1. Bakire'ye on iki ay verilir.
2. Hem erkeğe hem de kadına aynı süre verilir.
3. Dul'a otuz gün verilir.[201]

Burada Mishnah, **qiddoushin**'lerle **nissou**'in arasını ayıran minumum zaman aralığını şöyle tespit etmektedir: **Bir bakire için on iki aydan yıllarca seneye varan bir süreç.** Bu süre zarfında, evlilik hazırlıklarına girişilir. Ancak evlenecek dul için bunun az önemi vardır. Çünkü dul, birinci evliliğinde belli sayıda işlere sahip olmuştur.

Qiddoushin vesilesi ile erkek, nişanlı kızın babasına şöyle der: **Kızın karım olacak, ben de onun kocası."** Bu formül,[202] farklı eski kaynaklarda görülmekte ve özellikle **Tabit** kitabında, ayrıca **Eléphantine**'de milâdi beşinci asırda bulunan Aramî evlenme kontratlarında bulunmaktadır.[203]

Bir **barayta**[204] **qiddoushin**'in farklı formülleri olduğunu bize bildirmektedir. Erkek nişanlı, bu formüllerle nişanlısına şöyle hitap eder: **"Sen bana kutsalsın"** veya **"Sen bana nişanlısın"** veya **"Sen benim için eşsin."**[205] Şüphesiz bu âdet-

---

[200] Nişanlı kadın, eş sayılsa da, evli bir kadının **(be'oulat ba'al)** hukuki statüsünün benzerini gösterse de, yine de arada bazı farklılıklar vardır. Bak: Tesniye: 20, 7; 22, 22-29; Sayılar: 30, 7; 30, 11 ve devamı. Görüldüğü gibi benzerlikler ve farklılıklar Tora kökenlidir. Bunlar, bu alanda yeni prensipler konmaya teşebbüs edildiğinde, hukukçuların kararlarına müdahil olmaktadırlar. İki kurum için bk: Z. W. Falk, "Betrothal and Marriage", dans ıntroduction to jewish Law of the Second Commonwealth, vol 2. Jerusalem-Leyde, Brill, 1978, P. 280-290.

[201] M. Ketoubbot, 5, 2.

[202] Boşanma formülü, zıt iki akti ifade eder. Bak. Hoşe, 2, 4.

[203] R. Yaron, "Aramaic Marriage Contracts From Elephantine", JSS, 3, 1958, p.1-39.

[204] T B Qiddoushin, 5b.

[205] **"hawe li le-'intu"** Yahudilikte evlilik merasimlerinde devamlı şekilde kullanılan en eski formüllerden birini teşkil etmektedir. Bak. A. M. Mann, Who Said It First the Antiquity of "Be Thou My Wife", WCJS, 9c, 1986, p. 39-45.

ler, farklı durumlara uygun düşmektedir. Bir durum da, erkek nişanlı, genç kızın babasına hitap eder. Çünkü kız, küçük olabilir. Bu durumda kız için **qiddoushin**'i sadece babası kabul etmeye ehliyetlidir. Diğer bir durumda yani, erkek nişanlının kıza hitap ettiği durumda kızın yetişkin olduğu, **qiddoushin**'leri kabul edebileceği durumda olduğu görülür.

Aynı **barayta**'da iki başka formül daha zikredilmektedir. Bu formüllerde nişanlı kız, erkek nişanlıya şöyle diyerek hitap eder: **"Ben sana nişanlıyım"** veya **"Ben senin için bir eşim."**[206] Bu iki formülün sadece akademik bir vak'a mı, yaşayan bir uygulama mı veya mahalli âdetler mi olduğunu bilmek zordur. Bu dosyayı, Elephantine Yahudi Cemaatinden gelen evlilik kontratı ile doldurmak mümkündür, (fakat o çok zayıf). O, **Mibtahyah**'ın kocası **Eshor**'u reddetme ihtimalini hatırlatmaktadır.[207] Bu şaşırtıcı madde bize yeni bir yön ve genel bir tarzda kadının ve eşin hukuku ile ilgili bilinmeyen bir şeyi göstermektedir. Şayet kadın, kocasını reddetme gücüne sahipse, evlenme talebinde bulunma hakkına da sahip olacaktır. Yukarıda zikredilen **barayta**'da teorik olmayacak ve dokümanlarımızın içinde münferit kalmayacaktır.

Erkek nişanlının beyanı Tannaitik Halakhah tarafından yasal bir değer olarak kabul edilmiş ve sonuç itibarı ile **qiddoushin**'ler de yasal olarak kabul görmüşlerdir. Nişanlı kı-

---

[206] T B **Qiddoushin 5b.** burada, Mısır'dan dönüş yolunda Tsippora'nın, oğlunu sünneti sırasında söylediği aşağıdaki formülü de belirtelim: **"Gerçekten sen bana kan damadısın."Çıkış,4,25.** Burada, bu pasaj'a benim dikkatimi çeken Patricia Hidiroglou'na teşekkür ederim. Çünkü bu incelemede, bu değerli müşahedelerden yararlanmama imkan vermiş oldu.

[207] Tesniye, 21/1-4'ün aksine, Bu evlenme akti, evlenme aktini ihtiva ettiği kadar boşanmayı da ihtiva etmektedir. Bak: P. Grelot, **Documents Araméens d'Egypte, Paris, ed. du cerf, 1972, p. 192 ve devamı**

zın beyanı ise, her türlü hukuki değerden yoksundur. Bununla beraber, Tannaitik yasama'nın bir durumu değiştirmek için geldiğini tasarlayabiliriz: Burada nişanlı kızın taahhüdü de hukuki bir değere haizdir. Bu uygulamaların **Mişna** tarafından zikredilmesi ve onda ısrar edilmesi; erkek nişanlının tek taraflı akti için nişanlı kızın rızasının önemine işaret edilmesi, böyle bir hipotezi cesaretlendirmektedir. Şayet bu hipotez doğru ise bu, erkekle kadın arasındaki belli bir eşitliğin **qiddoushin** kurumu karşısında var olduğuna işaret edecektir. Bu eşitlik, bir dönemde ve makalemin aktüel durumunda belirtilmesi mümkün olmayan sebepler için kaybolacaktır.

Nihayet, **qiddoushin**'lere **qinyan** refakat ediyor ki o, evlenme geçerliliği için **sine qua non** (olmazsa olmaz) şartını teşkil etmektedir. Oysa, **halakhah**'a göre yalnızca erkek, (kadın olmadan) **qiddoushin** söz konusu olduğunda **qinyan**'ı icra edebilir. Kadın ise, onları kabul veya red hakkına sahiptir. Buna mukabil kadın, **qinyan**'ı **qiddoushin**'in şartları dışında icra edebilir: **Eşyaların kabulü, mobilyeler veya gayrimenkuller** gibi.

2. Qiddoushin Veya Evlenme İle İlişkili Kutlama

Qiddoushin'leri bir kutlama merasimi olarak kabul ederek, Yahudi hukukçuları, **qiddoushin**'lere refakat eden aldatıcı **qinyan** teriminin gerekli olacağını tahmin ederek, **qiddoushin**'lere kutsal bir boyut vermeyi temenni ettiler. Nişanlı kız olan kadını, erkek nişanlı, hiçbir zaman sahip olmadan takdis edecektir. Kadın ise, mabed için kutsal bir takdime gibi, takdis edilmiş olacaktır.

Qiddoushin terimi, (kutsallaştırma) İbranice **QDSH** kökünden gelmekte ve kutsal-kitap İbranicesinde ve Mişnaik literatürde, mabede (**heqdesh**) tahsis edilmiş kutsal eşyaları belirtmek için kullanılmıştır. Bir eşya **heqdesh** olunca o, mabede veya kutsal bir kullanmaya tahsis edilmektedir. Her halukarda başka bir yerde kullanılmayacaktır. Aynı şekilde, nişanlı bir kız **meqouddeshet** terimi ile yani, **"kutsallaştırılan"** kız, bununla bir erkeğe, ailevi bağla bağlanmıştır. Artık o, o erkeğe tahsis edilmiştir ki bu bağ, diğer erkeklerle bu tür ilişkiyi dışarıda bırakmaktadır. **Qiddoushin** teriminin, aile ilişkisi için kullanılmasının kaynağı karanlıktır. Muhtemelen bu terim, aynı şekilde arınma ayinlerine bağlanmıştır. Bu da **erousin** veya **nissou'in**'lerin bir parçasını teşkil ediyordu. Yetmişler tercümesi[208] **wa-yeqaddeshem** kelimesini; onlar, onları takdis ettiler diye tercüme etmektedir. **Eyub** 1/5'de **Katarizen autous** yani onlar, onları temizledi, denmektedir. Adeta metin, şöyle diyordu: **wa yetaher otam** (onları temizledi).[209] Aynı şekilde **qiddoushin**'le kocanın, karısına sağladığı dulluk geliri veya onun karşılığında mülkiyet veya **qinyan** sürecinde kullanılan eşyalar belirtilmektedir.[210]

Burada, **qinyan** (elde etme) olmadıktan sonra **qiddoushin**'in hiçbir değeri olmadığını da belirtmekte yarar vardır. **Qinyan**'da, sahiplenme aktinde geçerli şeriata göre eşya, para veya muadilleri belirtilmektedir.[211] Mişhnah döneminde,

---

[208] Z. Falk, Mariage et divroce. Amendements des Lois de la Famille dans le judaisme askénaze et dans le judaisme Français, Jerusalem, 1962, p. 37.

[209] Aynı şekilde **qiddoush Yadayım we-raglayim** (ellerin ve ayakların kutsallaştırılması) **rehitsah'ı** (temizlenme banyosu) da belirtmektedir. T B Zebahim 19b. de olduğu gibi

[210] M. Yevamot, 3, 8.

[211] A. Gulak, "le Contrat des Firançailles et les biens acquis verbalement selon les Lois du Talmud" Tarbiz, 3, 1993, p. 361-376.

evlenme konusunda **qinyan,** üç şekilde oluyordu: **para, yazılı kontrat veya cinsel ilişki...**

3. Qiddoushin ve Geciktirici Hükümler

Qiddoushin'ler, yazılı veya sözlü kontratta[212] geciktirici bir takım maddeler ihtiva edebilirler. Biz burada sadece birkaç örnek nakledeceğiz:

1. Erkek nişanlı, kız nişanlının yanında şöyle bir şart formüle edebilir: **"Şayet bir adam bir kadına şöyle derse: "Sen bana bugünden itibaren otuz gün kutsal olacaksın." Bu süre içinde bir başka adam kadını kendine kutsal yapmaya gelirse, kadın ikinciye kutsal olur."**[213]

Burada otuz gün için bir kadını kendine kutsal yapan bir adam söz konusudur. Fakat, kutsallaştırılanla vaad eden arasında geçen sürede, kadın bir başkasına kutsallaştırılmıştır. Birinci adam, **giddoushin** sürecine girmemiştir. Bu durumda kadın özgürdür ve seçeceği bir adamla evlenebilir. Bu durumda kadının birinci adamla evlilikle ilgili veya hukuken hiçbir bağı yoktur. Bunun için o, gerçekten onu kutsallaştıranın eşidir.

2. Erkek nişanlı, kadın nişanlının babasına şöyle derse:

"Ben sana iki yüz zouz vermem şartıyla o benim karım olacak."[214]

Görüldüğü gibi burada da evlilik, erkeğin vereceği tespit edilen miktarın verileceği zaman gerçekleşecektir. Şayet bu şarta saygılı davranılmazsa, **giddoushin**'ler geçersiz sayılır.

---

[212] Her iki halde de şahidin varlığı zaruridir.
[213] M Qiddoushin 3, 1
[214] M Qiddoushin 3, 2

Bu durumda kızın babası, kızını bir başka adama vaatte bulunabilir ve boşanma aktinin duyurulması gerekli olmaz. Ana şarta saygılı olunmazsa, **giddoushinler**'lerinde hiçbir hukuki değeri olmaz.[215]

3. Bazen, nişanlı kızın babası, **nissou'in** den önce, evlilik şartı olarak nişanlı erkeğe belli bir para vermeyi taahhüt edebilir. Halakhah'dan çıkan bu uygulama'nın tarihi, **ikinci mabed döneminin sonunun tarihini taşımaktadır.** O zaman bu uygulama yaygındı: **"Şayet bir adam, mustakbel damadına belli bir para vermeyi tahahhud eder de, bu arada iflas ederse; nişanlı kız, yaşlanıncaya kadar baba evinde kalması gerekirdi."**[216]

Burada küçük bir kız babası, **giddoushin**'leri kabul edip damadının karşısında taahhütlerine saygı göstermemesi söz konusudur. Bu durumda nişanlı erkek, **nissou'in** sürecini reddetme hakkına sahiptir. Kız ise, **'agounah** statüsünü üstlenmeye mahkumdur. Yani, evlenmiş bir kadın durumundadır, ancak, kocası yoktur. Böylece, ileride göreceğimiz gibi bu statü, münhasıran kadını cezalandıran ve son derece zararlı bir statüdür.

Mishnah'mıza göre böyle bir durumda bulunan nişanlı kız, kocası **nissou'in** sürecini reddettiği takdirde, kocasının

---

[215] A Gulak, evlilik akitleri yazısında, Mısırlı evlilik akitlerinde buna benzeyen eski geleneklerin bulunduğunu tespit etmiştir. M.Ö. 311-310 tarihini taşıyan ve Elephantine papirus'larda gelen bir evlilik akti, aynı tip bir şartı formüle etmektedir. Bak. **"L'evolution de certaines traditions anciennes dans la rédaction des actes de mariage" Tarbiz, 5, 1934, p. 384-385.** Burada zikrettiğimiz iki örnek, nişanlanma kontratlarına ilave edilen iki tip şarta uygun düşmektedir. Onlar, Roma Hukukundaki **condicio ve pactum adiectum** denilen şeye de uygun düşmektedir. Sonuç olarak, şartta saygı göstermemek, kontratın tamamının iptaline götürmektedir. Bak: **A. Gulak, "Symphonon dans les contrats de fiançailles selon le Talmud de jerusalem" ibid, p. 126-133**

[216] M Ketoubbot 13,5

evine gidemez. O, başka bir erkekle de evlenemez. Çünkü, mevcut evlilik, henüz geçerli değildir. Bu durumda o, **'agounah** haline asla buradan çıkamayacak şekilde mahkum edilmiştir. **(Ancak vaat edilen meblağ kızın babası tarafından erkeğe ödenirse çıkabilir).** Gerçekte, Halakhique görüş açısından **giddoushin'ler,** geçerlidir ve erkekle-kadın arasında aile bağları tesis edilmiştir.

Bu durumda **guet,** genç kızın **agounah**[217] halinde kalması için, zaruri görünmektedir. Başka bir ifade ile, nişanlı kızın babasının taahüdlerini yerine getirememe yetersizliği, erkek nişanlıyı **nissou'in** sürecindeki zorunluluklardan kurtarmaktadır. Ancak, **giddoushin'leri** yine de geçersiz kalmamaktadır. Hukukî açıdan genç nişanlı kız, daima evli kabul edilmiştir. Sadece **guet'**nin yayılması **(boşanma akti)** O'nu, evlilik bağlarından azad edebilir. Böylece, Talmud kaynaklarına göre, sadece kocanın boşanma aktini **(guet)** bozma yetkisi elinde bulunmaktadır. Bu durumdaki kadın, nişanlısının insafına kalmış ve bu hukûkî statu ile evlilik olmasa da ve bedenler ayrı da olsa, nişanlısı erkeğin istediği kadarına bağlı kalacaktır.[218]

İkinci mabedin sonunda, **Admon** isminde bir âlim, (miladi I. asrın ortalarında) kadın karşısındaki bu durumu haksız

---

[217] M Ketoubbot 1, 2; 5, 1; Guittin 8, 9

[218] Bununla beraber epigraphiques kaynaklar, Talmudik kaynaklardan çıkandan farklı bir tablo çizmektedirler. Bütün Yahudi cemaatleri için tek tip bir çözümün olmadığı görülmektedir. Bak: Les Etudes de M. A. Friedman "Termination of the Marriage Upon the wife's Request", proceedding of the American Academy 37, 1969, p. 29-55; Z. W. Falk, Dissolution du mariage á la demande de l'epouse, jerusalem, 1973; Y. Modrzejewski, "Les juifs et le droit hellenistique: Divorce et eğalité des epoux (CPjud. 144)" Rivista internationale di Dritto Romano e Antico, 12, 1961, p. 162-193; H. Cotton, "A Cancelled Marriage Contract From the Judaean Desert", journal of Roman studies (dorénovant JRS), 84, 1994, p. 64-86

bulmuş ve **halakhah** konusunda şöyle bir yenilik ilave etmiştir: **O, halakhah'ı korumak amacı ile bir formül geliştirmiştir.** Buna göre, böyle bir durumda bulunan nişanlı kız, bir mahkemede, eşi olacak nişanlısı erkeğe angaje olmadığını, babasının taahhütlerinin sonuçlarına katlanmaya layık olmadığını beyan edebilir.

Böylece O'nun, nişanlısı erkekten **nissou'in** prosedürünü isteme hakkı olacak veya bir boşanma akti kaleme alarak babası tarafından verilen taahhüdden kurtulma hakkını elde edecektir.[219]

Admon tarafından formüle edilen yeni **Halakhah,** nişanlı erkeği, iki çözümden birini seçmeye zorlamaktadır: Ya **nissou'in** sürecine girmeye veya nişanlı kıza vereceği boşanma aktini teslim etmeye... Bu halakhah, hayatı boyunca **'agounah** durumunda kalma riskinde olan kadını Koruma'da çok büyük bir avantaj sağlamaktadır. Çünkü **'agounah** da çıkışın yegâne yolu, nişanlı erkeğin kararına bağlıydı. **'agounah** durumundaki kadın ne evli bir kadın statüsünde idi (çünkü nişanlı erkek, evlilik bağları olmadığı halde onu terketmişti) ne de boşanmış kadın statüsündeydi **(çünkü ona guet teslim edilmemişti.)** ve ne de bir dul kadındı: **(Çünkü kocası durumundaki nişanlısı olan erkek hayatta idi).** Bu durumda o, asla evlenemeyecekti. Burada fevkalade zor bir durum söz konusuydu. Bu zor durumun çözümü, nişanlı erkeğin iyi veya kötü iradesine bağlıydı.

Admon tarafından teklif edilen Halakhah, Birinci asrın sonunda veya ikinci asrın başında kesin olarak kabul edilecek ve **Rabban Gamlıel** bu kuralı, bütün Yahudiliğe empoze edecektir.

---

[219] Bak. M Ketoubbot 13,5

4. Aracı İle Qiddoushin

Yeniden **qiddoushin** meselesine dönelim. **Halakhah** tarafından **qinyan** olarak yani bir kontrat olarak bizzat yapılması gereken **(Mitswat ha-gouf)** bir emir olarak değil de, bir kontrat olarak telâkki edilmiştir. Bu bakış, sonuç olarak **giddoushin**leri vekaletle ifâ edilebilen hukûkî akitler kategorisi içinde sınıflamaktadır. (Böylece, bir emir söz konusu olduğunda bu, açık olarak imkansız olacaktır). Yine Mişhnah, **giddoushin**'leri icra etmek için bir aracı **(shaliah)** ya vekalete izin vermektedir: **"Bir adam bir kadını (eş olarak), bizzat takdis edebilir veya biri vasıtasıyla takdis edebilir (vekaletle). Kadın da eş olarak bizzat kendisi tarafından veya vekili tarafından takdis edilebilir. Bir kız babası da küçük kızını (na'arah) bizzat takdis edebilir veya bir vekille takdis edebilir."**[220]

Her halükârda vekil, aynı şekilde vekalet ettiği kişi[221] adına evlilik şartları formüle etmeye yeteneklidir. Fakat, bir vekil, bazı riskler almaktadır. Vekil bazen, eş olmak üzere bir kadına, vekaletin gerektirdiği gibi karar veriyor. Bu durumda, icra edeceği **giddoushin**'ler geçerli olacak ve vekil, hiçbir hukuki değerlendirme yapamayacaktır.[222]

Qiddoushin'lere teşebbüs edildiğinde, **qinyan**'ın şahitler huzurunda yapılması zorunludur. Bu, baba için, müstakbel eşler için ve vekil şahıslar için geçerlidir. Bizzat vekilin, şahitlerin arasında sayılıp sayılmaması konusunda yahûdi hu-

---

[220] M Qiddoushin 2.1.

[221] T B Ketoubbot 74a

[222] Talmud'un verdiği sayısız misaller arasında **Sofu Rabbin** olayını zikredelim: O, oğluna vekil olarak bir kadını takdis etmek üzere hareket etmiştir. Vekil olan baba, genç kızla karşılaşınca, bizzat takdis olayını bitirmiştir. (Bak: TB Qiddoushin 59a)

kukçuları, farklı görüşlere ayrılmışlardır. Bu konuda **Hillel** ve **Shammay** okulları farklı kanaattedirler.[223]

5. Qinyan Veya Kız Almanın Üç Şekli

Mishnah'ın **Qiddoushin** bölümü, **qinyan'ın** (kızı elde etmenin) üç şeklini takdimle başlamaktadır: **Dulluk geliri-evlenme akti-birlikte olma[224]:**

"Bir kadın üç yolla elde edilir **(niqneyt)**[225] ve hürriyetini iki yoldan **(qonah ve atsmah)** elde eder. O, para **(kesef)** ile, kontrat **(shetar)** ile[226] veya birlikte olmakla **(bi'ah)** elde edilir. Hürriyetini ise, boşanma akti **(guet)** veya kocasının ölümü ile elde eder.[227]

Bu araştırmada bilinmesi gereken ilk problem, **giddoushin**lerin bu üç şekilden biri veya üçün toplamı olup olmadığını bilmektir. Diğer yandan, **ganah** fiilinin seçimi, kadının kocası tarafından elde edilen bir eşya teşkil edip etmediğidir. Aşağıdaki tahlillerde bu sorulara cevap vermeye çalışacağız.

---

223 T Qiddoushin 2.1

224 Bak: L. Vana, "Les lois relatives au mariage dans le judaisme du I e et II e siécles" Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (dorénavant AEPHE), 105,1996 1996-1997, p. 237-247

225 Mişna İbranicesinde **laqah** fiili, satın almak anlamına gelir. Ve **qanah** fiilinden **qinyan** türetilmiştir ki, iki taraf arasındaki yapılan antlaşma raporunu belirtmektedir. Burada **qanah** fiili, iki durumda bulunuyor: pasif durumda: **Bir kadın elde edilir.** Aktif durumda: **O, hürriyetini elde eder.** Her iki halde de, satın alma söz konusu değildir. Fakat, karşılıklı kontrat'ın tesisi veya kurulması söz konusudur. **qanah** fiilinin **(elde etmek)** kullanımı için bak: **D. Halivni weiss, "The use of Qanah in Connection with marriage", HTR, 57; 1964, p. 244-248; ve sh. Safrai, "De l'obligation des femmes d'accomplir les mitswot dans la pensée des Tannaim",** dans studies in Honer of Y. D. Gilat, Ramat-Gan, 1995, p. 227-236

226 Buradaki vav, bir bağlantı vavı değil; bir alternatif bağıdır.

227 **Qiddoushin 1,1** Bu Mishnah'ı açıklamak için bak: **A. Kaplan, Sinay, 35, 1954, p. 109-110; ID. Torah she-be-'al-péh 3, 1961, p. 16-22**

a. PARA (Le Douaire)

Eski geleneklere göre, bir erkek, bir kadın almak istediğinde müstakbel eşinin ailesine veya babasına bir ödeme yapmak zorundaydı. **(Kutsal kitap terminolojisine göre MOHAR, Mişhnah terminolojisine göre KESEF)** Bu gelenek, kutsal kitap metinleri tarafından[228] doğrulanmıştır. Bunun en yaygın örneği, **İsaac ve Rebecca** örneğidir. **Para** (le douaire): mücevher, değerli eşyalar veya kadına ait olacak olan[229] diğer mülkiyetler'den ibarettir.[230] Yine de para ödemeye, yazılı bir dökümanın (**shetar**), eşlik edip etmediği bilinmiyor. Para, **giddoushin**ler, merasimi anında ödenmektedir.

Tora döneminde **para** (le douaire), önemli miktarda bir meblağa veya O'nun değerinde bir gayr-i menkule yahut eşyalara uygun düşüyordu. Mishnah döneminde ise, bu miktar, minimal yani, sembolik bir değer haline gelmiştir. Meselâ, **Shammay** okuluna göre **bir dinar... Hillel okuluna göre,** ise bir **peroutah** veya O'nun değerinde eşyalardır.[231] Bazı kaynaklar, İsrailde Yahudilerin, **giddoushin** merasiminde genellikle bir yüzük kullandıkları bilgisini vermektedirler.

---

[228] **Mohar**'ın yorumu problemi için bak: M. Burrows, The Basis of İsraelite Manage, New Haven, American Oriental Series, 15, 1938; R. Dussaud, le "Mohar İsraélite", dans comptes rendus de l'Académie des İnscriptions et des Belles Lettres, Paris, 1935, p. 142-151

[229] Tekvin, 24, 53

[230] Bak: Tekvin: 31, 15. Léa ve Rachel, babaları LABAN'a, onları sattığı için sitem etmektedirler. Çünkü Laban, onlara gelen MOHAR'a sahip olmuştur. Targum'un yorumuna göre LABAN, kızlarının **Ketoubbah**'larını muhafaza ederek, kızlarını soymuştur. Bak. Targoum Yeroushalmi, M. Ginsburger ed. Berlin, 1903, **(British Museum, yazmalarına göre Add 27031) p. 17 ve 79**

[231] Putperestlikle alakalı eşyalar hariç. **(T Qiddoushin 4, 8)** Bak: L. VANA, "Les peaux Lebubine ('orot Lebubine) veya Yunanda Şarap Tanrısı sırlarındaki gizemli elbise (Mishnah 'Abodáh Zarah 2,3; 5, 9)" REJ, 156, 3-4, 1997, p. 1-18.

Muhtemelen bu âdet Roma kaynaklıdır. **Tannaitique Metinler,** yüzükten hiç bahsetmezler. Sadece **PARA**'dan veya O'na denk olan gayr-i menkulden veya eşyalardan bahsetmektedirler.[232]

Para nişanlı erkek tarafından basit bir taahhüt olarak gerçekten ödenmezse;[233] tarafları angaje için belirtilen şartlar, zorlayıcı bir şekilde yeni bir tarzda formüle edilir. En azından bu, Ketoubbah'ın ortaya çıkmasıyla izah edilebilmektedir. Belgemizin aktüel durumu içinde, âdetlerin bu gelişimimin tarihini vermek imkansızdır. Bununla beraber, **"terminus post quem"**i M.Ö. V. Asır'la sınırlandırabiliriz. Bu tarihi, **Elephantine Ermeni dökümanları** tarihlemektedir. Onların arasında ilk evlenme akitleri görülmektedir.

b. SHETAR (Yazılı kontrat veya ketoubbot)

Eski evlilik kontratları, çoğu zaman, erkek nişanlı adına belirtiliyordu ve kızın ailesine hitap ediyordu. Babil'deki kontratlarda durum böyleydi. Mısır'daki kontratlar da erkek tarafından kaleme alınıyordu. Fakat kızın babasına hitap ediyordu. Fakat Yahuda çölünde bulunan Yunanca bir evlilik kontratında[234], kızın babası, kızını eş olarak erkek nişanlı-

---

[232] Bak: M. Levine, otsar ha-Geonim, 4, 1939, p. 9; B. Cohen, Jewish and Roman Law. A Comparative Study, New York, 1966, cf. 1, p. 312 Not: 181. Roma ve Yahudi hukukunda para konusunda bak: B. Cohen, "Dowry in jewish and Roman Law" Annuaire de l' İnstitut de Philologie et d' Histoire Orientales et Slaves, 13, 1953, p. 57-85

[233] M.A. Friedman "The minimum Mohar payment as reflected in the Geniza Documents: Marriage Gift or Endowment pledge?" Proceeding: of the American Academy Dor Jewish Research, PAAJR, 43, 1976, p. 15-47

[234] Cf. N. Lewis ed. The Documents From the Bar Kokhba Period in the Cave of the Letters 2: Greek Papyri (Judeon Desert Studies 2), Jerusalem, İsrael Exploration Society, 1989, p. 130-133; N, Lewis, R. Katzoff et J. C. Greenfield, "papyrus Yadin 18", Israel Exploration Journal (Dorénavant IEJ), 37,

sına vermektedir. Bu belge bazı araştırıcıları, evlilik kontratının eski şekliyle, erkek nişanlı adına, kızın babası tarafından hazırlandığı tezini desteklemeye imkan vermektedir.

Eski kontrat, bazı yönlerden, bir **haqna'ah** kontratıydı. O, farklı evlilik tiplerini bitirmek için kullanılmıştır.[235] Bununla beraber, hukukî açıdan, bir **Shetar hakna'ah** söz konusudur. Bu statüdeki kadın, mülkiyeti olan kadına benzemektedir. Ne babanın, ne de nişanlı erkeğin, ne de Koca'nın, onun kişiliği üzerinde hakları yoktur. Bunlardan hiçbiri, bir mala sahip olduğu gibi istediği şekilde ona sahip olamaz. Bu kontrat, erkek nişanlıya, nişanlısı ile evlenme taahhüdünü, buluğ çağına ulaştığında temin etmektedir. Diğer yandan böyle bir kız, artık bir başka erkekle evlenme akti yapamaz.

Burada, erkek-nişanlının sosyo-ekonomik durumu kötü olduğunda, âdet olan parayı vermemesi dikkate alınarak yazılı kontrata başvurulduğu düşünülebilir. Bununla beraber, burada, evlenme nedeniyle daima kontratın imzalanıp imzalanmadığı veya sadece nişanlı erkeğin para vermediği hallerde kontratın yapıldığı, araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Bazılarına göre, erkek-nişanlı, kızın ailesine para verdiğinde de bir kontrat imzalanmıştır. İşte o zaman, genç kızın babasının, müstakbel damada vereceği taahhütler zikredilmektedir. Bu uygulamanın izleri, Tannaitique edebiyatta bulunmaktadır. Aşağıdaki metin buna tanıklık etmektedir:

1987, p. 240-241. **Diğer üç Ketoubbot, Ermenice kaleme alınmıştır. Onların en iyisi Babatha'da saklanandır. Hepsi de aynı arşivde bulunmuştur. Cf. Yadin, J. C. Greenfield, A. Yardeni, "Babatha's Ketubba, IEJ, 44, 1994, p.75-101; M.A Friedman "Babatha's Ketuba": Some Prelimianry Observations" IEJ, 4b, 1996, p. 55. 76**

[235] Cf. Tobit 7,13. Yunanca, homologia terimine kadar gitmektedir. Bu terim, nişanlılık kontratlarını ve başka kontratları belirtmektedir.

"Giddoushin düzenlenmesi şöyle yapılmıştır: "Ben, Falan, kızımı falan'a takdis ediyorum."[236] **Giddoushin** terimi muhtemelen **"eşe vermek"** ifadesinin **(natan le-'ishah)** yerini tutmaktadır ki bu ifade eski antlaşmalarda bulunmaktadır. Kızın babası, kızını takdis etmektedir. Yani kızın babası, kızını seçtiği müstakbel kocasına tahsis ediyor. Antlaşma terimleri ile, genç kızın babası, parayı aldıktan sonra, vaadinden döndüğü durumda nişanlı erkeğin haklarını korumayı amaçlanmaktadır.

Diğer araştırıcılara göre, bir antlaşma **qiddoushin,** para ödemeksizin yapıldığında imzalanmaktadır. Bu durumda, kızın babası değil, nişanlı erkek, imzalanan antlaşma terimleri ile onurlanmaktadır. Erkek nişanlı, müstakbel eşinin babasının yanında şöyle bir beyanda bulunmaktadır: **"Kızın, benim eşimdir."** (bittekha lile-intou) veya **"kızın, benimle nişanlıdır."** (bittakha me 'oreset li).[237]

Para ödeme olmadan yapılan bu tip kontratın hedefi, erkek-nişanlının eş olmaktan vazgeçmesi veya ona zarar vermesi halinde, nişanlı kızın haklarını garanti altına almayı hedeflemektedir. Bazı hallerde bu antlaşma, para ödeme rolünün yerini almakta ve nişanlı erkeği, taahhüdüne saygılı olmaya zorlayarak **nissou'in**'e doğru yönlendirmektedir.

Kontrat o kadar gereklidir ki, o, nişanlı kızın haklarını garanti etmektedir ve ona karşı erkeğin yükümlülüklerini açıklamaktadır. Hellenistik ve Roma döneminde **ketoubbah** ismi ile anılan bu antlaşma, erkek-kız nişanlılar tarafından hazırlanıyordu (kızın babası tarafından değil). Eski Hillel döneminden beri, yani, M.Ö. I asrın sonundan beri, **Ketoubbah,** nişan-

[236] Cf, TJ Qiddoushin 1,2; TB İbid, 59a
[237] Cf. TB Qiddoushin 9a

lanma sırasında kaleme alınmaktadır. Bu, **Tannaitiques** kaynaklar[238] ve **Philon**'un[239] şahadetleri ile doğrulanmaktadır.

Aynı dönemde, ketoubbah'nın, İskenderiye Yahudi Cemaatinde farklı bir tarzda kaleme alındığını belirtmek gerekir. Orada nişanlı erkek, bayan nişanlısına şöyle hitap etmektedir: **"Evime gireceğin zaman, Musa'nın ve İsrail'in şeriatına göre karım olacaksın."**[240]

Başka bir tabirle, **ketoubbah**'ya rağmen, Mısır yahudi nişanları, nişanlı kıza, evli bir kadın statüsü vermeyeceklerdir. Sonuç olarak, İsrail'de ikamet edenlerin aksine, İskenderiye Yahûdi cemaati, **qiddoushin**'leri,yasal bir evlilik ilişkisini tesis eden bir akt olarak telakki etmiyor onu,yasal bir prosedure baş vurmadan bozulabilen basit bir evlilik vaadi olarak telakki etmektedirler.İskenderiyyeli nişanlı bayan, kocasının evine girdiğinde yani, **nissou**'in tamamlandığında,ancak eş olarak telakki edilmektedir.Bu durumda qiddouşin'ler, kesin karakterlerine bürünmektedir.

'erousin'lerden **qiddoushin**'leri ayıran dönem de nişanlı bayan, bir başkası ile evlenmede serbest idi. (Bu, yahuda da yasaktı). Bu durum, **Hillel l'Ancien'i** derin şekilde endişelendirmiş ve durumu iyileştirmek için aşağıdaki şekilde hareket etmiştir:

"Hillel l'Ancien'de sokaktaki adamın dilini anlama alışkanlığı vardı (Birtakım kararlar aldığında)[241] **Muhteme-**

---

[238] Cf. T Ketoubbot, 4, 9, ed. Zuckermandel, p. 264-5; TJ. Ketoubbot 4, 28d; TB Baba Metsi'a 104a.

[239] Spec. Leg. III, 311

[240] TJ Ketoubbot 4,9, éd. Zuckermandel, p. 265

[241] Bir halakhah yayınlamak için, sokaktaki adamın ifadesine dayanma tarzı, alışılmış bir durum değildir. Cf. TJ. Yevamot 15, 3, 14d; TJ Ketoubbot 4, 8, 28d-29a; TB Baba Metsi'a 104a.

len İskenderiyeli bazı adamlar, nişanlanmak için (meqaddeshin) **birtakım kadınlar almışlardı; diğer kişilerde onları almaya geldiler.**[242] **Problem, İsrael'in hakimlerine havale edilmiştir. Bunların aralarında bazıları,** böyle bir birliktelikten doğanlara **"Mamzerim"** (soysuz) **diye karar vermişlerdir. Hillel, (İskenderiyeli) adamlara şöyle diyor: "Annenizin kettoubbah'sını bana veriniz" onlar onu ona verdiler. (Hillel l' Ancien) kontratın aşağıdaki maddeyi açıkladığını tespit etmiştir:** "Nişanlı kız evime girdiği zaman, Musa ve İsrail'in şeriatına göre benim karım olacaktır."[243]

Aynı dönemde, evlilikle ilgili Yahudilerin gelenek ve görenekleri, bölgelere göre değişmektedir. **Giddoushin'**lere, Yahuda da verilen değer, İskenderiyyedeki Yahudi cemaatinin verdiğinden tamamen farklıydı. Diğer yandan paralellik gösteren iki tip **ketoubbot'**da vardı. Yahuda'daki Yahudi

---

[242] **Giddoushin'**lerden sonra nişanlı kadınların kaldırılması üzerine cf. R. KATZOFF, "philo and Hillel on Violation of Betrothal in Alexandria", dans l. M. Gafni, A. Oppenheimer, D. R. Schwartz dir., The jews in the Hellenistic-Roman world, studies in Memory of Menahem Stren, Jerusalem, 1996, p. 39-58. cf. Aussi J. Evans-Grubbs, "Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh ix. 24.1) and its social Context", JRS, 79, 1989, p. 59-83. Yunan ve Latin kaynakları **abductae kadınlar** örneğini vermektedir. Bu kadınlar, geçici olarak, bir başka erkeğin onlarla belli bir müddet evlenmeleri için kocaları tarafından terk ediliyorlar ve sonra ilk kocaları onlarla tekrar evlenmeleri için onları geri veriyorlar. Genel bir tarzda hedef, üreme idi. **Séneque,** bunu, kadının kötü bir ödünçü olarak ifade ediyor. (De beneficiis 1, 9, 3). Roma toplumunda bu Fenomen, konusunda bak. Cf. Y. Thomas, "A Rome, pére citoyens et cité des péres (M.Ö. II. Asır ve M.S. II. Asır) dans A Burguıere, et al.dir; Histoire de la Famille, Paris, Armand Colin, 1986, p. 195-230. Bu tip uygulamalar sıkı şekilde Yahudilerde yasak edilmiştir; ayrıldığı bir kadın bir başka adamla birlikte olduğu zaman, ilk kocasının onunla yeniden evlenmesi yasaktır.

[243] Cf. T Ketoubbot 4,9, ed. Zuckermandel, p. 264-265 ve devamı. A. Gulak'a göre buna da bir **pactum adiectum** söz konusudur. Yani en temel şarta, saygı göstermemektir. Ki bu, bütünü içinde kontratın iptaline götürmektedir. Cf. **"Symphonon..."** p. 126-133, (Not: 33.incü dipnota bak)

otoriteleri, bunların farkına vardıkları zaman, onları uzlaştırmaya gayret etmemişlerdir.

Philon, **bunu, homologia** yani, **nişanlanma kontratı diye isimlendirmektedir.**[244] Yani, bu **"beyanat"** anlamına gelmektedir. Philon, Mishnah'nın 1,1 (**Para ve birlikte olma**) olarak tanıdığı diğer iki şeyi zikretmiyor. Erwin R. Goodenough'un fikrine göre, Mısır Yahudi cemaati, Yunanlıların **agraphos gamos**[245] mahalli uygulamalarını benimsemişlerdir. Bu uygulamaya göre, bir deneme süresi için geçici bir evlenme akti yapılabiliyordu. Şayet özel bir merasimle bir yılın sonunda yenilenmezse bu imzalanan kontrat, otomatik olarak sona eriyordu. Fakat **Asher Gulak**'a göre **homologia,** farklı şartlarda ve özel şartlar altında imzalanan bir kontrat tipidir.[246] Hans Julius Wolff, geçici evlilik kontratlarının bile, bir tek ve kesin evlilik tipinin çok sayıdaki değişikliklerinden başka bir şey olmadığını ispat etmiştir.[247]

Mishnah döneminde **ketoubbah** veya **shetar ketoubbah,** nişanlanma **(erousin)** veya evlenme **(nissou'in)** sırasında,

---

[244] Cf. De Spec. Leg. I, 107; III. 72, cf. S. Belkın, philo and the oral law, Cambridge, Mass. Harward University Pres. 1940, p. 241 ve devamı

[245] Cf. E. R. Goodenough, the jurisprudence of the jewish Courts in Egypt. Legal Adıninistration by the jews Under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeuse, New Haven, 1929, réimpr. Amsterdam, Philo Press, 1968, p. 93-96

[246] Cf. A Gulak, Das Urkundenwesen im Talmud Lichte der griechisch –aegyptischen papyri und des griechischen und römishen Rechts, jerusalem, R. Mass, 1935, p. 38-40. yine de aynı yazar, Roma ve Yunan hukukunun Yahudilerin nişanlanma kontratlarına tesir ettiğini göstermiştir. Cf. A. Gulak, "Symphonon...", p. 126-133. (zikredilen makale, dipnot: 33) H. F. Von Soden, **homologia** teriminin, en az yirmi dört tip farklı antlaşma tiplerini belirttiğini ispat etmiştir: cf. Untersuchungen zur Homologia in den griechischen papyri Agyptens bis Diokletian, Cologne, 1973.

[247] Cf. H.J. Wollf, Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Post-Classical Roman Law, Haverford, Pennsylvania, American Philological Association, 1939. cf. Aussi J. Modrzeyewskı, "la structure juridique du mariage grec", dans scritti in onore di Orsolina Montevecchi, Bologne, p. 231-268

erkeğin karısı yararına kaleme aldığı kontratı meydana getirmektedir. Bunu, **qiddoushin** sırasında küçük kızını veya büyük kızını evlendiren babaya verilen **qinyan** ile ne de yukarıda bahsettiğimiz nişanlanma antlaşması **(shetar 'erousin)** ile karıştırmamak gerekir. **Ketoubbah** ile koca, karısından boşandığında veya dul kalındığında, karısının babasına bir meblağ öder.

Yazılı evlilik kontratı ile ilgili ilk belge **Tobit**[248] kitabında (M.Ö. 200-175) bulunmaktadır. Fakat bilinen ilk **Ketoubbot Elaphantine**[249] (M.Ö. V. Yüzyıl). Yahudi cemaatinin **Aramice Papirus'larından** ve ölü deniz yakınlarında bulunan **Babata** (M.S. I. Ve II. yüzyıl) arşivlerinden gelmektedir. Diğer belgeler **Kahire Genizah'sından** gelmekte ve bunlar X. yüzyıl tarihini taşımaktadır.

Evliliği[250] tasvir eden kutsal kitap metinleri, yani, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un metinleri evlilik sırasında[251] ne **Ketoubbah**'dan bahsederler ne de diğer yazılmış veya verilmiş başka şeylerden... Zaten bir Ketoubbah kaleme almanın

---

[248] Tobit 7, 14

[249] Cf. A. Gulak, **Otsar hashetarot**, p, 25-26; A. E. Cowley, **Aramic Papyri**.. Yukarıda zikredilen kaynak... Bu dökümanlar, Hamurabi Kanunları, 128, 137 ve devamı ile mukayese edilmişlerdir. Orada da aynı şekilde evlilik kontratı problemi söz konusudur. Elephantine Yahudilerinin uygulamaları, bu durumda Antik dünyada tek değildir.

[250] Cf. R. De Vaux, **Les Institutions de l' Ancien testament**, Paris, ed. du. Cerf, 1, 1961 et 2, 1967, cf. A. Lemaire, **"Mariage et structure socio-economique dans l' ancien İsrael"** dans Actes du colloque de l' ERA 357, Paris, decembre 1976; Production, Pouvoir et Paternité dans le Monde Mediterranéen de Sumer á nos jours, p. 139-148; M. D. Herr, **"Le Mariage d'un point de vue socio-économique selon la halakhah" dans mishpahot be-İsrael, Sefer hakinnus le- mahshevet ha- yahadut, 18, 1976, p. 22-45**

[251] Buna karşılık, kutsal kitap metinleri koca'ya, boşama sırasında yazılı bir doküman, **(Sefer keritout)** verme yükümlülüğünü getirmiştir. Bak: Tensiye: 24/1-4; İşa'ya: 50/10, Yeremya: 32/10. Burada belirtmek gerekir ki, Ahit yasası, böyle bir boşanma belgesini tanımamaktadır. Bu durumda sürgün sonrası dönemin bir kuralı karşısında bulunuyoruz.

yasal zorunluluğunun kökeninin kutsal kitap mı[252] yoksa Rabbinik[253] edebiyat mı olduğu konusu, Mishnah ve Talmud döneminde çok tartışma konusu olmuş ve çağımızın araştırıcılarının ilgisini uyandırmıştır.[254]

Buna karşılık kutsal kitap metinleri, mehir (**mohar**)dan bahsetmektedir. Yani, evlilik sırasında kadına veya babasına ödenen para (**douaire**)dan bahsetmektedir. Bu miktarı Mishnah üstadları, bakire bir kızın evlenmesinde minimum **iki yüz zouz** (dinar)[255] dul veya boşanmış bir kadının evlenmesinde de **yüz zouz** (dinar)[256] olarak tespit etmişlerdir. Diğer yandan koca, sosyal ve gelir düzeyine göre gerekli olan minimum yasal ödemenin üstüne çıkabilir.[257] Zaten, hahamlar sınıfı bu miktarı haham kızları için minimum **dört yüz zouz** (dinar) olarak tespit etmişlerdir. Yahudi şeriat uzmanları da buna itiraz etmemişlerdir.[258] Bu miktar, Ketoubbah'da özel şart olarak konulmuştur.

---

[252] Cf. Tossafot sur TB Sotah 27 a.s.v. " 'ish"

[253] TB Ketoubbot 10a-11a; TJ Ketoubbot

[254] M. J. Geller, "New Sources for the Originse of the Rabbinic ketubah", Hebrew Union College Annuel (dorénavant HUCA) 49, 1978, p. 227-245, M.A Friedman, "İs the ketoubbah a Document of Biblical Provenance or of Rabbinic İnjunction? The ketubbah in North Africa and its Relationship to Babylonian and Palestinian Customs", Shenaton Ha-Mishpat ha-lwry, 11-12, 1984-1986, p. 91-98 (hb)

[255] M Ketoubbot 1,2. Tannaitik edebiyatta **bir maneh,** yüz **zouz**'a (dinar) denktir. Cf. D. Sperber, Roman Paletsine: 200-400. Money and Prices, Ramat Gan, Bar Ilan University, 1974, p. 35 ve devamı; P. Benoit, J.T. Milik, R. De Vaux. **le Grottes de Muraba'at**...2, op. cit, p. 248, 255

[256] M Ketoubbot 1,2 ve 5,1. Bu ayırım, Biblik dönemde önceden vardı. cf. Çıkış 22,/15-16

[257] TB Ketoubbot 12b Mishnah, 1000 **Zouz** miktarını şart koşan bir ketoubbah zikretmektedir. Cf. Ketoubbot 9,8. Fakat, Mehozahlı Salome Komais'in mehiri ancak 19 dinara çıkmaktadır.

[258] M Ketoubbot 1,5. İki statü arasındaki fark üzerine, cf. A Buchler, "The Jewish Betrothal and the Position of a Woman Betrothed to a Priest in the First and Second Centuries", dans A. Buchler Memorial Volume, 1. Brodie et J. Rabbinowitz. Oxford University Press, 1956, p. 126-159. Mishnah (Nedarim 9,5), dört yüz dinarlık bir ketoubbah zikretmektedir ki onu Rabbi

Bu doküman aynı zamanda evlenen bayanın çeyiz olarak **(nedounyah)**[259] getirdiklerinide teferruatlı şekilde belirtmektedir. Bundan dolayı, çeyiz kullanımı Yahudi adetlerinin içine, tüzüğe uygun olan mehirin yerine geçmeksizin dahil edilmiştir. Buna, Mısır Arami papiruslarından gelen evlilik kontratları tanıklık etmektedir.[260] Diğer yandan **ketoubbah** kadının özel mülkiyetlerini ve kalacak mirası da zikrediyordu. Nitekim, Mibtahyah Ketoubbah'sında bulunan bir madde, kadına, kocası **Eshôr**[261]un mallarına varis olmasına izin veriyordu. **Judith**'de, Ketoubbah'sında[262] bulunan benzer bir maddeye göre kocasının mallarına varis olmuştur. Buna karşılık, Ferisi Halakhası bu gibi maddelere düşmandır.[263]

Mishnah dönemindeki metinlerle bilinen form içindeki ketoubbah nın tarihi, jannée'nin saltanatının tarihini göstermektedir. Bununla beraber, o, Mısır aramileri papirusları arasında bulunan çok eski ketoubbah'larla çok sayıda benzerlikler takdim etmektedir.

Çoğu zaman haksız yere ketoubbah müessesi, **Shime'on ben Shetah'a** (M.Ö. I. yüzyıl) isnat edilmektedir. Buna karşılık, kadının haklarını korumak için, büyük bir Halakhique yeniliğin kaynağını teşkil etmektedir. **Shime'on ben Shetah** gerçekten yeni bir kural ihdas etmiştir: Buna göre, koca ve

---

Akiba bir boşanma davasında kabul etmiştir. Bununla beraber evli kadın bir haham kızı da değildir. Aynı miktar sosyal sınıf nedeniyle Babata evlilik kontratında da bulunmaktadır.

259 M Ketobbot 6, 3

260 Cf. Mibtahyah kontratı (AP 15) ve Yahoyishima (BP7), P. Grelot, Documents Araméens d' egypte, op. cit. P. 192 ve devamı ve 232.

261 İbid

262 Cf. Y. M. Grintz, The book of Judith. A. Reconstruction of the Original Hebrew Text with introduction, commentary, Appendices and Indices, Jérusalem, The Bialik Institute, 1986, p. 48 (hb)

263 Cf.TB Ketoubbot 83b; TJ Ketoubbot 9,1, 32 d

varisleri, boşanma veya koca'nın ölümü halinde ketoubbah'da[264] şart olarak konulan miktarı karısına veya varislerine verme zorunluluğu vardır. Bu kural, Yahudi şeriatı tarafından (**tena'y-beyt din**)[265] empoze edilen bir vecibe olduğu hususu, Mishnah'da bulunmaktadır. Bunun için evlilik kontratında bu husus açıkça zikredilmese de uygulanması gerekmektedir. **Muraba'at Aramileri** dökümanlarından gelen bir evlenme akti (M.S. 117) bu kuralı zikretmektedir.[266]

Kadının statüsünü ve haklarını koruma endişesi içinde Yahûdi hukukçuları daima, Ketoubbah'da olmadığı zaman, kocanın ödemekle yükümlü olduğu minimal değerler konusunda kararlar yayınlamışlardır.[267] Yine onlar, şayet kadın önce ölürse, çocuklarının, babalarının ölümünden sonra, ketoubbah'da ki değer karşılığına, başka kadından çocukları olsa bile,[268] varis olabileceklerini karara bağlamışlardır. Diğer bir ifadeyle, Yahudi müçtehidleri, şartlar ne olursa olsun, kadının olan malını korumayı denemişlerdir.

Ketoubbah'nın; Kadının özel malı olarak özel bir değeri vardır. Kadın, Ketoubbah'yı[269] doğrudan yararlanmak veya

---

[264] Cf. A. Gulak, History of Jewish Law, 1, p. 46 p. 46 (hb); Y. Rabbinovicz, Havard Theological Review (dorénavant HTR), 46, p. 92 ve dev.

[265] M Ketoubbot 4,7

[266] Cf. P. Benoit, J.T. Milik, R. De Vaux, Les Grottes de Muraba'at...2, op. cit. p. 104-109 (no 20). Cf. B. Cohen, "Dowry in Jewish and Roman Law", p. 57-85, yukarıda zikredilen 50. madde. Benzer bir garanti Grek-Mısır hukukunda bulunmaktadır. Cf. R. Taubenschalg, The Law of Greco-Roman Egypt..., opt. cit. p. 125

[267] Minima'lar, Yahudi Müçtehidleri tarafından tespit edilmiştir: cf. M. Ketoubbot 4,7

[268] M Ketoubbot 4, 10

[269] Bu tür bir dökümana sahip olma konusu buradan gelmektedir. Roma döneminde bir ketoubbah almak, ölü deniz kenarında bulunan çok sayıda ki dökümanların arasında ortaya çıkmıştır. Bu konuda bak: J. Greenfield, "A Receipt For a Ketubba-**Nahal Ze'elim 13**",dans The Jews in the Hellenistic-Roman world..., op. cit. p. 197-208 (hb)

varislerini yararlandırmak amacıyla istediği gibi[270] düşünebilir.[271]

Ketoubbah'nın, erkekle kadın arasında, onların evlenmelerine hakim olacak şartları içeren bir kontrat olmadığını, bilakis erkeğin kadına karşı taahhüdünü içeren hukûki bir kontrat olduğunu söyleyebiliriz. Erkek, ketoubbah'da, O'nun beslenmesini, giydirilmesini, aile ilişkilerinin sürdürülmesini ve boşanma halinde kadına tazminat ödenmesini taahhüt etmektedir.

Ketoubbah, aynı zamanda evlilik bağının bir delili ve özellikle kadına ait olan mülkiyetlerin delilidir.[272] Böylece kadın, sahip olduğu mülkiyeti daima gözetlemek mecburiyetindedir.[273] **Rabbi Me'ir,** bir erkeğe, sadece bir gün veya bir saat bile ketoubbah'yı kaleme almadan karısı ile birlikte olmasını yasaklamıştır.

Rabbi Me'ir şöyle demiştir: **"Bir adam karısı ile bir saat bile ona bir ketoubbah yazmadan oturmayacaktır. (yishhéh)**[274]

---

[270] La Ketoubbah aynı zamanda borç veya ticarî uzlaşmalarda teminat görevi de yapmaktadır.

[271] Cf. M Ketoubbot 4, 8-12'ye diğer maddeler için bakılabilir.

[272] Bu mallar bir yandan koca tarafından takdim edilen parayı teşkil ederken, diğer yandan kadının çeyizini veya alacağı mirası gösterir. Çeyiz ve para Elaphantine Aramilerinin papiruslarında ve Yahuda çölünün ketoubbat'ında yan yana zikredilmiştir. Çiftlerin her birinin mülkiyetleri ile ilgili olarak bk. Y. Cohen, Les Tagganaot des sages concernant la séparation des biens entre les conjoints, doktora tezi (ph. D.), Tel Aviv, 1980 (hb). Bazı kadınların bizzat servetlerini yönettikleri vak'alar bilinmektedir. Babata örneğinde olduğu gibi... Bk: H. M. Cotton ve J. C. Greenfield, "Babatha's Property and the Law of Succession in the Babatha Archive", ZPE, 104, 1994, p. 211-224

[273] Gerçekte kadınların ketoubbah'larına göre hareket etmedikleri görülmektedir. Babata ve Salome Komais örnekleri buna delildir: Ölü deniz kenarında Yahuda çölünde bulunan Babata ve Salome'nin şahsi arşivleri arasında bulunan ketoubbot'a bakılabilir. Bk: T Ilan, "How Women Differed", Biblical Archaologist Review (dorénavant **Bar**), 24, 2, 1998, p. 38-39. Yazar, Ketoubbah'nın tipik olarak bir kadın dökümanı olduğu sonucuna kadar varmaktadır.

[274] TB Baba Qama 89a

Ketoubbah, erkek tarafından kaleme alınan önemli bir dökümanı teşkil etmektedir ve belli bir dönemde erkekle kadın arasındaki temel farkları bize gösteren münhasıran kadına ait olacak bir belge olarak görülmektedir.

Ketoubbah Yahuda sakinleri tarafından İbranice kaleme alınmıştı.[275] Fakat Kudüs ve Galile sakinleri Ketoubbah'ye Aramice[276] kaleme alıyorlardı. Yerli dillerin[277] ve hatta İbranice'nin[278] zararına Aramice kullanımı garib şekilde devam edip gelmiştir. Bazı araştırıcılara göre **Ketoubbah ve Shetar Erousin** başlangıçta bir tek ve aynı idi. Bununla qiddoushin'e teşebbüs ediliyordu. Fakat, bu hipotezi besleyecek yeterli delillere sahip bulunmamaktayız.[279] Nihayet, Ketoubbah'ın, qiddoushin[280] veya nissou'in[281] sırasında kaleme alı-

---

[275] M Ketoubot 7,12 ve 12,2; M Yevamot 15,3. İbranice bir Ketoubbah, A. Gulak, tarafından yayınlanmıştır, **Otsar ha-shetarot**, p. 35

[276] Cf. M Ketoubbot 4, 7-12

[277] Y.Mufs'e göre hakim bir kültürden gelen hukûkî ifadeler, o kültürün veya dilin sona ermesiyle yürürlükten kalkmıyor ve yerli dillerin ayağını kaydırmıyor. Cf. Studies in the Aramaic Legal Papyri From Elephantine, New York, Ktav Publishing House, 1973

[278] Bu durum, bütün Ortodoks Yahûdi Cemaatlerinde, bütün karışık temayülle devam etmiştir. İsrailde İbranice, resmi dildir.

[279] Cf. Ch. Albeck, Fiancailles et Contrats de Fiancailles "dans studies in Memory of Moses Schorr 1874-1941, L. Ginzberg et A Weiss'dir. New York, 1944, p. 12 (hb)

[280] Bu A. Buchler, Studies in Jewish History, Jews College Publications 1, Londres, Oxford University Pres, 1956, p. 138 (repris dans the Foundation of Jewish Life:Three Studies,NY,1973;L.M.Epstein,The Jewish Marriage Contract: A Study in the status of the woman in jewish Law, New York, Jewish Theological Seminary, 1927, réimpr. New York 1973, J.T.S.A, p. 15 ve 295; S. Belkin, philo... op. cit. p. 244; S. S Beklin, "On the Sources of Philo's Exegesis",Horeb,9,1946, p.1-20;B.Cohen."On the Them of Betrothal in jewish and Roman Law", PAAJR, 18, 1949, p. 67-135, spéc. 92-93; ID, Jewish and Roman Law... op. cit. p. 304-306; Z.W. Falk, Introduction..., op. cit, p. 280-290. cf. Rachi Sur TB Baba Metsi'a 104a.

[281] R. Hai Gaon et Rabbenu Hananel, R. Zekharia Agmati tarafından zikredilmiştir. P. 143. cf-ch. Albeck, "Fiançailles et Contrats de Fiancailles" p. 16. art. Cit n. 95; S. Lieberman, Tosefta ki-Fshutah VI (Ketoubbot), New York, 1967, p. 246-247

nıp alınmadığı konusu, henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Gerçi, kullandığımız kaynaklar birinci tezi destekler görünmektedir.

Mishnah'da ve Tosefta'da Ketoubbah'ın bazı formüllerini buluyoruz. Birçok halde ketoubbah, **'erousin'lerin** tasviri ile başlamakta ve erkek nişanlının **qinyanını** hatırlatmaktadır. Çok kuvvetle muhtemeldir ki o, kadının haklarını ve erkeğin ona karşı yükümlülüklerini de ilave ederek eski **'erousin kontrat'ının** yerine geçmiş görünmemektedir. Böylece ketoubbah, aynı zamanda nişanlanma kontratına **(shetar 'erousin)** ve evlilik kontratına **(shetar nissou'in)** hizmet etmektedir.

Boşanma veya dulluk halinde nişanlı-eş olan kadın, ketoubbah[282]da şart olarak yazılan tazminatı alma hakkına sahiptir.

Ketoubbah, kadının statüsünü, haklarını, mülkiyetlerini ve kocasının onun malları üzerindeki haklarını, kocasının kadına karşı yükümlülüklerini bize öğreten en önemli dökümanlardan birini teşkil eder. Örnek olarak, kocanın, karısının esir ve mahkum olması durumunda, onu kurtarmakla yükümlü olduğunu söyleyebiliriz. Bazı kocalar sözü edilen fidyeyi, kadının mallarından ödeyerek gerçekleştirmişlerdir. Muhtemelen bu tip yolsuzluklar, Talmudda ve eski Kahire'de[283] Genizah'da keşfedilen bazı ketoubbot'da özel bir madde olarak zikredilmesinin kaynağı olarak görünmektedir. Bu ketoubbot, kocanın, kendi mallarından ödeme zorun-

---

[282] M Ketoubbot 5,1; cf. Aussi Philon De Spec.Leg. 1,107; 3, 72, ve Wadi Murabba'at da keşfedilen ketoubbah'da. Bk. DJD, 2, Oxford 1961, p. 20

[283] Cf. M.A. Friedman, Gratz College Anniversary Volume, Philadelphie, 1971, p. 64-67

luluğunu açıklamaktadır. Bu durumda Mishnah'da[284] açık bir hukuk kuralının söz konusu olduğunu söylemiştik. Bu ketoubbot, aile hukukunun bazı kurallarının, talmud döneminde olduğu kadar orta-çağ Yahudi toplumu bünyesinde tamamlanmasında, bir yumuşamaya tanıklık ettiğinden şüphe yoktur. O halde, evlilik kontratlarında[285], muhtemelen mustakbel eşin isteği üzerine, bunların açıkça yazılması zarurî hale gelmiştir.

Bu ketoubbot sayesinde, muhtelif Yahûdi cemaatlerinde hukuk kuralı ile ve onun uygulaması arasındaki mevcut olan dengelemeyi ölçmek mümkündür. **(Talmud döneminde ve Talmud sonrası dönemde Kahire'deki uygulamalarda olduğu gibi)**. Kadını ve Onun özel mülkiyetini koruyan Mishnah'ın şeriatına rağmen, günlük uygulama ve asırlar boyunca Yahudi âdetleri, bundan uzaklaşma eğilimine sahip olmuşlardır. Öyle ki, hukuk kuralına uyma daveti zaruri olmuş ve böylece evlilik aktine özel bir madde ilave edilmiştir:

c. BİʾAH (Birlikte Olma)

Qiddoushin'in antlaşmasına göre **qinyan'**ın üçüncü maddesi, birlikte olmaktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, **qiddoushin'**ler, çiftler arasında birlikte olma ilişkisini tesis etmesine rağmen, gerçek birleşme, ancak **nissou'in**'den sonra başlayacaktır. Şöyle ki, kız büluğ çağına gelince eşinin evine, orada kesin olarak oturmak ve onunla birlikte olmak üzere yerleştiğinde gerçekleşecektir.

---

[284] Ketoubbot 4, 7-12

[285] Cf. Y.D. Gilat, Studies in the Development of the Halakhah, Ramat Gan. 1992, p. 148-153 (hb)

Bununla beraber gelenekler noktasında Galiléede veya Yahuda'da oturanlar arasında farklar vardı. Yahuda'da milâdi ilk asırlarda da erkek nişanlının, nişanlı-eşiyle érousin döneminde, kız hâlâ babasının evinde olduğu halde, birlikte olması mümkündü. (Çünkü halakhah'a göre nişanlı kız, erkeğin karısı gibiydi). Bu uygulama daha çok mütevazi[286] muhitlerde uygulanıyordu.[287] Nişanlı erkek, para ödeyecek imkan bulamadığı zaman, kayın-pederinin evinde oturacak ve muhtemelen orada çalışarak, takdim etmesi gereken parayı ödeyecektir. Bu uygulama, çok eski bir uygulamadır. Çünkü onu, Tora metinlerinde bulmaktayız. Bunun en meşhur örneği Yakub'un örneğidir. Yakub, iki defa yedi yıl, mustakbel kayınpederi Laban'ın evinde, Rachel ve Lea ile evlenmek için çalışmayı kabul etmiştir.[288]

Fakat, Galilelilerin adetinin, Yahudalılarınkinden ayrıldığı yegane nokta, evlilik konusu ve evlenme hukuku âdetleri değildir. Tosefta bu konuda aşağıdaki uzun listeyi sunmaktadır.

"Rabbi Yehudah (135-170) **şöyle demiştir:** "Vaktiyle, Yahuda da, erkek nişanlı ve nişanlı kız, evlilik **(houppah)** çadırının altına girmeden[289] önce bir saat yalnız kalıyorlar. Bu da erkeğin, nişanlısından utanmaması içindir. Fakat Galile de ise, böyle bir uygulama yoktur.

---

[286] Bu görüş Z. W. Falk'ın görüşüdür. İntroduction... op. cit. p. 284

[287] Tannaitik edebiyat, damadın, mustakbel kayın pederinin evine **giddoushin**'i, **nissou'in**'den ayıran dönemde yerleşeceğine işaret etmektedir. Bu da şu ifadelerle belirtilmektedir. **"Kayın-pederinin masasında yiyen damat". Cf. M Ketoubbot 1,5**

[288] Tekvin 29, 18-21

[289] Bu mahalli adetle, kadının, kocasının evine girişi **(likhnos)** arasında bir fark vardır. Cf. A. Buchler, "The Introduction of the Bride", p. 82-132, yukarıda zikredilen 4 nolu dipnota bak.

Yahuda da ise, erkeğin ve kadının vücudunu, evlenme çadırına[290] girmeden önce, bir saat inceleme **(mefashpeshim)** âdeti vardır.

Galilée'de ise böyle bir prosedür yoktur.

Yahuda da, bir kadının ailesinden bir de erkeğin ailesinden birer kişi olmak üzere iki refakatçi uygulaması vardır. Bu uygulama sadece, nissou'in sırasında icra edilmektedir. Fakat Galilée de böyle bir uygulama yoktur.

Yahuda da iki refakatçi **(shoshvinin),** evli çiftlerin kaldığı yerde geceyi geçirmeye kalabiliyorlardı. Fakat Galiléede böyle bir uygulama yoktu.

Kim böyle davranmazsa, bakire olduğunu ilân etme hakkını kaybediyordu.[291]

Amoraim döneminde, Rava (320-350), bu pasajın son cümlesine şu açıklamayı getiriyor:

"Bir kimse Galile'de Galilelilerin âdetine göre hareket etmez, fakat Galile'de oturduğu zaman Yahudadakilerin âdetine göre davranırsa, bekareti ilân hakkını kaybeder."[292]

Fakat Tannaim döneminde Mishnah şu kararı vermiştir:

"Kim Yahuda da mustakbel kayınpederinin sofrasında yerse (şahitler olmaksızın) **bekareti ilân hakkını kaybeder. Çünkü o, nişanlısı kızdan ayrı bulunmaktadır.[293]**

---

[290] Bu kontrolde, erkeğin ve kızın buluğ çağına gelip gelmediğine bakılır.

[291] TJ Ketoubbot 1,4 ed. Zuckermandel p. 261. Bu passajın analizi için bak: A. S. Hersberg, "The Betrothal and Nuptial Practices in the Talmud Period", p. 95-97. üç nolu dipnota bak. Tannaim dönemindeki Yahudi şeriatı hukukçularına göre, Yahuda'nın kızları, nişanlı-eşi, **nissou'in** den önce ölürlerse, yeniden evlenmeden önce üç ay beklemek zorundaydılar. Hamile olup olmadıklarını bilmek için bu süre, gerekli oluyordu. Bak. M Ketoubbot 1,5; TJ Ketoubbot 1,4; Yevamot, 4, 10

[292] TB Ketoubbot 12a

[293] M Ketoubbot 1,5. Yine bak: M Yevamot 4, 10

Bu metinler, seksüalite konusunda, Mishnah döneminde çoğu zaman verilenden daha liberal bir ahlak sergilemektedirler. Bu pasajların özünde bulunan ana problemin, bekaret problemi veya zifaf gecesinde kızın bakire olmadığı değildir. Çünkü bu nokta erkeği sarsmıyor. Buradaki ana problem, taraflar arasında kurulan karşılıklı ilişkinin saygılı olup olmadığını ve erkek tarafından qiddoushin sırasında ödenen paranın, kızın ailesinin belirlediği miktara uygun olup olmadığını bilmektir.

Ödenecek para'nın, bakire genç bir kız, boşanmış bir kadın veya dul bir kadın olmasına göre değiştiğini yukarıda görmüştük.[294] Sonuç olarak, ödenen para, kadının statüsüne uygun olmadığı zaman, koca, Rabbinik mahkemeler de haksız yere alınan paranın bir kısmını geri almayı talep etme hakkına sahiptir.[295]

Bölgesinin âdetlerinden yararlanarak Yahudalı erkek nişanlı, mustakbel kayın-pederinin evine yerleşmeye karar verir, nişanlısı ile baş başa bulunma riskini göze alabilir. Tabii ki böyle davranmakla, nişanlısı olan kız bakire çıkmadığı takdirde, kadının ailesine karşı hak arama hakkını kaybetmektedir. Nissou'in den sonra da, hiçbir durumda ödenen parayı geri alma hakkına sahip olamayacaktır.

Nissou'in den önce nişanlıların birlikte olması da muhtemelen okuyucularımızı şaşırtacaktır. Bununla beraber, Yahudi müçtehitlerinin bu konu üzerindeki tartışmaları, teorik veya akademik değil, pekâlâ çağdaş realiteler üzerine dayanmaktadır. Bu konuda önce, Rabbi Hosha'ya'nın gelininin

---

[294] Bir bakire söz konusu olduğunda ödenecek minimum yüksek para için. cf. M. Ketoubbot 1,2

[295] M Ketoubbot 1,1

olayını biliyoruz. O, nişanlısından hamile kalarak zifaf odasına girmiştir.[296] Bu, dönemin ahlakını sarsmış görünmüyor. Yahudi müçtehitleri burada diyecek bir şeye sahip değillerdir. Tâ ki, qiddoushin'lerin, nişanlıları, eş olarak kabul edinceye kadar. Diğer yandan kadının nissou'inden önce nişanlısından hamile kalması olayının, erkek için, kadın için veya doğacak çocuk için, zararlı hukûki bir sonucu da yoktur.[297]

Evlilik öncesi seksüel ilişkiler konusunda bazı dini kurumların peşin hükümlerinin, bu metinler karşısında hiçbir temeli bulunmamakta ve üstelik bu problem konusunda eski Yahudi-cemaatinde oluşan fikre de uygun düşmemektedir.[298] Bu dönemde kadının portresi, eve kapalı ve evlilik öncesi koruma altına alınmış olarak takdim edilmesi de, incelenmesi gereken bir durum arzetmektedir.

Epigrafik kaynaklar bize bir başka örnek vermektedirler: O da Mahozah'lı Salomé Komais[299] örneğidir. O'nun ketoub-

---

[296] TJ Ketoubbot 1,5 25 c

[297] Buna karşılık, nişanlısından veya bir başka erkekten hamile kalan nişanlı kızın durumu bir yetişkin ilişkisi olarak kabul edilecektir. Bu durumda, bu kız, hiçbir zaman bu iki erkekle de evlenemez ve doğacak çocukta **mamzer** statüsünde olacaktır.

[298] Kadının ticari, ekonomik ve mali işlere girişmesi gibi.

[299] T. 1LAN, İstisnai bir olaya dikkat çekmektedir ki bu ketoubbah ailenin Yunanca ve İbranice ismini, aynı anda zikretmektedir. Cf. **"Premarital Cohabitation in Ancient Judea**: The Evidence of the Babatha Arcdhive and the Mishna (Ketoubbot 1,4)", HTR, 86, 3, 1993, p. 247-264. Bununla beraber **"Komais"** aile ismi sadece Maskulin olarak gerçekleşmiştir. Cf. G. E. Benseler ve W. Pape, Wörterbuch der griechischen Zigennamen, 2. vol. Braunschweig, Vieweg, 1863; cf. 1,p.690;P.M.Fraser ve E.Matthews,A.Lexicon of Grek Personel Names,1; The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica, Oxford University, Pres 1987, p. 269. Oysa, Salome Komais'in ketoubbah'sı, aynı şekilde Komais isminin feminen bir soyad olduğuna delil teşkil etmektedir.Bana öyle görünüyorki bu özel durum,araştırma topluluklarını daha çok soyadın bu özel durumu, ilgilenmeye teşvik etmektedir: Yani, erkekler kadar, kızlara da verilen isimlerle ilgilenmeye..Böyle bir çalışma, kadının statusü üzerindeki bilgimizi ve onun toplumlardaki işgal ettiği mevkiiyi bilmemizi zenginleştirecektir.

bah'sı, Yahuda çölünde, ölü deniz kenarında bulmuştur.[300] Yunanca yazılmış bu ketoubbah aşağıdaki ilginç maddeyi ihitiva etmektedir:

"Menahem oğlu Jesus, önceleri olduğu gibi, O'nunla birlikte yaşamak için Salome'yi aldı."[301]

Bu madde Salomé Komais ve Menahem oğlu Jesus'nun ketoubbah'nın imzalanmasından önce birlikte olduklarını göstermektedir. Başka bir tabirle, evlilik resmen ve yasal olarak imzalanmadan önce birlikte olduklarını göstermektedir. Buradan şu sonuca varılacaktır: Bu epigrafik kaynağın şehadeti Talmud'un şu ifadesi ile uyuşmaktadır: **"Birlikte olmak, bir aile bağı teşkil etmektedir."**

Diğer yandan, genel bir tarzda şu olay üzerinde ısrar etmekte uygundur: **Bi'ah** (Birlikte olma-cinsel ilişkiye girme) **bir qinyan modeli olarak, Yahudi evlenme hukukunda özel bir öneme haizdir.** Hillel ekollerine göre: **"Kim boşanır, sonra boşandığı karısı ile geceyi geçirirse, karısına ikinci bir guet** (boşanma akti) **vermek zorundadır."[302]**

Bu pasajdan, Hillel ekolünün, birlikte olma ile, koca'nın fiilen **guet** ile yasal olarak ayrıldığı kadınla yeniden evlendi-

---

[300] Burada söz konusu olan "Papyrus yadin 37"dir. cf. N. Lewis ed. The Documents... op. cit. 2, Greek papyri, p. 76-82 ve 130-133.

[301] Bu madde için, cf. N. Lewis, R. Katzoff ve J. C. Greenfield ed. "Papyrus Yadin 18", 50. dipnota bak. P. 239-242; A. Wasserstein, "A Mariage Contract from the province of Arabia Nova:Notes on Papyrus Yadin 18" Jewish Quarterly Review (dorenavant JQR), 80, 1989, p. 105-130 A Wasserstein'e göre, Salomé Komais ile kocası arasında imzalanan kontratı bir ketoubbah olarak telakki etmemek gerekir. Cf. P. 121. Fakat bu, T. İlan'ın görüşü değildir. "Premarital Cohabitation..." p. 253, yine 116 nolu dipnota bakılmalıdır. Yahuda çölünden gelen **ketoubbah** larla ilgili olarak: cf. P. Benoit ,J. T. Milik, R. De Vaux, Les Grottes de Muraba'at.. 2, op. Cit, 1961, p. 109-117 ve 243-256; N. Lewis, The Documents, op. Cit, 2, p. 76-82 ve 130-133

[302] M Edouyot 4,7

ği sonucuna vardığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, bu yeni birleşme de **"cinsel ilişki"** ile bizzat muşahhaslaşmıştır. Böylece bu da yeni bir boşanma akti yani ikinci bir guet'yi gerekli kalmaktadır. Buna karşılık Shammay ekolu, kadınla yeniden birlikte olmayı (bi'ah), aile ilişkisi konusunda yasal bir değeri olduğunu kabul etmemektedir. Bu durumda da guet'ye gerek olmamaktadır.

Fakat nişanlıların nissou'in'den önce birlikte olma konusunu yeniden ele alalım. Amoraim **(III-V asırlar)** döneminde Yahudi müçtehidleri, Yahuda da gelişmiş olan âdetin kaynağını aşağıdaki şekilde izah etmeye teşebbüs etmişlerdir: **"...Vaktiyle, Yahuda da korkunç bir olay ortalığı kasıp kavurmuştur. Yahudalılar bundan etkilenmişler ve kızlarına şiddet uygulanarak savaş kumandanının[303] onlardan (evlenmeden önce) ilk yararlanma hakkının olduğunu karara bağlamışlardır."[304]** Metin şunu da ilave ediyor: **"Nişanlı erkeğin, kayın pederinin evinde nişanlı kızla birlikte olması kurumsallaşmıştır.** (Hitqinou she-yehe ba'alah ba aleyhah odah beveyth avihah"[305]

Bu pasajdan çıkan sonuç, Yahuda âdetinin Romanın zulümlerinin bir sonucu olduğudur. **Jus primae noctis[306] ve çiftlerin hayatındaki hukûki ve sosyal sonuçlarını süslemek için, Yahudalı nişanlıların evlilik-öncesi seksüel ilişkisi, Yahudi hukukçuları tarafından tolere edilmiştir.** Oy-

---

[303] Metindeki yunanca

[304] TJ Ketoubbot 1,5, 25 c; cf. yine M Guittin 5,7; TB Guittin 47b

[305] Cf TJ Ketoubbot 1,5, 25c

[306] **Jus primae noctis**'in iki ciddi sonucu olmuştur: önce kadın üzerinde icra edilen zorlamaya rağmen bu ilişkiden doğacak çocuğun **mamzer** statüsünde olacağı kabul edilmiştir. Sonra, artık bu şekilde birlikte olanlar, karı-koca hayatına devam edemeyeceklerdir: Bir **guet** ödemekle, boşanma zaruri hale gelecektir.

sa, tarihi noktayı nazardan şüphesiz **"jus primae noctis"**, Romalıların zulümlerinin bir parçasıdır.[307]

Babil Talmudu'nun açıklanması, olaylardan sonra birkaç nesil yaşamış olan Hukukçular tarafından yapılan bir doğrulamaya ve bu yüzden de, Yahudalıların âdetlerinin varlık nedeni ve gerçek izahı kaybolmuşa benzemektedir.

Mevcut olan nişanlı eşlerin, **"erousinleri nissou'inlerden** ayıran dönemde birlikte olmaları âdetine karşı savaşmak için hukukçular, diğer yandan **qinyan** (para ödeme ve kontrat) şeklinin önemi üzerinde ısrar etmişler, sonra, nişanlı-eşlerin **nissou**'in öncesi **(issour-ha-'arousah 'ad shetikkanes la-houppah)** birlikte olmalarını, yeni bir halakhah yayınlayarak yasaklamışlardır.

Bu yasak, nişanlanma sırasında **(birkat ha'-erousin)** ki törende telaffuz edilmiş ve formülleşmiştir. Bu kutlamanın nihai şekli, ancak **AMORAİM**[308] döneminde son şeklini alacaktır. Buna aşağıdaki pasaj şehadet etmektedir: **"Birkat érousin nedir?**

Haham Rav Ada ve Rabba bar Rav Ada, Rav Yehudah (250-290) adına şöyle diyorlar: "Şanı yüce olan Allah, bizi, emirleriyle kutsadı ve "Aryot[309]larla ilgili kaidelere saygıyı emretti. Yine, nişanlıların cinsel ilişkilerini yasakladı[310] ve

---

[307] Cf. R. Patai, **Jus Primae Noctis,** Studies of the Center for Folklore Research, 4, 1974, p. 177-180. cf. I-Levi, "**Hanoucca et le jus primae noctis**" REJ, 30, 1898, p. 220-231; Daha yeni olarak: W. D. Howarth," Droit du Seigneur: Fact or Fantasy", Journal of European Studies, 1, 1971, p. 291-312; H. F. W Schmiat-Bleıbtreu, Jus Primae Noctic-Herrenvecht der ersten Nacht, Bonn, Rohrscheid, 1988

[308] **Amoraim** döneminde giddoushin'ler **biah** ile tasvip edilmiyordu. Çünkü, giddoushin'ler uygun telâkki edilmiyordu. Cf. TB Qiddoushin 12b

[309] **'Arayot** terimi yalın olarak, Levililer 18'de sayılan yakın akrabalarla cinsel ilişkilerin yasaklığına ve onlardan çıkan Rabbinik fetvalara işaret etmektedir.

[310] Evlilik takdisine rağmen, Rabbinik kökenli bir kararın olması söz konusudur. Cf. Rachi'nin TB üzerindeki yorumu ketoubbot 7b: **"gazeru'al hayihud shel penuyah we-'af arusah. Lo'hittiru 'ad shetikkanes la-huppah u-bibrakhah"**

bize kadınlarla houppah ve giddoushin'le evlenmeye izin verdi.[311]

Bundan sonra, nissou'inden itibaren, kelimenin tam anlamı ile qiddoushin'ler sırasında, birlikte olma bir **qinyan** şeklini meydana getirebilir.

Giddoushin'ler sırasında, **qinyan**'ın bir başka şekli ile telaffuz edildiğinde ve nişanlılar arasında bir evlilik ilişkisi kurulmasından dolayı, érousin'leri nissou'inlerden ayıran dönemde evlilik bitmiş olabilir. Bu, ikinci mabed döneminin sonunda ve Tannaim döneminde Yahuda bölgesindeki bir adetti. Galile'de kabul görmeyen bu âdetin her iki bölgede de nişanlı-eşler için hiçbir sosyal sonucu olmamıştır ve hukûki zararı dokunmamıştır.

Buna karşılık, eşler hukuku üzerinde bu adetin belli bir yankısı olmuştur. Öyle ki, bir bakire için ödenen paranın geri istenmesinde haksızlığa teşebbüs edilemeyecektir.

Qiddoushin'den önce hamile kalan kıza gelince; O'nun çocuğun babası konusundaki şehadeti kabul ediliyor ve Tosefta'nın[312] terimleri ile **keshereh** yani bir başka kız olarak kabul ediliyor.

Nihayet, Mishnah döneminde, aile ilişkisinin bu veçhesi üzerinde ahlakçı nutuklarla karşılaşmıyoruz. Bu, daha sonraki metinlerde görülecektir.[313] Daha sonra Amoraim bilgin-

---

[311] TB Ketoubbot 7b, Kallah Rabbati chap. 1. Bu kutsama formülü, bugüne kadar muhafaza edilmiştir ve Yahudi evlilik merasiminin bir parçasını teşkil etmeye devam etmektedir.

[312] TJ Ketoubbot 1,6 p. 261

[313] Bu problem için bak: L. M. Epstein, Sex in the Jewish Law, 1959; S. D. Goiten, "The Sexual Mores of the Common People" dans society and the sexes in Medieval Islam, A. Lufti al-Sayyıd-Marsot dir; Malibu, Cal; 1979 p. 43-61. Komşu toplumlarla mukayese için bak: J. E. G. Whitehorne, "Sex and Society in Greco-Roman Egypt", Acte du XV Congrés İnternational de Papyrologie, 4, Bruxelles 1979, p. 240-246; K.J. Dover, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior", Arethusa, 6, 1973, p. 59-73

leri, bu evlenme şeklini kesinlikle tasvip etmemişlerdir. Bununla beraber, onun tamamen yasal olduğunu bilerek onlar, bu evliliğin geçerliliğini tanımaya devam etmişlerdir. Fakat Mishne Torah'da Maimonid tarafından bu konuda alınan kararlardan sonra, bir erkekle bir kadın arasındaki cinsel ilişki, artık bir evlilik şekli olarak kabul edilmemiştir. Bu çok önemli bir problemdir. Çünkü, nikahsız yaşayan[314] çiftlerle ilgili çağdaş **poseqim**'ler tarafından alınan kararlarda o, belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu evlilik şekli, kabul edilmemiş olmakla beraber, istisnai vak'alarda rabbinik mahkemelerde kabul görecektir. Böyle bir birliktelikten doğan çocuklar, hiçbir peşin hükme maruz kalmayacaklardır. Onlar, soysuz **(batard)** olarak telâkki edilmemişler ve cemaatlerince veya ailelerince, sivil veya dini hayatta hiçbir sınırlama ile karşılaşmamışlardır. Böylece ve paradoksalman, şayet Halakhah, asırlar boyunca, nikahsız evliliklere karşı düşmanlık gösterse de, Yahûdi hukukçuları, böyle çiftleri için hiçbir karar almamışlar ve böyle bir birleşmeden doğan çocukları da cezalandırmamışlardır.

6. Evlenme Yaşı, Ebeveynleri Tarafından Evlendirilen Çocuklar

Yukarıda babanın imtiyazını ve onun oynadığı üstün rolü görmüştük. Bu evlendirilen kızların ve erkeklerin yaşları ile sıkıca alakalıdır. Küçük olduğu halde babanın kızını evlendirmesi âdetti. **Torah** bu hakkı, babaya açıkça veriyordu.[315] Bu durumda, baba küçük kızı adına qiddoushin'leri kabul edebiliyordu. Böylece, nissou'in'leri, yani gerçek evliliği kızı

[314] Cf. D. Daube, "Historical Aspects of İnformal Marriage", Revue İnternationale des droits de l' Antiquité, 25, 1978, p. 95-107

[315] Cf. Çıkış 21, 7; Sayılar 22, 16

büyüyünceye kadar erteleyebiliyordu. Buna karşılık erkek çocuk, buluğ çağına kadar qiddoushin için beklemek zorundaydı.

Joséphe, büyük kızı Bérénice'i on altı yaşında amcası Herode la evlendiren Agrippa'nın (41-44) olayından bahsetmektedir. Yine Agripa diğer iki kızı olan on yaşında ölen Myriamı ve altı yaşında ölen Drussila'yı, sırasıyla Hilqayah oğlu Archélaos ve Commagéne'in kralı[316] Antiochus'un oğlu Epiphane ile evlendirmeyi vaadde bulunmuştu.

Zamanla Torah tarafından babaya verilen imtiyaz, belli problemlerin kaynağı olmuş ve Tannaim döneminde farklı halakhot'lar, kızının yararına babalarının imtiyazlarını azaltmışlardır. Bu eğilim, Amoraim döneminde artarak gidecektir. Çok sayıdaki metin, kızın rızasını aldıktan sonra, kızını babanın evlendirmesinin önemi üzerinde durmakta ve bu konuda baskı yapmaktan sakındırmaktadır. III. Asırdan itibaren, Yahudi hukukçuları **"küçük kızların"** evlendirilmesini açıkça yürürlükten kaldırmışlardır. Babil Yahudiliğinin büyük siması, SURA Akademisi şefi olan Rav (220-250), kızlarının rızasını almadan evlendirmemelerini babalara şöyle tavsiye etmektedir:

"Küçük kızı evlendirmek bir babaya yasaktır. Baba'nın, kızının buluğ yaşına gelmesini beklemesi gerekir. Kızın evlenme rızasını şöyle göstermesi icab eder: Falanla evlenmek istiyorum."[317]

---

[316] Cf. Aj. 19, 9, 1, p. 354. Bak: N. Cohen "Agrippa 1 and de Specialibus Legibus, IV, 151-159" Studia Philonica Annual, 2, 1990, p. 72-77 ve not 15

[317] TB Qiddoushin 41a ve 81b. Yine bak: Tosafot. Orta-çağda kuzey Fransa'daki Yahudiler bu kaideyi bilmiyorlar. Tossafiste, böyle bir evlenmenin, illegal bile olsa geçerliliği olduğuna işaret etmektedir. O, özel bazı şartlarda böyle evliliklere izin verileceğini de ilave etmektedir. Özellikle, kızların bekar kalma riski olduğunda...

Babanın ölümü halinde, anne ve ağabey, küçük kızın evlenme vaadinde bulunabilmektedirler. Bir âdet veya rabbinik bir karar söz konusu olduğunda veya şer'i bir hüküm olmadığında, Yahudi hukukçuları bu tip uygulamalara başvurmayı sınırlandırmayı hedeflemişlerdir. Yine onlar, küçük bir kızın annesinin veya ağabeyinin kararını kabul veya red hakkının olduğunu karara bağlamışlardır.[318]

Küçük kız, kararını qiddoushin'ler sırasında, nissou'inlerden érousin'leri ayıran zaman esnasında, ifade edebilir ve buluğ çağına[319] ulaştığı zaman da kararından dönme hakkını da saklı tutabilirdi. Bunu bir rabbinik mahkeme önünde ve nişanlısının huzurunda yapmak zorundaydı. Halakhah, O'nun küçükken verdiği onayın hiçbir hukûki değerinin olmadığını düşünmektedir. Ayrıca, genç kızın, érousinleri nissou'inlerden muşahhas olarak reddetmesi, bir **guet** vermesini yani, bir boşama akti kaleme almayı gerektirmemektedir.[320]

Bu nokta önemlidir. Çünkü, uzun bir şekilde önemine işaret ettiğimiz qiddoushin'ler, bu durumda, hukûki muhtevalarından boşaltılmış bulunmaktadır. Bizzat bunun hukûki

---

[318] Bu kararın bir rabbinik karar mı (taqqanah) yoksa Yahuda da yerleşmiş bir halk âdetimi (minhag) olduğu bilinmiyor. Torah kökenli olmamasına rağmen **Me'oun** (red), Mishnah döneminde çok iyi bilinen ve câri bir uygulamadır. Cf. E.E. Urbach, la halakhah, Ses Origines et son Evolution, Tel Aviv, Editions Modane Yadla-Talmud, 1984, rééd. 1996, p. 29-30 ve p. 243 Note 12 (hb). **Me'oun**' nun tarihi üzerinde bak: Y. Dınari, "Histoire de la législation Relative du me'oun" Diney Israel, 10-11, 1981-1982, p. 319-345 (hb). Yine o, asırlar boyunca işlerliğe devam etmiştir. Cf. K. R. Stow," İnnovation through Conservatisme: Me'un(refusal to Marry) in the Roman ghetto in the 16 th and the Centuries", dans Sexuality and the Family in History, Collected Essays, 1.Bartal ve 1. Gafni'dir. Jerusalem, Merkaz Zalman Shazar, 1998, p. 131-144 (hb)

[319] Y Yevamot 13, 1; TB Yevamot 108a

[320] M Yevamot 13,2

sonuçları, gerek nişanlı kız ve gerekse nişanlı erkek üzerinde açık olarak görülmektedir. Qiddoushinsler, geçersiz kabul edildiğinde, genç kıza boşanmış kadın statüsü verilemeyecektir.[321] (Baba, kızı için qiddoushin icra ettiğinden dolayı). Böylece kız, bekarlık statüsünü muhafaza edecek ve erkek nişanlı da **guet** vermek zorunda kalmayacaktır. Bununla beraber, kızın medeni halini belirten bir doküman **(shetar me'oun)** kaleme alma âdetine[322] sahip bulunuyoruz. Bu hukûki işlemin hedefi, kıza hürriyetini vermek değil (çünkü küçük kız daha önce me'oun'unu, yani annesi veya ağabeyi tarafından seçilen erkekle evlenmeyi redde sahip olduğu için) bilakis, bekarlığını delil olarak kullanmasını sağlama hedefini gütmektedir. Böylece mahkemenin ona verdiği doküman, bir nevi **"Bekarlık sertifikası"** görevini sağlamakta ve bu medeni hâlin ona sağladığı hakları değerlendirmesine imkan vermektedir.

Bekar olarak böyle bir kız, arzu ettiği erkekle, hatta nişanlısının yakın akrabaları ile evlenebilirdi. Artık Levililerin 18. maddesi ve bunlardan çıkan hükümler böyle bir kıza uygulanamaz. Böyle bir kız aynı zamanda bir hahamla[323] evlenebilir. Ve onun yediği kutsal gıdaları yiyebilirdi. Halbuki Torah, boşanmış kadın statüsünde olsaydı böyle bir kadına, hahamla evlenmeyi yasaklıyordu. Erkek nişanlıya gelince, o da eski kız nişanlısının akrabaları ile evlenebilir. Levililer 18 ve bunlardan çıkan hükümler, artık ona tatbik edilemez.

Mabedin yıkılmasından sonra **Rabbi Eliezer** (80-110), küçük kızın (**nissou'ey qetanot**) annesi ve ağabeyi tarafındna

---

321 T Yevamot 13, 1

322 Bu tip dökümanın iki versiyonu biliniyor. Biri kısa, diğeri uzun. Cf. TJ Yevamot 13, 1 TB Yevamot 107a-108b

323 M Yevamot 13, 4. Torah'ya göre bir haham, ancak bir bakire ile evlenebilir.

evlendirilmesi imkanlarını daha çok sınırlandırmış ve mustakbel eşinin hakları zararına, kızın haklarını genişletmiştir.[324]

Milâdi II. asrın başına kadar yetim küçük bir kız, annesi ve ağabeyi tarafından seçilen eşi reddedebilmektedir. Böyle bir kız, bu reddi, qiddoushin'ler sırasında, buluğ döneminde, evlendikten sonra, hatta kocası olan nişanlı erkekten bir çocuk sahibi olduktan sonra ifade edebilir. **Rabbi Yishmael'in** (110-135) kızının durumu[325] böyle olmuştu. O'nun ölümünden sonra, annesi ve ağabeyi, kızı, evlendirme vaadinde bulunmuşlardı. Eşi ile aile hayatı yaşadıktan ve bir çocuk sahibi olduktan sonra **me'oun** hakkını o, değerlendirmişti. Yani, kollarında çocuğu olduğu halde, rabbinik mahkemenin önünde, evliliği red hakkını değerlendirmişti.

Annesi ve ağabeyi tarafından evlendirilen bir genç kızın, nissou'in zamanına kadar red hakkını ifade etmesi, Yahudi hukukçuları tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Buna karşılık, kocasının evine giden kadının evliliği reddi konusunda, ittifak halinde değillerdir. **Shammay Ekolü**, böyle bir evlilik reddinin geçerli olmadığı kanaatindedir. Çünkü, nissou'in'ler süreci bu durumda yasaktır. (Fakat qiddoushin'ler sürecinde olabilir). **Hillel Ekolü**, Shammayistlerin hukuk prensibini kabul ediyorlar fakat bununla beraber, genç kıza, kocası ile birlikte (nissou'in) olduktan sonra da,[326] evliliği red hakkını veriyorlar.

---

[324] T Yevamot 13,3; TB Yevamot 89b; T Ketoubbot 11, 4

[325] Cf. TB Niddah 52a. Fakat TJ Yevamot 3,1, 13c, Rabbi Yishmael'in gelini söz konusudur.

[326] M Yevamot 13,1; TB Yevamot 107a. Bu konu için bak: H. Z. Reines, "The Mariage of Minors in the Talmud" dans Zvi Scharfstein Jubilee Volume, Z. Ravid'dir. Tel Aviv, 1970, p. 191-200 (hb)

Milâdi III. asırdan itibaren bu kural değişmiş ve şöyle uygulamaya koyulmuştur: Yetim olan küçük kızın evliliği reddi **(me'oun)** 'erousinler safhası içindir. Nissou'in'ler safhası için değildir:

"Me'oun (red), sadece nişanlılar için geçerlidir. O, rabbinik bir mahkemede, nişanlının huzurunda yapılmalıdır."[327]

Buna karşılık, nişanlı kız, nişanlı-kocasının evine ulaştıktan sonra artık, **me'oun** hakkını kullanamaz. Artık o, kocasının evine girdikten sonra olacak olan hukûki sonuçlara katlanmak zorundadır. O, bu evlilik bağını, kocasından boşama aktini almadıkça bozamaz.

Küçük kızların evliliği ile ilgili yasamada III. Asırda iki büyük değişiklik meydana gelmiştir:

1. İmtiyazlarına rağmen baba, kızını evlendirmeden önce, rızasını almak zorundadır. Onu bu konuda zorlamayacaktır.

2. Babası ölen küçük kızın annesi ve ağabeyi, kız adına qiddoushin'leri kabul ettiğinde, kız büyüdüğünde bu evliliği, guet almaya teşebbüs etmeden, reddetme hakkınada sahiptir. Kız bu hakkını, kocasının evine gitmediği müddetçe kullanabilir. Fakat nissou'in'lerden sonra hiçbir zaman kullanamaz.

7. Buluğ Yaşı ve Evlilik Hakkı

Hatırlattığımız problemler, özellikle genç yaşa bağlıdır. Bu yaşta, antiquite'de genç erkekler ve özellikle kızlar evle-

---

[327] T Yevamot 13, 1

niyorlardı. Yahudi toplumu bu kuraldan dışarı çıkamazdı.[328] Erken yaşta evlendirmelerin hedefi, çocukların geleceğini garanti, onlara iyi bir hayat seçimi ve özellikle âsil **(yihous)**[329] ve müreffeh bir aileye bağlama amacını güdüyordu. Kızlar en körpe yaşlardan itibaren[330] evlendiriliyorlardı, ancak gerçek evlilik kızın ergenlik çağında olmak üzere daha sonra gerçekleşiyordu. Erkekler, teorik olarak qiddoushin'leri, ergenlik yaşlarına geldikten sonra gerçekleştiriyorlardı. Yani, on üç yaşına doğru... Fakat, gerçek evliliği onlar, on sekiz yaşında yapıyorlardı.[331] Birçok halde onlar, sosyo-ekonomik statülerinin tevazuundan, hatta aşırı fakirliklerinden ve hayatlarını kazanma zaruretinden dolayı, böyle yapıyor-

---

328 S. W. Baron, Histoire d'İsrael, Vie Sociale et Religieuse, trad. Francaise de V. Nikiprowetaky, Paris, PUF, 1957, 2, p. 892-894; sh. Safrai, Juifs et Judaisme á la fin du second Temple et á l'epoque de la Mishnah, Jerusalem, éd. İnstitut Z. Shazar, 1983, p. 73 (hb); ID, "Home and Family" dans the Jewish People in the First Century (Compendia Rerum ıudaicarum ad Novum Testamentum), Sh. Safari M. Stern et al.dir; 2, Amsterdam, 1976, p. 728-792. Buna karşılık T. İlan'a göre, elimizdeki doküman, kızların on iki yaşında evlenmelerine izin vermemektedir. Çok sayıdaki kız, yirmi yaşına kadar bekar kalıyor ve onlar için bu, iyi kabul ediliyordu. Yazar bu konuda birçok **Haggadik** metne dayanmaktadır. Cf. Jewish women in Greco-Roman Palastine: An İnquiry Into İmages and Status, Tübingen, 1995, p. 67-69

329 Yankelewitz, "Yahudi toplumunda, aile soyunun ve sosyal statünün önemi" Oumunah We Toldoteyhah, Jerusalem, 1983 (hb)

330 Roma toplumunda kızlar on iki yaşına ulaşmadan evleniyorlardı. Hatta, olgunluk yaşına gelmeden bu evlilik bitiyordu. Hatta şiddetle bitiyordu. Cf. A. Rouselle, "Geste et Signes de la famille dans l'Empire Romain" dans Histoire de la famille, op. Cit. p. 237-242, cf. M. Durry, "Le Manáge des filles impubères á Rome", Revue des Etudes Latines, 47 bis, 1969, p. 17-25. Bununla beraber, Romalıların aksine, Yahudiler de evliliğin, buluğ çağından önce bitirilmesi yasak edilmiştir. Bak. 157, dipnot.

331 A. Shremer, "Eighteen Years to the Huppah? The Marriage Age of Jews in Eretz Israel in the Second Temple, Mishna and Talmud Periode", dans Sexuality... op. Cit. p. 43-70 (hb). Bununla beraber erkek çocukların on üç yaşından itibaren ve on sekiz yaşından önce evlenmeleri tenkit konusu olmuştur. L. J. Archer, Her Price is Beyond Rubies The Jewish Woman in Greco-Roman Polastine, Sheffield, 1990, p. 151-152; Y.D. Gilat, Studies in the Developpment of the Halakhah, op. Cit. p. 20 ve devamı.

lardı. Diğer bir halde de, kendilerini Torah[332] eğitimine gitmeye karar vermelerinden dolayı, evliliği geciktiriyorlardı. Tannaitik edebiyat, **Rabbi Eliezer ben Horganos'un** ekonomik durumu iyi olmasına rağmen, devrine göre çok geç sayılabilecek bir yaşta evlendiğini nakletmektedir. (yirmi iki veya yirmi sekiz yaşında)[333] Yine Ben Azzai'nin oğlu, sadece Torah okumak için hayatı boyunca bekar kalmıştır.[334] Fakat burada söz konusu olan nadir vak'alardır.

Tannaim döneminde, sosyal ideal, en çabuk şekilde bir aile kurmaktı. Bu dönemin Yahudi edebiyat kaynakları da bu nokta[335] üzerinde ısrar etmekte, aile kurmanın önemi[336] ve ailenin değeri üzerinde ısrar etmektedir. Yahudi hukukçuları, aile kurumunda güzellik ve kutsallık görüyorlardı. Ailede, insan olmanın ilk emrini görüyorlardı. O da, artmak ve çoğalmaktı. Ferisiler muhitinde bekarlık tavsiye edilmemiş, hatta az değerli bulunmuş, zahitlik hayatı ve zahitlik, genel olarak kötü görülmüştür.[337] Diğer yandan, İşa'ya 45/18'e dayanarak Tanrı tarafından yaratılan dünyanın insanla mes-

---

[332] Testament d' İssacar 3,5 Siracide 42, 12 (Sanhedrin 100b) ile mukayese edilebilir); M. Ketoubbot 3, 5 (Bu passaj, ikinci mabedin sonunun tarihini göstermektedir).

[333] ARN Version A, Chapitre 6; Version B, Chapitre 13.

[334] O, bekarlığı için ona sitem edildiğinde, bekarlığını şöyle açıklamaktadır: "Kim kendine döllenmeyi yasaklarsa, Tanrısal imaja ulaşmaya çalışır. Çünkü o, şöyle demiştir: "İnsan varlığı, Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır." Cf. T Yevamot 8, 4 ed. Zuckermandel, p. 250; TB Yevamot 63b. Kadınlarla ilgili, cf. M et TJ Sotah 3,4

[335] TB Sotah 17a; Sanhedrin 76b; Bereshit Rabba 22, 404-406 ve özellikle 68, 771-774; TB Yevamot 62a-64b

[336] Cf. Tobit 4, 13 ve devamı; Siracide 7, 25; Testament de Nephtali 8, 9; Contre Appion, 2, 193-203. Philon'un davranışı ile ilgili bak: I. Heınemann, Philon griechische und jüdische Bildung, 1962, p. 261-265

[337] E. E. Urbach, "Ascètisme et Souffrance dans la Tradition Rabbinique", dans Mèlanges offerts á Isaac Baer, Jerusalem, 1951, p. 48-68 (hb), I. Heınemann, "L' İntroduction de l' Ascètisme dans Tradition la Rabbinique" İbid, p. 265 Not: 3 (hb)

kunlaştırılması, insanın rollerinden biri olarak telakki edilmiştir. (Bu konuda Kumran cemaatinin farklı bir tavır içinde olduğu görülmektedir.[338]

Yahudi evlilik hukukunda ergenlik yaşındaki kız ve erkeklerin problemine yeniden dönelim, on üç yaş ve bir günlük iken dînî mükellefiyet yaşına ulaşan erkek çocukları, aynı zamanda evlenme yaşına da biyolojik olarak ulaşmış olmaktadır. Evlilik hukuku konusunda[339] Tannaitik yasama, ergenlik yaşını, kız ve erkekler için iki fonksiyonun kriteri olarak tespit etmiştir: Yaş ve olgunluk.[340] Bu, kızlarda ve erkek çocuklarında **plosite** gelişiminin tetkikini gerekli kılmaktadır. Bu tip bir tetkik, hem Romalılar hem de Yahudiler tarafından uygulanmıştır. Ancak, Justinien[341] tarafından ilan edilen bir karardan sonra yasaklanmıştır.

Rabbinik hukukta kız, on iki yaş civarında küçük **(qetanah)** olarak, (erkek çocuklarda on üç yaş civarında) kabul

---

[338] Cf. E. Qimran, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two kinds of Sectarians", The Madrid Qumran Congress, 2, 1992, p. 287-294; J. M. Baumgarten, "The Qumran-Essene Restrains on Marriage", dans Archaeology and History in the Deâd Sea Scrolls (jsot/Asor M.S. 2), L. H. Schiffman'dir. Sheffield, Jsot Pres, 1990, p. 13-24. Bununla beraber yeni bir makalede, J. Strugnell şöyle bir sonuca varıyor:Elimizdeki edebi ve arkeolojik doküman, zıt doneleri ihtiva ediyor ve her iki tezden birini desteklemiyor. (Kumrandaki bekarlık veya bekarlığa karşı), cf. "More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q 416 2ii 21 [cf. 1 Thess 4:4] ve 4 Q mmt SB" RQ, 65-68, 17, 1996 p. 537-547. Bu problem için bak: cf. A. Shemesh "4 Q 271. 3: A Key to Sectarian Matrimonial Law", Journal of Jewish Studies (bundan dolayı JJS): 49; 1998, p. 244-263

[339] Lévirat **(Yibboum)** ve ayakkabı çıkarma **(halitsah)** töreni, bu yasamanın bir kısmını meydana getirmektedir.

[340] M Niddah 6,2 ve 5,8. Bu problemin tahlili için cf. Y. D. Gilat, Studies in the Development of the Halakhah, op. Cit, p. 19-32. Yukarıda zikrettik: T Ketoubbot 1,4 ed. Zuckermandel, p. 261: "Yahuda da, evlilik çadırına girmeden önce bir saat erkeğin ve kadının vücudunu muayene **(mefashpeshin)** etme âdeti vardı.

[341] Cf. Codex Justinianus 5, 60, 3 cf. B. Cohen, Jewish and Roman Law... op. Cit, vol. 2, p. 3

edilmektedirler. O kadar küçük ki, kız, ne medeni ne de cezai sorumluluk altında değildir. Bu durumda sorumluluğu babası yüklenmektedir. **(erkek çocuklar içinde durum aynıdır.)**[342]

Kız, on iki yaş ve bir günlük iken[343] **na'arah** olmakta ve ergenliğin ilk işaretleri görülmektedir. O zaman o, bazı kanunların[344] ifâsı için ergen olarak kabul edilmiştir. Fakat bazı kanunlar için hâlâ küçük olarak telâkki edilmiştir. Bunun için babası, onun üzerinde bazı şeriatları, uygulamaya devam eder. Özellikle, onun adına **qiddoushin** leri kabul ederek evlendirme şeriatında olduğu gibi...

Kızlar, **na'arah** statüsünü on iki buçuk yaşına kadar koruyorlar. O yaşta, tam ergenlik yaşına **(gedolah** veya **bogeret)** ulaşmış oluyor ve aynı zamanda iki kriterinde şartları (ergenlik ve yaş) toplanmış oluyor.[345] Shemu'el'e (220-250) göre: **"na'arout'u** (kısmî ergenliği) **bagrout** (tam ergenlik) **dan sadece altı ay ayırıyor."**[346]

Bununla beraber, Kahire Genizah sından gelen hukûki karakterli bir ve İsrail ülkesinin eski geleneğine bağlı bir dokümana göre, kız çocuğu, on iki yaşına geldiğinde **bogeret**

---

[342] Yahudi şeriatı karşısında buluğ çağı problemi, aynı şekilde Qumran cemaatini de meşgul etmişe benziyor, cf. S. B. Hoenig, "On the Age of Mature Responsability in IQSA" JQR, 48, 4, 1958, p. 371-375

[343] Bu yaş, Talmud sonraki Halakhah'da, kızların buluğ yaşı olmasına rağmen, Talmud metinlerinde böyle açıkça zikredilmemiştir. Buna karşılık, özel bir takım şeriat kurallarına göre bazı Talmud pasajlarına dolaylı olarak müracaat yapılmıştır. Cf. TB Niddah 46a ve devamı.

[344] Meselâ, bu yaşla ilgili telaffuz edilen isteklerle ilgili olarak, cf. M Niddah 5,6.

[345] Maimonide bu tarifleri dikkate almıştır: cf. Yad ha-Hazaqah, 'Ishut 2:1 qetana, na'arah, bogeret, cf. M. A. Friedman, Jewish Marriage in Palastine. A Cairo Geniza Study, 1, Tel Aviv-New York, 1980, Hotsa'at ha-Kibuts ha-Me'uha. P. 217 n. 3; .B. J. Bamberger, "Qetanah, Na'arah, Bogereth" Huca, 32, 1961, p. 281-294.

[346] TB Ketoubbot 39a ve devamı

(Buluğ çağına gelmiş) olarak kabul edilmiştir.[347] Fakat aynı geleneğe ait bir başka metin, zıt işaretlerde bulunmaktadır: **"On üç yaş ve bir günlük olduktan sonra kız çocuğu, fiillerindeki bütün hukûki sorumluluğu yüklenmiş olmaktadır.[348]**

Yine de buluğ yaşı problemi, uzun zaman belirsizliğini korumuştur. Orta çağdan itibaren, dini olgunluk yaşı, diğer olgunluk yaşlarına üstün gelmiştir.

Yukarıda, babanın küçük kızı için, ona sormadan ve onun rızası olmadan qiddoushin'i kabul etme hakkı olduğunu görmüştük.[349] Baba bu hakkını, kızı **na'arah** olduğu zamana kadar koruyordu. Bu durumda, **na'arah** statüsü, özellikle bu yaşta bir kız tarafından kabul edilen **qiddoushin'**lerin geçerliliği problemi gibi birkaç problemi ortaya koymaktadır. Milâdi III. Asırda, bu problem, bir tartışma konusu yapılmıştır. O zaman, Tiberya Akademisinin rektörü olan Rabbi Yohanan'a göre, genç bir kız tarafından yapılan böyle bir taahhütün, babası hayatta olduğu sürece, hukûki bir değeri yoktur.

---

[347] Cf. S. Assaf, Les Responsa des Gueonim, Jerusalem, 1942, p. 122 (hb). Bu **she'iltot**, sect 59; metinlerine uygundur: on bir buçuk yaşına kadar kız **(qetanah)** dır, yani küçüktür. O, on bir buçuk ve on iki yaş arasında **na'arah** olmaktadır. On iki yaşından itibaren de **bogeret** olmaktadır. Cf. **she'iltot s. Mirsky** éd. Jerusalem, 1963 2, 184-185 (sect. 67) ve notlar.

[348] M. Margalıot, Hilkhot Eretz İsrael min ha-Genizah, Jerusalem, 1973, p. 45

[349] Cf. M Ketoubbot 44; TB Qiddoushin 44a. S. Lieberman, Tosefta Kifshutah, VIII, 959, Talmud yasasında küçük kızların evliliği ile ilgili: cf. H. Z. Reines, "The Mariage of Minors in the Talmud", p. 191-200 (hb), art. Cit. n, 143; R. Katzoff, "The Age at Marriage of Jewish Girls during the Talmudic periode" (hb) dans marriage and the Family in Halakhah and Jewish Thought, M. A. Friedman dir. Te'uda XIII, Tel Aviv University, 1997, p. 9-18 (hb). Probleme genel bakış için bak: T. Meacham "Marriage of Minors Girls in Jewish Law: A Legal and Historical Overview" dans jewish Legal Writings by Women, M. D. Halpern et sh. Safrai'dir. Jerusalem, 1998, Urim publications, p. 23-37

Oysa O'nun talebesi olan Resh Laqish için, bir na'arah'ın taahhüdü yasal ve geçerlidir.

Belirtilmelidir ki, babası ölen bir na'arah'ın annesi veya ağabeyi gibi aileden bir güvence olmaksızın, **qiddoushin**'leri red etme hakkı yoktur. Bu hak, genç kızın babası hayatta olduğu zaman tartışılabilir. Genel tarzda, bu kısa dönemde kız, ne tamamen babasının otoritesi altındadır ne de halakhah'ın görüş zaviyesinden son derece kompleks olan buluğ çağındadır.[350]

Rabbi Yohanan'ın paradoksal tutumu na'arout'un devam ettiği altı aylık kısa sürede, kızın aleyhine olan, babasının imtiyazlarını devam ettirme arzusu ile harekete geçirilmiş olabilir.

Ortaya koyduğumuz veriler, Tannaitique dönemde, buluğ yaşının sadece biyolojik yaşla değil, subjektif tarzda belirlendiğini ortaya koymaktadır. Bu konudaki fonksiyonlarda aşağıdaki şekilde değişmektedir.

-Kişinin cinsiyeti

-Emrin veya yapılması gereken yasal işin kategorisi

-Mahalli âdetler

-Biyolojik olgunluk yani buluğa erme

-Sonuç olarak erkek çocukları ve kızlar, buluğ çağına farklı zamanlarda ferdî gelişmelerine göre, ulaşmaktadırlar.

IV. Asırdan itibaren Yahudi hukukçuları aile hukukunda[351] fiilen, ergenliğin tarifinde biyolojik yaşla yetinmekte-

---

[350] Cf. Y. Neusner, "From Seripture to Mishnah: The Origin of the Mishnah Division of Women, JJS, 30, 1979, p. 140; J. R. Wegner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah, Oxford, Oxford University Pres, 1988, p. 17-18

[351] TB Niddah 46a ve 48b

dirler. (Kızlar için on iki yaş bir gün, erkekler için on üç yaş bir gün). Yani fiilen, aile konusundaki ergenlik, dini ergenliğin üzerine sıralanmaktadır. Bununla beraber, hukuku biyolojik olgunluk önemini koruyor ve hesaba katılıyor. Aynı şekilde, kızların üç ergenlik aşaması arasındaki ayırım **(qetanah-na'arah-bogeret)** rabbinik hukukta devam etmesine rağmen[352] çoğu defa sadece teorik alanla sınırlı kalmıştır.[353]

Nihayet şunu da belirtelim ki bazı incelemeler, Mishnah döneminde erkek çocukların on sekiz yaşına doğru; kızların ise on iki yaşına doğru[354] evlendiklerini ortaya koymaktadır. Kadınla-erkek arasındaki yaş aralığı, aynı dönemde Greco-Romen toplumunda da benzerlik göstermektedir. (Kızlar için sekiz, erkekler için on yaş). Burada Antropologların[355] **"Akdeniz tipi evlilik"** diye tarif ettikleri, özellikler görülmektedir.

8. Sonuçlar: Qiddoushin ve Nissou'in Birliği

Evlenme ile ilgili hukuk kuralları, kızların lehine gelişmeye devam etmiştir: Yani onların buluğ çağları beklenmiş ve rızaları alınma yoluna gidilmiştir. Bundan dolayı, **nis-**

---

[352] Cf Maimonide, Mishne Torah, Yad ha-Hazaqah, Hilkhot İshshout.

[353] Çağımızda, Yahudi toplulukları evlenme konusunda, yaşadıkları ülkenin kanunlarının tespit ettiği olgunluk yaşına uymamaktadırlar. İsrail'de 1950'de ve 1960 da Mecliste geçirilen yasalar, ergenlik yaşını on yedi yaş olarak belirlemişlerdir.

[354] Cf. R. Katzoff, "The Age at Marriage of Jewish Girls during the Talmudic period" dans Marriage and the Family..." op. Cit. p. 9-18 (hb)

[355] Cf. P. Laslett (cité par katzoff), "Family and Household as work Group-Areas of Traditional Europe Compared", dans family Froms in Hictoric Europe, R. Wall'dir, Cambridge-New York cb. University Pres, 1983, p. 513-563. R. M. Smith'e göre bu yaş-aralığı asırlar boyunca devam etmiş ve günümüze kadar da bu tip evlilik varlığını sürdürmüştür, cf. "The people of Tuscany and their Families in the Fifteenth Century", Journal of Family History, 6, 1981, p. 107-128

sou'inleri qiddoushin'lerden ayıran dönem, (kızların olgunluk yaşını beklerken, bunlar, **erousin**'ler döneminin başlangıcını belirtmektedir) artık onun varlık nedeni olmamaktadır. Sonuç olarak yeni yasama, bu iki merasimin birleşmesi şeklinde olmuştur. Bu da, Babil Talmudu (499)nun tamamlanmasından sonra olmuştur. Bu birlik, **Menahem ha-Meiri** (1249-1306)'nin sözüne inanılırsa, **Gueonim** döneminde meydana gelmiştir. Provencedeki Yahudi âdetleri ve İspanya'daki dindaşlarının âdetleri arasındaki farklılıkları o, şöyle açıklamaktadır:

"Çok eskiden beri Gueonim döneminden itibaren, sonra rabbiniques otoritelerin nezdinde, érousin'leri ve nissou'inleri, aynı anda kutlamak ve her ikisi içinde takdis duasını aynı şarap kadehi ile okumak bizde adetti.[356]

Bununla beraber bu âdetin ilk edebî tasdikinin, **Abraham Ha-Yarhi** (1155-1215), **R. Abraham be-Rabbi Natan de Lunel'de** bulunduğunu söylemektedir. Abraham Ha-Yarhi, çok seyahat yapmış ve Fransa ve İspanya Yahudilerinin mahalli âdetlerini gözlemlemiştir. O, Provence'deki dindaşları için **Sefer ha-Manhig** isimli kitabını yazmıştır. O, yürürlükte olan çok sayıdaki âdetlerin **(minhagim)** korunması veya terk edilmesi için onlara rehberlik yapmaktadır. Bu eserde, O, Provence'de, Fransa'daki çok sayıdaki cemaatlerde ve başka bölgelerde iki merasimin **(érousin** ve **nissou'in)** birleştirildiğini doğrulamaktadır.[357] Burada **qinyan** şekilleride söz ko-

---

[356] Magen Abot, L. Last, ed. Londres, 1909, p. 30. sec. 5, Pesahim 27b'ye dayanılarak

[357] Sefer ha-Manhig, I. Raphael, ed. Jerusalem, 1978, 1, p. 537, 539 sec. 105-106. Bu konu için, cf. H. H. Pollack, "Why the 'Erusin and the Nissu'in Were Combbined? A study in Historical Causation", World Congress For Jewish Studies, 9c 1986, p. 47-54

nusu edilmiştir: **para, antlaşma ve mishnah Qiddoushin** 1,1'in passajında incelediğimiz erkek ve kadının birlikte olması gibi.. Bunlar, ilk etapta, kadın almanın üç farklı şeklini oluşturmaktadır. Fakat asırlar içinde bir tek ve aynı merasimde birleştirilmişlerdir.[358]

9. Yahudi Toplumunda Tek ve Çok Kadınla Evlilik

Yahûdi evlilik hukukundaki gelişme, bizim tahlilimizden de çıktığı gibi, çok kadınla evlilik konusu zihniyet örf ve âdetlerdeki gelişimle paralellik arzetmektedir. Burada hemen hatırlatalım ki çok evlilik, Torah'da açık şekilde yasaklanmış değildir.[359] Tora'da geçen bazı şahıslar çok kadınla evlidirler. Ancak, İshak, Yusuf, Musa ve Harun tek evlidirler.[360] Torah'nın bu iznine rağmen çok kadınla evlilik, eski İsrail'de[361] **Elephantine Yahudi** toplumunda veya Helenistik ve Roma dönemlerinde çok fazla uygulanmamıştır.[362] Kum-

---

[358] A. Ch. Freimann, The Order of Betrothal and Marriage in the Post-Talmudic Period, Jerusalem, 1945, réim pr. Jerusalem ha-rav kook, 1980 (hb)

[359] Buna karşılık çok kocalılık kabul edilmemiştir. Fakat, bazı çok özel şartlarda, kadın istemeyerek böyle bir durumda bulunmaya sevk edilebilir. Cf. Sh. Friedman, "The case of the woman with two husbands in Talmudic and Ancien Near Eastern Law", Shenaton Ha-Mishpat Ha-Ivri 2, 1975, p. 360-382

[360] Başka örnekler için: cf. A. Gelin, "Le Passage de la Polygamie á la Monogamie, Etude Biblique" dans Mélanges E. Podechard, Lyon, 1945, p. 134-146

[361] Cf. S. W. Baron, Histoire d'İsrael... op. Cit. L, p. 151 ve p. 478. 14 ve 16. notlar; 2, p. 892-896 ve 898 ve devamı. cf. Encyclopaedia Judaica, "Monogamy" vol. 12, col. 259

[362] Cf. L. M. Epstein, Marriage Laws in the Bible and the Talmud, Cambridge, Mass, Harvard University Pres, 1942, p. 12 ve devamı, E. Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, Londres, Longmans, Green and Co, 1944, p. 118 ve devamı; Y. Y. Neubauer, Histoire des lois relatives au mariage dans la Bible et dans le Talmud, Jerusalem, Magnes, 1999 (ilk defa Almanya'da 1920 de yayımlanmıştır. Bu eser, İbranice tercümesine göre yazılmıştır); D.R. Mace, Hebrew Marriage, Londres, philosophical Library, 1953; J. Selden, Jewish Marriage Law the Uxor Hebraica, Translated with a commentary by J. R. Zıskınd, Leyde, Brill, 1991. cf. Yine bak: A. Roth, "Histoire de la Monogamie"

ran Yahûdi cemaatine gelince, çok kadınla evlenmeyi tasvip etmedikleri ve tek kadınla evliliği övdükleri görülmektedir.

Tannaitik edebiyat, Yahuda Yahudi toplumunun yüksek tabakalarındaki birkaç iki evlilik olaylarını zikretmektedir.[363] Kral II. Agrippa'nın baş hademesi, iki kadınla evliydi. Birisi, **Zepphoris**'de diğeri de **Tiberiade**'da[364] yaşıyordu.

Tosefta Yebamot, birkaç aile konusunda **Rabbi Yehoshua'nın** tanıklığını zikretmektedir. Bu ailelerde çok kadınla evlilik uygulanmıştır. Özellikle Haham ailelerinde onların çocukları, Kudüs mabedinde Hahambaşılık görevini yapmışlardır.[365] **Abba**, O'nun birinci eşi (Yabneh'den II. Rabban Gamlıel'in kardeşinin kızıdır) kısırdı. Bunun için ikinci bir kadın aldı.[366]

Buna karşılık II. Rabban Gamlıel'in torunu olan prens Rabbi Yehudah (170-220), kendi oğluna bir ikinci kadın almayı tavsiye etmemiştir. En ilginç olay, Rabbi Tarfon'un (80-110) olayıdır. **O, üç yüz kadınla evlenmiştir.**[367] Fakat onun bu eylemi, İsrail ülkesini vuran iki yıllık kuraklık esnasında kadınları kurtarma hedefini güdüyordu. O, **Kohen** olduğu

---

dans Mıchael Guttmann Memorial Volume, 1946, p. 114-136; M. D. Herr, "Actualisation des Ecritures et intolérance dans la judée du I' siécle", dans les Retours aux ecritures, Fondamentalismes présents et passés (BEHER. 99), E. Patlagean, A. Le Boulluec'dir. Louvain, Peeters, 1993, p. 386-387

[363] Mişna döneminde iki kadınla evlilikle ilgili: cf. S. Lowy, "The extant of Jewish Polygamy in Tanaitic Times" JJS, 9, 1958, p. 115-138

[364] TB Soukkah 27a. Graetz, bu baş hademeyi Joseph ben Simlai olarak gösterir. TB Shabbat 121b. Yine bak. S. Klein, Beitrage zur Geographie und Geschichte Galilaas, Leipzig, 1909, p. 66, Not 1.

[365] T Yevamot 1, 10 éd. Zuckermandel, p. 241

[366] Sh. Safraı,ye göre, **Tannaim** ve **Amoraim** döneminde, hakimler sınıfında iki kadın ile evlenme vak'asına hiç rastlanmaz. Patrikin kardeşinin vak'asına gelince, Yazara göre o, bir istisna teşkil etmez. Çünkü bu kardeş bir şeriat uzmanı değil, sade bir adamdı. Cf. Juifs et Judaisme.., op. Cit. p. 70

[367] T Ketoubbot 5,1, ed. Zuckermandel, p. 226

için eşleri, hahamlara ayrılan gıdaları yiyebiliyorlardı.[368] O da ondan yararlanıyordu.

Rabbi Tarfon, böyle bir hukûki prosedüre müracaat etmemiş olsaydı, bu kadınlara bu yiyecekleri yemek yasaktı. Evlenme prosedürü ile, kendisi ile üç yüz kadın arasında bir aile ilişkisi meydana gelmişti. Zikrettiğimiz bütün olayların tarihi, ikinci mabedin sonunun tarihini veya onun tahribini takip eden tarihi belirtmektedir.

Aynı dönemde Yusuf (joséphe), Herode ailesindeki evlilikler konusunda bir adama birden fazla kadınla evlenmeye izin veren atasal geleneği zikretmektedir.[369]

Belirtmek gerekir ki, ilk Hıristiyan cemaatlerinde, çok kadınla evlilik, kilisenin bütün üyelerine yasaklanmamıştı. Sadece, psikoposluk gibi önemli görevleri ifa edenlere yasaktı.[370] Bununla beraber, bunu yapanlara[371] özellikle Musevi-Hıristiyanlar[372] ve Yahudilerde bir eleştiri görülmektedir. Bu eleştirilerden birisi, Justin'in Yahudiler için yaptığı eleştiridir.[373]

Çok kadınla evlilik karşısında kutsal kitabın toleransına rağmen, Rabbinik kökenli şeriatler hedef olarak bu uygulamaya mani olmaya çalışmışlardır.[374] Aynı şekilde çok sayıda

---

[368] Bir hahamın nişanlı eşi statüsü konusunda cf. A. Buchler, "The Jewish Betrothal and the Position of a woman Betrothed to a Priest in the First and Second Centuries" dans A Büchler Memorial Volume, op. cit. p. 126-159 ve p. 353 n. 38

[369] A J, 17, 14; BJ 1, 477

[370] I Tımotheé 3,2; 1 Corinthién 7.

[371] D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, Londres, 1956, özellikle p. 75 ve devamı... Genel tarzda çok kadınla evlenmeye karşı eski Hıristiyanlığın düşmanca tutumu ile ilgi olarak...

[372] Cf. H. J. Schoeps, "Ehebewertung und Sexualmoral der Spaten Judenchristen" dans Studia Theologica, 2, 1949, p. 99-101

[373] Cf. Dial, 1, 134; 4, 141

[374] TJ ve TB Yevamot kitabının sonunda; TB Ketoubbot 62a-b

'aggadot[375], tek kadınla evliliği övmekte ve çok kadınla evliliği tasvip etmemektedir.[376] Talmud edebiyatının incelenmesi, çok kadınla evlilik konusunda, İsrail ülkesindeki Yahudilerin tutumu ile Babil Yahudilerinin tutumu arasındaki farkı görmeye imkan verecektir.[377] Babil Yahudileri, bir yahudinin bakabileceği kadar kadınla evlenmesi üzerinde durmaktadırlar. İsrail Yahudileri, ikinci kadınla evlenmek isteyen bir yahudinin, birinciden boşanmasını ön şart olarak kabul etmektedirler. Bununla beraber, bu durum, iki şarta bağlanmıştır: İlk kadının rızasını almak ve Ketoubbah'da yazılan parayı ödeyerek onun zararını önlemek...[378]

Yeni bir incelemede M. A. Friedman, genel bir şekilde, Babil Yahudi cemaatinin çok kadınla evliliğe eğilimli olduğu halde, İsrail Yahûdi cemaatinin daha çok tek kadınla evliliğe meyilli olduğunu söyleyecek kadar ileriye gidiyor.[379]

IV. yüzyılın başında bir değişikliğe şahit olmaktayız: Tibériade Akademisinin başına geçen Rabbi Yohanan'ın halefi olan **Rabbi Ami** (290-320), çok kadınla evliliği yasaklamıştır.[380] M. A. Friedman'da diğer araştırıcılar gibi İsrail ülkesinin bu Amora'sının Rabbinik hükümlere ve kutsal kitap

---

[375] Cf. ARN ch. B versiyonu ed. S. Schecter, p. 5 ve yazar tarafından verilen ek referanslar

[376] ARN B versiyon, II; Targoum de Ruth 4, 26 ve çok sayıda aggadot.

[377] Problemin bu veçhesi için bak: cf. L. M. Epstein, Marriage Laws... op. cit. p. 19; Z. W. Falk, Mariage et divorce... op. cit. p. 10 ve devamı.

[378] Cf. TB Yevamot 37b, 65a-b

[379] M. A. Friedman, jewish polygyny in the middle Ages: New Documents From the Cairo Genizah Jerusalem, Bialik İnstitute, Tel Aviv University, 1986, p. 11 ve devamı. Babil ile İsrael arasında mukayese yapmadan D. Daube, Yahudi muhitte çok kadınla evlenme cari bir fenomen değildir. Aksine o, açıkça tasvib edilmemiştir. Cf. Concessions to Sinfulness in jewish Law" JJS, 10, 1959, p. 1-13, spéc. p. 6, Bununla beraber, .L. M. Epstein, çok farklı bir tablo çizmektedir. Cf. Marriage Laws... op. Cit. 1942, p. 12-25

[380] Cf. TB Yevamot 65a

metinlerine bu kadar muhalefet ifade etmiş olmasına şaşırmaktadır.

O, Rabbi Ami'nin tutumunda, kadını belirli bir şekilde koruma iradesini ve O'nun haklarını koruma isteğini görmeyi önermektedir. Bu yoruma göre Rabbi Ami, açıkça çok kadınla evliliği yasaklamıyor fakat, ikinci kadınla evlilik aktini yapmadan, birinci kadının muvafakatini almanın gerekliliği üzerinde duruyor.[381] Başka bir terimle, iki kadınla veya çok kadınla evlenme işlemi, ancak, birinci kadının rızası ile gerçekleşebilmektedir. Bu rıza olmadığında koca, birinci karısını serbest bırakmak için bir boşanma akti kaleme almak zorunda kalacaktır.[382]

Bana öyle geliyor ki Rabbi Ami'nin tutumu, çok kadınla evliliği gerçek şekilde yasaklayan bir tutum olarak açıklanabilir. O, bunu, halakhique terimlerle formule etmiyor ama, iki evliliği yasaklayan Dioclétien'in 285 kararını yansıtıyor.

Orta çağda, çok kadınla evlilik olayı, Mısır Yahudi cemaatinde oldukça çok gibi görünmektedir.[383] Muhtemelen bu da Müslüman toplumunun tesiriyle olmuştur. Kahire Genizah'sından gelen belgelerde görüldüğü gibi Mısır Yahudi Cemaati'nde, kocanın iki kadınla, hatta çok kadınla evlenmeyi göz önünde bulundurma ihtimali görülmektedir. Bu durum, çok sayıda kadını tedbirli olmaya götürmüştür: Bu-

---

[381] Cf. M.A. Friedman, Jewish Polygyny..., op.cit. p. 7-8

[382] Cf. S. D. Gottein, A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1967-1983, 3, p. 147-150, 205-211, 270; notes p. 458 ve 469-471

[383] Cf. M. A. Friedman, "Polygyny in Jewish Tradition and Practice: New Sources From the Cairo Geniza", PAAJR, 49, 1982, p. 33-68; ID; "The Inheritance Rights of a Bigamist: Two Responsa From the Geniza" Diney Israel, 13-14, 1986-1988, p. 239-262

nun için onlar, ketoubbahlarına, kocalarının ikinci bir eş almalarını yasaklayan özel bir madde ekletiyorlardı.[384]

Batıda Yahudi muhitlerde çok kadınla evlilik XI. Yüzyıldan itibaren açıkça yasaklanacaktır. Bu yasaklama, haksız olarak Rabbenou Meor ha-Golah (960-1028) ismi ile tanınan Rabbenou Gershom ben Yehudah'ya atfedilmiş, Hıristiyan dünya ile Yahudilerin ilişkisinden kaynaklanmıştır.[385]

Kuzey Afrika'da, yakın ve orta doğuda, böyle bir yasak hiçbir zaman, açık şekilde **Posekim** (Yasa koymaya yetkili Yahudi müçtehidleri) tarafından formüle edilmemiştir. Yine de iki kadınla evlilik olayı nadirdir.[386]

O halde halakhah'ın da Yahudi âdet ve gelenekleri gibi sosyal ve hukûki planda çevreden etkilendiğini muşahede edebiliyoruz. Böylece, halakhah'ın uygulaması, bir cemiyetten diğerine, bir coğrafi bölgeden, diğer coğrafi bölgeye değişebilmektedir. İbranicede yürümek ve ilerlemek anlamına gelen **Halakhah Fiil**inden mülhem olarak **halakhah** da, değişiyor, ilerliyor ve zaruret kendini hissettirdiği zaman da Torah şeriatının etrafını çevirme imkanını buluyor.

---

[384] Cf. M. A. Friedman, "The Monogamy Clause in Jewish Marriage Contracts", Perspectives in Jewish Learning, 4, 1972, p. 20-40; Jewish Polygyny in the Middle Ages, Bialik İnstitute, Jerusalem, Tel Aviv University, 1986

[385] Cf. S. Z. Havlın, "New Light on the Enactements of Rabbenu Gershom Meor ha Golah-Their authorship, Scope and Spread", Shenaton ha-Mishpat ha-Iwry, 11-12, 1984-1986, p. 317-336 (hb); Y.T. Assis, le décret de Rabbenu Gershom et la polygamie en Espagne", Zion, 446, 1981, p. 251-277 (hb). Cf. P. Tıshbi, "İki evliliğin yasaklanması Rabbenu tarafından mı karara bağlanmıştır." Tarbiz, 34, 1965, p. 49-55. Rabbenu Guershom'un taqqanot konusunda ve özellikle, onun dönemindeki polygami ve Monogami problemi ile ilgili olarak, cf. A Grosman, Hakhmey Ashkenaze ha Rishonim, Jerusalem, 1981, p. 132, 147 ve devamı. Yazılan bibliyografyaya bakılmalı.

[386] Cf. M. A. Friedman'ın yukarıdaki kaynakları, **Polygyny**... ve a. Reate'in makalesi "Histoire de la monogamie chez les juifs" dans Mélanges offerts á la méoire du Prof. Y. M. Ha-Cohen Gutman, Budapest, 1946, p. 114-136, Bu kitaba bakamadım.

Araştırmamız boyunca, **qinyan**'ın üç modeli, evlilik öncesi birlikte olma, ketoubbah, zevcenin özel mülkiyetleri, erken evlilikte küçük kızların korunması, Greko-Romen ve eski Mısır hukukundaki benzerlikler veya tesirler konusundaki farklı sonuçları formule etme imkanı bulduğumuz için tekrar bu konulara dönmeyeceğiz.

Evliliğin yasal prosedürünün tarihi ve halakhique analizi, Yahuda, Galile, Babil ve Mısır Yahudilerinin pratikleri arasında çok farklılıkların olduğunu bize göstermiştir. Evlilik şekilleri ile ilgili büyük halakhique prensipler, bütün bu cemaatler için aynı olduğu halde, onların günlük hayattaki uygulamaları farklılık arzediyordu. Eski Hillel döneminde, İsrail'de qiddoushinler, sonuçlanmış bir evliliğin değerine sahipken, Mısır'da bu aynı değere sahip değildir. Orada bu, hiçbir hukûki sonuca sahip olmayan basit bir evlilik olarak kabul edilmiştir. Bununla beraber, Yahudi hukukçuları, qiddoushinleri birleştirmeye teşebbüs etmemişlerdir. Bu şekildeki teşebbüsler, ancak mabedin tahribinden sonra ortaya çıkacak fakat kısmen başarılı olacaklardır.

Yine araştırmamız, Roma ve Helenistik dönemde ailenin yapısındaki ve kadının statüsündeki çok önemli değişimlerin ortaya çıktığını göstermeye imkan vermiştir. Bazen, yeni bir yasa, yeni bir vak'ayı onaylamıştır. (Yahuda'da, Galilede ve Mısır'da qiddoushin) ve bazen de vak'ayı değiştirmeye teşebbüs etmiştir. (Küçük kızların evlenmesini yasaklamıştır.)

Bu değişimde belirleyici rol oynayan unsurlardan birisi, en azından Ferisi ortamında, Ketoubbah'nın yasal zorunlu bir kurum olmasıdır. Ketoubbah, Tora kökenli olmamakla beraber, boşanma veya dulluk halinde, kadına ekonomik bir

güvenlik vermektedir. Ketoubbah verme, hukûki bir kural olmuştur. Böylece kadın korunmuş ve kocası tarafından ketoubbah yazımı ihmal edilmiş bile olsa, haklarını korumuştur.

M.Ö. I. asırdan itibaren halakhah, koca'ya mallarını hipotek zorunluluğu getirmiştir. Hatta ketoubbah'ın miktarını ödemek için varislerinin mallarını da ipotek etmiştir. İşte, bu halakhah, Yahudi toplumunun kurumlarının birçok yönden doğrudan veya dolaylı değişim sonuçlarının hareket noktası olmuştur. Ketoubbah'da çok kadınla evlenme, boşanma, kadının özel mülkiyeti ve miras konuları yer almıştır.

Dolaylı olarak bu ketoubbah, boşanmayı daha zor duruma getirmektedir. (Koca, karısına ödemeyi zorunlu kılacak kararını, bilmeden verdiğinde). Bu durumda ketoubbahnın, kocanın ikinci bir kadın almaya karar verdiğinde, caydırıcı bir rolü olacaktır. Gerçekten ketoubbah'nın ekonomik ağırlığı, Yahudi müçtehitleri tarafından, kocaların üzerinde baskı vasıtası olarak kullanılmıştır. Buna göre, kocalar ilk eşleriyle yaşamaya razı olacaklar, yoksa tazminata razı olacaklardır: Yani, koca Ketoubbah'nın, değerini, ikinci bir kadınla evlenmeden, ilk karısına ödeyecektir.

Orta çağda, Mısır Yahudi cemaati kadınları, ketoubbahlarına, tedbiren ikinci bir kadınla evlenmelerini yasaklayan özel bir madde ilave etmişlerdir.

Ketoubbah sayesinde kadın, finansiyer bir ünvana sahip oluyor ve onu istediği gibi kullanıyor. Yine kadın, ketoubbah'yı, ticari işlerde ödemeyi garanti eden bir doküman olarak kullanabilmektedir. Ketoubbah kadına, kendi mülkiyetinin varlığını isbata imkan vermektedir. Öyle ki o mülkiyeti,

istediği gibi idare etmektedir. Artık O'nun ekonomik bağımsızlığı hatta güveni söz konusudur.[387]

Bu mülkiyetin bir kısmı mehir olarak erkeğin ailesinden gelmekte diğeri kadının babasından çeyiz olarak gelmektedir. Bu mülkiyet, artık erkek veya kadının ailelerine ait mallar değil, kadının şahsi mirasını teşkil etmektedir. Bu yeni durumun, ailenin ekonomik yapısı üzerinde birtakım tesirleri olmuştur. Artık birikimle ve elde etmekle ortaya çıkan zenginlikleri muhafaza edememiştir. Artık ekonomik tesanüd, Tora dönemindeki gibi icra edilememektedir. Bundan böyle klanın zenginlikleri, aile hücresinin yararına kaybolmuştur. Artık, bu zenginlikler sadece, aile şefinin mirası değil; aynı zamanda eş olan kadının da mirasıdır. Böylece, eşlerin malları ayrıldığı zaman miras, sadece koca tarafından da intikal etmiyor aynı zamanda kadın tarafından da intikal ediyor. Kadının özel mülkiyeti olduğu için, onları kendi varislerine intikal ettirebilmektedir. Buradan, Helenistik ve Roma döneminde Yahûdi evlilikleri ailenin sosyal tesanudu ile takviye olmakta fakat, artık klanın ekonomik tesanüdü Tora döneminde olduğu gibi sağlanamamaktadır. Şüphesiz bu gibi değişiklikler, ölen kocanın klanının bünyesindeki zenginlikleri ve mirası koruma hedefini güden **Levirat** kurumu üzerinde yankısını bulacaktır. İncelememizin bir parçasını oluşturmayan bu gibi evliliklerin, yeni halakhot'ların ve sosyal değişimlerin ışığında incelenmesi yerinde olacaktır.

---

[387] Babatha'nın ve Salome Komais'in mallarının çokluğu ve kocaların, eşleri karşısındaki borçlarının bilgi akitleri, tanık olarak, kendi arşivlerinde bulunmaktadır.

Sonuç olarak şu konuda ısrar ediyoruz ki, Yahudi hukukçuları tarafından kadının statüsünü koruma hedefi olarak açıklanan çok sayıda halakhot olmasına rağmen; yine de onlar hiçe sayılmıştır. Bunun için, bir takım dengelemelere, hatta hukuk kuralı ile onun tatbiki arasında önemli mesafelere şahit olabilmekteyiz.

I. BÖLÜMÜN BİBLİYOGRAFYASINDAN BAZILARI

1. J. Le Moyne, Jerusalem d u temps d e jesus, Paris, 1967.
2. J.B. Frey, Corpus İnscriptionum Judaicarum, Rome: Pontificio İnstituto di Archeologia Cristiana, 1936-1952, Reprint avec prolegomenon par B. Lifsthitz, New York: ktav, 1975, I, No: 525, 587, 606, 741: II No: 741, 746.
3. H. J. Leon, The Jews of Ancient Rome, Philadelphie, 1960.
4. E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ 175 B. C-A.. D. 135 (A New English Version revised and Edited by G. And P. Vermes-F. Millar- M. Black), vol. II, Edinburgh.
5. H. M. Cotton, A. Yardeni, (ed), Aramic, Hebrew, Greeek Documentary Texts From Nahal Hever and other sites with Appendix Containing alleged Qumran Texts (The Seiyal Collection II), Oxford, 1967.
6. A. Wasserstein, "A mariage Contact from the Province of Arabia Nova: Notes on papyrus Yadin 18" Jewish Quarterly Review 80 (1989).
7. H. J. Wolff, "Les droits pravinciale dans la province romanie d'Arabic", Revue İnternationale dès Droitsde l'Antiquitè 23 (1976).
8. The Documents From the Bar-Kokhba Period in the Cave of the Letters, vol. I. Grek Papyri yayınları, N. Lewis; vol. II: Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions, yayınlayan Y. Yadin-J.C. Greenfield, Jerusalem, 1989.
9. V Tcherikover, Les juifs d'Egypte á l'epoque hellenistique et romaine á la lumière des papyri, (en Hèbrev) Jerusalem, 2. Ed., 1963.
10. "Appointment of Women as a Guardion" [en hebreeu]; Bar ilan law studies, 4 (1985).
11. "Appointment of Women as a Guardion" [en hebreeu]; Ha-Mishpat Ha-Ivri (1927).
12. A. Linder, The Jews in Roman imperiale Legislation, Detroit, Michigan ve Jerusalem, 1978.
13. D. Sperber, A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Litterature, Bar Ilan Unıversity,, 1984.
14. J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain: leur Condition Juridique, Economique et Sociale, Paris, 1914.

15. W. Falk, Zum Fremden Einfluss auf das jüdische recht, Revue internationale des droits de l'Antiquité, 18, 1971

16. Babil Talmudu, Qiddushin,

17. Kendüs Talmudu, Gittin, Baba Qama.

18. D. B. Sinclair, "The status of a Gentil as Agent under Jewish Law "[İbranice], Shenaton Ha-Mishpat Ha-Ivri 9-10 (1982-1983),

19. R. Taubenschlag, The Law of Greco-Roman Egypt in the ligh of the Papyri (332 B.C. 640 A.D, (2. ed revised and englarged, Warszawa, 1995)

20. R. Yaron, "Acts of Last Will in Jewish law," Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire Comparative des institutions (1992)

21. M. H. Cotton, "Deeds of Gift and the Law of Succession in the papyri From the judean Dessert" (en Hebreu), Eretz-İsrael 25 (1996),

22. D. Daube, "The Preponderance of Intestacy at Rome" Tulane Law Rewiew 39 (1965)

23. J. Crook, "intestacy in Roman Society" Preceedings of the Cambridge philological Society, NS9 (1973).

24. E. Champlin, final Judgements Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C-A.D. 250, Berkeley, 1991.

25. H. M. Cotton-J.C. Greenfield, "Babatha's property and the Law of Succession in the Babatha Archve", Zeits chrift für papyrologie und Epigraphik 104 (1994)

26. K. Reinitz, "Guardianship Under the Rubric: "Orphans Boarding with the Houscholder" (İbranice), Bar Ilan Law Studies, (1980)

27. L. Vana "la place des Femmes" a' la synagogue aux 1er et IIème siécles: Examen des Sources rabbiniques et néotestamentaires "Annuaire de l'ecole pratique des Hautes Etudes 110 (2001-2002)

II. BÖLÜMÜN BİBLİYOGRAFYASINDAN BAZILARI

1. Calendrier Consistoire İsraelite de Paris 5764 (2003/2004)

2. L. Vana, "I. ve II. yüzyılda sinagogta kadınların yeri", Rabbinique ve Neotestamentaire bir inceleme: Annuaire de l'école pratique des Hautes Etudes 110 (2001/2002).

3. R. Eliezer, Berkowitz, Jewish Women in Time and Torah, Hoboken: NJ, 1990.

4. Yad Hikhiot Melahim, Yad Hilkhot Sefer Torah 10,8.

5. Gender Religion and Human Right, Rome, Herder Editrice, 2006.

6. The Jewish Community, Philadelphia, 1942, 2. Vol.

7. Löw, Monatsschrift Für Geshichte Und Weissenschaft des Judenstum, 1884:

8. Maimonide, Mishneh Torah.

9. Femmes et Judaisme Aujourd'hui.

III. BÖLÜMÜN BİBLİYOGRAFYASINDAN BAZILARI

1. H. M. Cotton ve A. Yardeni éd. Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts From Nahal Hever and other site, Oxford, Clarendon pres, 1997

2. A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford, 1923

3. A. Büchler, "The Induction of the Bride and the Bridegroom into the houppah in the first and the second centuries in palastine" Livre d'hommage à la mémoire de Samuel Poznanski, Varsovie, 1927

4. P. Hıdıroğlou, La chambre à coucher dans les societe juives, dans Rêves d'Alcôves. La chambre au cours des siécles, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1995

5. P. Benoit, J. T. Mılık, R. De Vaux, Les Grottes de Muraba'at, Discoveries in the Judaean Desert 2, Oxford, Clarendon Pres, 1961.

6. L. Vana, Histoire et historiographie chez les pères de l'Eglise et les sages du Talmud, Revue des Etudes Juives (REJ), 161, 2002

7. R. Taubenschalg, The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the papyri, New York, Herald Square, 1944

8. Z. W. Falk, "Betrothal and Marriage", dans ıntroduction to jewish Law of the Second Commonwealth, vol 2. Jerusalem-Leyde, Brill, 1978

9. R. Yaron, "Aramaic Marriage Contracts From Elephantine", JSS, 3, 1958

10. P. Grelot, Documents Araméens d'Egypte, Paris, ed. du cerf, 1972

11. Z. Falk, Mariage et divorce. Amendements des Lois de la Famille dans le judaisme askénaze et dans le judaisme Français, Jerusalem, 1962

12. A. Gulak, "le Contrat des Firançailles et les biens acquis verbalement selon les Lois du Talmud" Tarbiz, 3, 1993

13. A. Gulak, "Syınphonon dans les contrats de fiançailles selon le Talmud de jerusalem"

14. D. Halivni weiss, "The use of Qanah in Connection with marriage", HTR, 57; 1964

15. sh. Safrai, "De l'obligation des femmes d'accomplir les mitswot dans la pensée des Tannaim", dans studies in Honer of Y. D. Gilat, Ramat- Gan, 1995

16. L. Vana, "Les peaux Lebubine ('orot Lebubine) veya Yunanda Şarap Tanrısı sırlarındaki gizemli elbise (Mishnah 'Abodáh Zarah 2,3; 5, 9)" REJ, 156, 3-4, 1967, p. 1-18.

17. B. Cohen, Jewish and Roman Law. A Comparative Study, New York, 1966

18. M.A. Friedman "The minimum Mohar payment as reflected in the Geniza Documents: Marriage Gift or Endowment pledge?" Proceeding: of the American Academy Dor Jewish Research, PAAJR, 43, 1976

19. R. Katzoff, "philo and Hillel on Violation of Betrothal in Alexandria", dans I. M. Gafni, A. Oppenheimer, D. R. Schwartz dir., The jews in the Hellenistic-Roman world, studies in Memory of Menahem Stren, Jerusalem, 1996

20. Y. Thomas, "A Rome, pére citoyens et cité des péres (M.Ö. II. Asır ve M.S. II. Asır) dans A Burguıere, et al.dir; Histoire de la Famille, Paris, Armand Colin, 1986

21. E. R. Goodenough, the jurisprudence of the jewish Courts in Egypt. Legal Administration by the jews Under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeuse, New Haven, 1929, réimpr. Amsterdam, Philo Press, 1968

22. A Gulak, Das Urkundenwesen im Talmud Lichte der griechisch - aegyptischen papyri und des griechischen und römishen Rechts, jerusalem, R. Mass, 1935

23. H.J. Wollf, Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Post-Classical Roman Law, Haverford, Pennsylvania, American Philological Association, 1939.

24. J. Modrzeyewskı, "la structure juridique du mariage grec", dans scritti in onore di Orsolina Montevecchi, Bologne

25. R. De Vaux, Les Institutions de l' Ancien testament, Paris, ed. du. Cerf, 1, 1961

26. A. Lemaire, "Mariage et structure socio-economique dans l' ancien İsrael" dans Actes du colloque de l' ERA 357, Paris, decembre 1976

27. M. J. Geller, "New Sources for the Originse of the Rabbinic ketubah", Hebrew Union College Annuel (dorénavant HUCA) 49, 1978

28. M.A Friedman, "Is the ketoubbah a Document of Biblical Provenance or of Rabbinic Injunction? The ketubbah in North Africa and its Relationship to Babylonian and Palestinian Customs", Shenaton Ha-Mishpat ha-lwry, 11-12, 1984-1986

29. Y. Cohen, Les Tagganaot des sages concernant la séparation des biens entre les conjoints, doktora tezi (ph. D.), Tel Aviv, 1980

30. A. Buchler, Studies in Jewish History, Jews College Publications 1, Londres, Oxford University Pres, 1956

31. H. F. W Schmiat-Bleıbtreu, Jus Primae Noctic-Herrenvecht der ersten Nacht, Bonn, Rohrscheid, 1988

32. M. Epstein, sex in the jewish law, 1959

33. D. Daube, "Historical Aspects of İnformal Marriage", Revue İnternationale des droits de l' Antiquité, 25, 1978

34. S. W. Baron, Histoire d'İsrael, Vie Sociale et Religieuse, trad. Francaise de V. Nikiprowetaky, Paris, PUF, 1957

35. E. E. Urbach, "Ascètisme et Souffrance dans la Tradition Rabbinique", dans Mèlanges offerts á Isaac Baer, Jerusalem, 1951

36. S. Assaf, Les Responsa des Gueonim, Jerusalem, 1942

37. Y. Neusner, "From Seripture to Mishnah: The Origin of the Mishnah Division of Women, JJS, 30, 1979+

38. J. R. Wegner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah, Oxford, Oxford University Pres, 1988