

Eyüp Kitabı Bağlamında Aharon ben Eliyahu'nun Kötülük Problemine Çözümü ve Mu'tezilî Kelamın Savunusu

Aharon ben Eliyahu's Solution to the Problem of Evil
in the Context of the Book of Job and the Defense of Mu'tazilite Theology

Dr.Öğr.Üyesi

Sema Nur Uzun

Artvin Çoruh Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 07.11.2025

Kabul : 10.12.2025

Yayın : 31.12.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

This article examines the conception of evil developed by Aaron ben Elijah, a leading thinker of 14th-century Byzantine Karaism, through his interpretation of the Book of Job in Ets Hayim, and its connection to Mu'tazilite kalām. The Book of Job has long been a central text for Jewish thinkers, who adapted its debates to their own philosophical and theological systems, using it to explore divine justice and providence. Maimonides, one of the most influential medieval Jewish thinkers, offered a reading of Job that criticized kalām theologians, Rabbanite sages influenced by kalām, and Karaite Jews, weakening kalām's influence in Jewish thought. Within Byzantine Karaism, this context paved the way for new theological inquiries. Known as the "Karaite Maimonides," Aaron ben Elijah emerged within this intellectual landscape, aiming to defend classical Karaite theology by reconstructing kalām's conceptual heritage through his interpretation of Job. The article first outlines the intellectual structure of Byzantine Judaism and Karaite reorganization, highlighting figures such as Judah Hadassi and Aaron ben Joseph. Aaron's distinctive engagement with Mu'tazilite kalām is examined alongside his critical distance from Maimonides' Aristotelianism. While Ets Hayim addresses themes similar to The Guide of the Perplexed, it grounds its arguments explicitly in kalām theology. The second section focuses on the problem of evil in Job, comparing Rabbanite, Maimonidean, and Karaite interpretations. Aaron rejects the Rabbanite view that Job's sufferings were punishments for sins, finding it incompatible with the biblical text, and criticizes Maimonides' emphasis on Job's supposed deficiency of faith. According to Aaron, Job's sufferings are not punitive but serve as divine trials for the perfection of the soul, described as "sufferings of love (*visurin shel ahava*).” This view aligns closely with the Mu'tazilite principle of divine justice ('*adl*'), which holds that God's actions are always wise and purposeful. In conclusion, Aaron's approach represents a major attempt to revive kalām within Byzantine Karaism. By reinterpreting the narratives of Job and Abraham, he reshapes the notion of divine justice beyond punishment, defining it in terms of love, wisdom, and the soul's perfection. This provides an original Karaite alternative to both Rabbanite tradition and Maimonidean philosophy, demonstrating the enduring interplay between Jewish exegesis and Islamic theological principles.

Keywords: History of Religions, Jewish Kalam, Karaism, Mu'tazila, Aaron ben Elijah, Maimonides.

Giriş

Aharon ben Eliyahu, yaklaşık 1300 yılı civarında bugünkü İzmit'te doğmuş¹ ve 1369 yılında İstanbul'da ölmüştür.² Yine İstanbul'da yaşamış olan Karai âlim Aharon ben Yosef ile karışmaması için kendisine Genç Aharon (*Aharon ha-Aharon*) denilmiştir. Uzun bir süre İzmit'te yaşadığı için İzmitli Eliyahu olarak da adlandırılmaktadır. "Karailerin İbn Meymun'u" unvanına da sahiptir. İbn Meymun'a karşı Karailiğin öğretilerini savunabilmek amacıyla hem Müslüman hem Yahudi felsefi eserlerini incelemiştir. Ayrıca İbn Meymun'un dini-felsefi eseri *Delâletü'l-hâirîn*'i model alarak '*Ets Hayim* (1346)³ isimli eserini yazmıştır.⁴ Bununla birlikte araştırmacılar Aharon'un İbn Meymun gibi derin ve bağımsız bir zihne sahip olmadığı, onun daha ziyade derleyici ve eklektik bir düşünür olduğu kanaatinde dirler. Yine de Saadya Gaon'un (ö. 942) Karailere karşı eleştirileri sebebiyle gücünü kaybeden Karailiğin yeniden toparlanmasında Aharon'un çabası ve başarısı takdir edilmektedir.⁵

Aharon ben Eliyahu, İbn Meymun gibi Aristotelesçiliğin etkisi altındadır. Bununla birlikte İbn Meymun'dan ayrıldığı en önemli nokta, Aharon'un diğer Karai bilginler gibi Mu'tezili teolojiye bağlılığıdır.⁶ Buna göre, '*Ets Hayim* adlı kitabının en başında, Kelam teolojisinin İbrahim'in tefekkür yoluyla ulaştığı ve Musa şeriatıyla sistematik hale getirilen doğal din olduğunu savunmakta ve Kelam'ın ihyasını ve daha açık bir şekilde sunulmasını çalışmasının bir amacı olarak belirtmektedir.⁷ Bu çalışmada, Aharon ben Eliyahu'nun kötülük problemi konusunu işlerken İbn Meymun'a karşı eleştirilerinde Mu'tezili öğretilerin etkisi ele alınacaktır.

Saadya Gaon, Bahya ibn Pakuda (ö. 1120) gibi ilk Rabbani düşünürlerin eserlerinde Müslüman Kelamcılarının fikirlerinin etkisine rastlanmakla birlikte⁸ Yehuda Halevi'den (ö. 1141)

¹ Leon Nemoy (ed.), *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, çev. Leon Nemoy (New Haven: Yale University Press, 1952), 170; Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1935), 2: 255. Başka bir görüşe göre ise Aharon, Mısır'da doğmuştur. Mordecai Ben Nissan, *Sefer Dod Mordecai* (Viyan: Aton Edlem Von Schmid, 1830), 14b.

² Yehuda Hadassi'den (ö. 1149) Aharon ben Eliyahu'ya kadarki yaklaşık 200 yıllık dönem Bizans Karailiği olarak bilinmektedir.

³ Aaron Ben Elijah, *Ets Hayim* (Leipzig, 1841).. Daniel Frank bu eserin 79-90. bölümler arasını 1991 yılında Harvard Üniversitesi'nde yaptığı doktora tezinde İngilizceye tercüme etmiştir. Daniel Frank, *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Elijah: The Problem of Divine Justice* (Doktora Tezi, Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1991). Çalışma boyunca Frank'ın İngilizce tercümesi temel kaynak olarak kullanılmakla beraber İbranice nüsha da kontrol edilerek karşılaştırmalı bir şekilde kullanılmıştır.

⁴ Aharon'un diğer eserleri hukuk alanında kaleme aldığı *Gan Eden* (1354) ve 1362 yılında tamamladığı Tevrat tefsiri olan *Keter Tora*'dır. Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yasak, *Bir Yahudi Mezhebi Olarak Karailiğin İnanç Esasları ve İbadetleri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017), 38-40. Aharon ben Eliyahu'nun tefsirleri üzerinde Abraham ibn Ezra'nın etkisi hakkında bk. Daniel Frank, "İbn Ezra and the Karaite Exegetes, Aaron ben Joseph and Aaron ben Elijah", *Abraham Ibn Ezra and His Age*, ed. Fernando D. Esteban (Madrid: Asociación Española De Orientalistas, 1990), 99-107.

⁵ Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, 170-171; Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium* (New York: AMS Press, 1968), 134-135; Frank, *The Religious Philosophy*, xi-xx.

⁶ Yahudi düşüncesinde Mu'tezililiğin etkisi hakkında bk. David Sklare, "Yahudi Teolojisinde Mu'tezili Temayüller - Bir Tetkik", çev. Casım Ekinci, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018): 347-380.

⁷ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 2; Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York: The Macmillan Co., 1916), 364-365.

⁸ Saadya Gaon'un düşüncesinde Mu'tezili kelamın etkisi için bk. Özcan Akdağ, "Kötülük Problemi: Mutezili Düşüncenin Saadia Gaon'a Etkisi", *İslami Araştırmalar* 32/1 (2021): 52-65..

itibaren Yahudi düşünürler arasında Kelamcılara yönelik eleştiriler ortaya konulmuştur.⁹ İbn Meymun ise Yahudi düşüncesinde Kelam'ın etkisine büyük bir darbe vurmuştur. İbn Meymun'dan sonra Rabbani düşünürler arasında Kelamcılarının görüşleri ve temel tartışma konularına ilgi kaybolmuştur. Mesela İbn Rüşd'ün sıkı bir takipçisi olan ve Müslüman filozoflara eserlerinde atıfta bulunan Gersonides (ö. 1344) Kelam'a ve Kelami görüşlere ise yer vermemektedir.¹⁰ Gersonides'in çağdaşı olan Aharon ben Eliyahu ise '*Ets Hayim* adlı eseriyle Kelami bakış açısının en azından Yahudiliğin Karai mezhebinde yaşatıldığını göstermektedir. '*Ets Hayim, Delâletü'l-hâirîn* ile benzer içeriğe sahip olmakla birlikte düzenlenişi farklı bir şekildedir ve *Delâletü'l-hâirîn*'e kıyasla daha sistemlidir. İbn Meymun, eserine Tanah'taki antropomorfik ifadeleri yorumlayarak başlamış, Tanrı'nın varlığının delilleri ve hatta bu delillerin dayandığı temel ilkeleri ele almadan Tanrı'nın sıfatları konusunu işlemiştir. Aharon ben Eliyahu ise fizik ve metafiziğin temel doktrinleriyle başlamakta ve daha sonra bunları Tanrı'nın varlığını tartışırken kullanmaktadır. İbn Meymun'un Müslüman ve Yahudilerin felsefi ve dinî birikimini uyumlu ve sistematik bir biçimde işlemesi gibi Aharon da eserinde Karai arka planı ile birlikte tartışmaları ele almaktadır. Bu bakımdan, Müslüman ve Karai ekolleri ve görüşleri hakkında bir bilgi kaynağı olarak '*Ets Hayim* büyük öneme sahiptir.¹¹

1. 14. Yüzyılda Bizans Yahudi Düşüncesi ve Karailiğin Yeniden Yapılanışı

Bizans Yahudiliği, 13. yüzyılın sonlarından itibaren hem sosyal hem entelektüel açıdan önemli bir dönüşüm sürecine girmiştir. 12. yüzyılda Yahudi cemaatleri, özellikle İstanbul civarında yoğunlaşmış; ancak Batı Avrupa'daki Yahudi merkezlerle kıyaslandığında Bizans Yahudiliği entelektüel üretkenlikten uzak bir görünüm sergilemiştir. Buna rağmen, Karailik bu dönemde Bizans sınırları içinde kendine özgü, rasyonalist ve uzlaşmacı yönde bir yeniden yapılanma süreci yaşamıştır. Bu yeniden yapılanmanın ilk aşamasını, 12. yüzyıl ortalarında faaliyet gösteren Yehuda Hadassi¹² *Eşkol ha-Kofer* eseriyle temsil etmektedir. Bu eser, Karai halahasını sistemleştiren ansiklopedik bir derleme niteliğindedir. Felsefi olarak kelamî çizgide duran Hadassi, aynı zamanda daha uzlaşmacı ve disiplinli bir düşünsel çerçeve geliştirmiştir.¹³

⁹ Yehuda Halevi'nin kelam hakkındaki düşünceleri için bk. Yehuda Halevi, *el-Kitabu'l-Hazeri (Kuzari) Aşağılanan Din Hakkında Reddiye ve Savunma*, çev. Salime Leyla Gürkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025), 314.

¹⁰ Gersonides, *Milhamot ha-Şem* adlı felsefi eserinde Tanrı'nın inayeti konusunu tartıştığı bölümde İbn Meymun'un aksine kelamcılarının inayet teorilerine atıfta bulunmaz. Bunun yerine, Tanrı'nın ödülleri veya cezaları, bireylere doğrudan ve katı bir ölçüye göre dağıttığı şeklindeki genel bir ferdî inayet teorisini ele alır. Bu doktrini "Tevrat'ın takipçilerinin çoğuna" atfeder. Levi ben (Rab) Gerşom, *Milhamot ha-Şem: Ma'amarim 1-4*, ed. Ofer Elior & Charles Touati (Tel Aviv: The Haim Rubin Tel Aviv University Press, 2018), 350; Levi ben Gershom, *The Wars of the Lord*, çev. Seymour Feldman (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1987), 2: 155. Gersonides'in inayet meselesine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sema Nur Uzun, *Yahudi Düşüncesinde Özgür İrade: Gersonides Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 254-264.

¹¹ Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, 364-365.

¹² Yehuda Hadassi; klasik Karai geleneğinden Bizans Karailiğine geçişin temsilcisi kabul edilmektedir. Hadassi'nin teolojik düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, "Karaî İman Esasları Listeleri", *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral (Ankara: Berikan Yayınevi, 2023), 373-379.

¹³ 10. ve 11. yüzyıllarda ise Karai dinî düşüncesi, Aristotelesçi sistemi reddeden kelamî yakından takip etmektedir. Bu sistemde, reddiye ya da polemik türü çalışmalar baskındır. Dolayısıyla, bu dönemdeki Karailer arasında, İslam

Hadassi'den yaklaşık bir buçuk yüzyıl sonra Yaşlı Aharon olarak da bilinen Aharon ben Yosef (ö. 1320?), Bizans Karailiğini yeni bir yöne taşımıştır. Onun *Sefer ha-Mivhar* ve *Mivhar Yeşarim* adlı tefsirleri, İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn*'inden esinlenmiş rasyonalist bir yorumu Karai literatürüne taşımış, böylece Bizans Karailiği ilk defa Endülüs Yahudi felsefesinin etkisi altına girmiştir. Aharon ben Yosef'in İbn Meymuncu düşünceye kayması, Karailiğin geleneksel kelamî öğretilerini sorgulamasına yol açmış ve Rabbanî yorumlara yaklaşan yeni bir entelektüel ortam oluşturmuştur.¹⁴

Aharon ben Eliyahu, bu dönüşüme uymamış hatta bu dönüşüme karşı bir tavır sergilemiştir. İzmit'te yetişen ve Bizans'ın entelektüel çevreleriyle teması bulunan Aharon, *Ets Hayim* adlı eseriyle Karai teolojisini sistematik biçimde savunmuş, İbn Meymun'un Aristotelesçiliğini kısmen benimseyerek Kelam'ı Yahudi düşüncesi içinde yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Aharon'un felsefesi, bir yandan *Delâletü'l-Hâirîn*'in sistematüğını izlerken diğer yandan Mu'tezilî öğretileri Yahudi bir bağlamda yeniden yorumlamıştır. Böylece Bizans Karailiği, hem Rabbanîleşen eğilimleri dengeleyen hem de İslamî gelenekle bağını sürdüren bir sentez oluşturmuştur.¹⁵

14. yüzyılda Bizans Yahudi düşüncesinin genel karakteri, Aharon ben Eliyahu örneğinde olduğu gibi, bir yandan Karaî mirası koruma diğer yandan ise yeni felsefî gelişmelere uyum sağlama çabasını yansıtmaktadır. İbn Meymun'un Kelam'a yönelik eleştirileri,¹⁶ Bizans Karailiğinde dogmatik bir dönüşü engellemiş; buna karşın Aharon'un *Ets Hayim*'i, Tanrı'nın adaleti, hikmeti ve inayeti gibi temel kelamî ilkeleri yeniden tartışmaya açmıştır. Bununla birlikte Aharon'un bu çabası başarılı olmamış, sonraki yüzyıllarda Bizans Karaileri arasında İbn Meymunculuğun etkileri devam etmiştir.¹⁷ Bu çalışma, Aharon ben Eliyahu'nun Bizans Karailiğindeki dönüştürücü rolünü, onun *Eyüp Kitabı* yorumu üzerinden kötülük problemine

dünyasındaki veya Batı'daki Rabbaniler arasında görülen Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu düşünürler gibi bu tür başka felsefî sistemlerin takipçilerine rastlanmaz. Ayrıntılı bilgi için bk. Haggai Ben-Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries", *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack (Leiden-Boston: Brill, 2003), 339-362.

¹⁴ Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi* (Leiden-Boston: Brill, 2008), 10.

¹⁵ Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, 11.

¹⁶ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*'de yalnızca bir yerde açıkça Karaileri zikretmiştir ve burada İslam Kelamı'nın onlar üzerindeki etkisini vurgulamıştır: "Tevhidin anlamı ve bununla ilgili olan diğer bazı hususlara ilişkin olarak Gaoncular ve Karailer'in dile getirdiği az miktardaki bilgiler, Müslüman kelamcılardan alınmıştır. Müslüman âlimlerin bu konuya ilişkin yazdıklarına kıyasla bunları çok cüzi miktardadır. Yine Müslümanlar içerisinde kelamî metodun ilk olarak Mu'tezile ile başladığı ittifakla kabul edilmektedir. Yahudi kelamcıları, bu konudaki bilgileri Mu'tezile'den almış ve onların metodunu takip etmişlerdir. Mu'tezile'den bir süre sonra İslam âleminde, farklı görüşlere sahip Eş'arilik adında başka bir mezhep ortaya çıkmıştır. Yahudi kelamcıları arasında Eş'arilerin görüşlerini benimseyen kimse yoktur. Yahudi kelamcıların, Mu'tezilî kelamcıların görüşlerini benimsemesinin nedeni, Mu'tezilî kelamcıların görüşlerini, Eş'arilerin görüşlerine oranla daha tercihe layık görmelerinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bunun sebebi, onların, Mu'tezilî kelamcıların görüşleriyle karşılaşmış bunları kabul etmeleri ve bunları kesin delille sabit olmuş (burhanî) görüşler olarak algılamalarıdır" Musa İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik, 2019), I:71, 191-192. İbn Meymun'un Karailere yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. David Lemler, "Maimonides and Maimonideans on Karaites and Aggadot", *Perspectives sur l'histoire du karaïsme/Perspectives on the History of Karaism*, ed. Guillaume Dye (Bruxelles: Editions de l'Universite de Bruxelles, 2021), 222-224.

¹⁷ Daniel J. Lasker, "Maimonides and the Karaites from Critic to Cultural Hero", *Maimónides y su época*, ed. Carlos del Valle Rodriguez (Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2007), 318-319; Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, 11.

yaklaşımı bağlamında ele almakta ve bu yaklaşım aracılığıyla İbn Meymun'a karşı Mu'tezilî kelamı nasıl savunduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

2. Eyüp Kitabı Bağlamında Kötülük Problemi

Tanah'ın Eyüp Kitabı'nın hem antik hem modern okurlar üzerinde güçlü bir etki bıraktığı, bu kitap üzerine yazılan farklı yorumlarda kendini göstermektedir.¹⁸ Eyüp ve arkadaşları arasında geçen tartışma Eyüp'ün çektiği acıların sebebi üzerinedir. Orta Çağ yorumcuları Eyüp kıssasında geçen tartışmaları kendi felsefi ya da teolojik görüşlerine uydurmaya ve bu metni görüşlerine destek olarak sunmaya çalışmışlardır.¹⁹

Aharon'un Eyüp Kitabı'nı yorumlaması, İbn Meymun'un *Delâletü'l-ḥâirîn*'de (III:17) konuyu işleyişiyle paralellik göstermektedir. İbn Meymun gibi Aharon da yorumuna öncelikle Eyüp'ün kimliği ve ailesi ile ilgili geleneksel görüşleri sunarak başlamaktadır. Ona göre Eyüp'ün, İbrahim'den sonra yaşadığı konusunda fikir birliği bulunmaktadır. Ancak onun ne zaman yaşadığı konusu tartışmalıdır. Eyüp'ün, Yahudi ataları (*patriarklar=avot*) döneminde yaşadığı, Musa'nın çağdaşı olduğu, Davut zamanında ya da Babil Sürgünü sonrası yaşadığı²⁰ şeklinde farklı görüşler sunulmuştur. Aharon ayrıca İbn Meymun'un da aktardığı bir görüş olan Eyüp'ün hiç yaşamamış sembolik bir karakter olduğuna dair görüşe²¹ de yer vermektedir. Hatta Eyüp'ün sadece bir örnek teşkil etmesi için yaratıldığı ve var edildiği şeklinde yorumların bulunduğunu da dile getirmektedir.²² Bununla birlikte ona göre, Hezekiel Kitabı'nda Nuh ve Daniel ile birlikte Eyüp'ten de bahsedilmesi, onun gerçekten yaşadığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir.²³ Aharon'un kendi fikri ise Eyüp'ün Musa zamanında yaşamış olduğu şeklindedir.²⁴ Zira ona göre Eyüp kıssasının vermiş olduğu mesaj, İsrailoğullarının o dönemde ihtiyaç duydukları ve Tevrat'a olan inançları uğruna bir örnek teşkil etmesi bakımından da tarihsel olarak en makul yorumdur.²⁵

2.1. Eyüp Kitabı Hakkında Aharon ben Eliyahu Öncesindeki Yorumlar

Aharon, Yahudi bilgelerinin (*hahmey ha-yisrael*) Eyüp'ün kıssasına yaklaşımlarını Karai bilgelerin (*hahmey ha-karaim*) yorumları ve Rabbani bilgelerin (*hahmey ha-kabala*) yorumları olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre Karai bilgeleri Eyüp'ün çektiği sıkıntıları "aşkın

¹⁸ Eyüp Kitabı'na Yahudi düşüncesindeki yorumlar hakkındaki çalışmalar için bk. Nahum N. Glatzer, *The Dimensions of the Job: A Study and Selected Readings* (New York: Schocken, 1969); L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, çev. H. Szold, 2. bs. (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003); Robert Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Lenn E. Goodman, "Introduction: Saadia Gaon and The Book of Job", *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadia Ben Joseph Al-Fayyumi*, ed. Leon Nemoy (Michigan: Yale Judaica Press, 1988), 3-27.

¹⁹ Nahum N. Glatzer, "The Book of Job and its Interpreters", *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, ed. Alexander Altmann (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966), 197-220.

²⁰ Babil Talmudu, Bava Batra, 15a. Makaledeki tüm Talmud atıfları "Sefaria" web sitesinden yapılmıştır. Sefaria, "Talmud", erişim: 10.10.2025, <https://sefaria.org/texts/Talmud>.

²¹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:22, 481-482.

²² Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:137; Frank, *The Religious Philosophy*, 152-153.

²³ "Şu üç adam –Nuh, Daniel, Eyüp– orada olsalar bile, doğruluklarıyla ancak kendi canlarını kurtarabilirler. Egemen Rab böyle diyor." (Hezekiel, 14:14).

²⁴ Bu görüş Rabbani gelenekte de mevcuttur. Bk. Babil Talmudu, Bava Batra, 15a.

²⁵ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90: 137; Frank, *The Religious Philosophy*, 153.

ızdırapları” olarak yani salihlerin çektiği bazı acıların ceza niteliğinde olmadığı, bunların amacının kişinin gelecek dünyada alacağı ödülü arttırmak ve aynı zamanda kişiyi ruhsal açıdan güçlendirmek için pedagojik bir değere sahip olduğu şeklinde yorumlarken²⁶ Rabbani bilgiler, Eyüp’ün çektiği sıkıntıların Eyüp’ün hak etmesi sonucu gerçekleşen sıkıntılar olduğunu savunmaktadır.²⁷ Bu onların “günah olmaksızın ölüm, suç olmaksızın da keder yoktur”²⁸ ilkeleriyle uyumlu bir yorumdur. Buna göre, esas olarak Karailerin görüşlerini takip eden Aharon ben Eliyahu, Âdem, İbrahim ve Eyüp’ün “imtihanlarının” yorumlanmasında Rabbanilerden ve özellikle İbn Meymun’dan ayrılmaktadır.

Aharon, Rabbani bilgelerin görüşlerini iki kategoriye ayırmaktadır: Birincisine göre, Eyüp kendi doğruluğundan ve masumluluğundan emin olarak başına gelen kötü olayları hak etmediğini iddia etmiş ve adaletsizliğe uğradığını belirterek Tanrı’yı adaletsizlikle nitelemiştir. Eyüp haksız yere acı çektiğinden şikâyet ederken arkadaşları, Eyüp’ün başına gelen kötülüklerin hak edilmiş olduğunu iddia etmiştir. Talmud bilgelerinin görüşüne göre, Eyüp’ün arkadaşları Eyüp’e karşı dile getirdikleri suçlamalarda haklıdır; kibirli ve kötü biri olan Eyüp başına gelenleri hak etmiştir. Bu bağlamda onun sözlerinden “ölülerin dirilişini reddettiği” anlaşılmakta ve dolayısıyla küfre düştüğü görülmektedir. Bu sebeple her ne kadar Tanah’ta “Bütün bu olaylara karşın Eyüp’ün ağzından günah sayılabilecek bir söz çıkmadı”²⁹ ifadesi yer alsın da onlar bu ifadeyi Eyüp’ün diliyle günah işlemese de yüreğinde günah işlediği şeklinde yorumlamışlardır.³⁰ Buna göre Aaron’un aktarımıyla Rabbani bilgiler içinde ortaya çıkan ilk görüş, Eyüp’ün itikadi anlamda günah işlemesi sebebiyle başına gelen kötülükleri hak ettiği bu sebeple Tanrı’ya adaletsizlik atfedilemeyeceği şeklindedir.

Aharon daha sonra Rabbani bilgiler içinde ortaya çıkan ikinci görüş olarak İbn Meymun’un yorumunu aktarmaktadır. Kendinden öncekiler gibi İbn Meymun da Eyüp’ün sonunda imanındaki eksikliği kabul ettiğini ve bu eksiklik yüzünden cezalandırıldığını savunur. Eyüp’ün tövbesi üzerine Tanrı, onun kendisi hakkında doğru konuştuğunu söyler. İbn Meymun’a göre, Eyüp’ün arkadaşlarının görüşleri çeşitli inayet teorilerine karşılık gelmektedir: Elifaz’ın görüşü, Yahudi şeriatının; Bildad’ın görüşü, Mu’tezile’nin; Sofar’ın görüşü ise Eş’ariyye’nin görüşüne karşılık gelmektedir.³¹ İbn Meymun, aslında inayetle ilgili görüşleri beşe ayırmaktadır; ilk görüş, Epikür’ün evrendeki her şeyin tesadüf gerçekleştiği dolayısıyla inayeti tümüyle reddettiği görüştür. Ancak Eyüp ve arkadaşları bağlamında bu görüşü atfettiği kimse bulunmamaktadır. İbn Meymun’a göre Eyüp eylemleri bakımından suçsuz ya da günahsız olsa bile Tanrı’nın insan fertleri de dahil olmak üzere yarattıkları ile ilgilenmediğini/onlara inayette bulunmadığını kabul etmektedir. İbn Meymun bu açıdan Eyüp’ün düşüncesini Aristoteles’in görüşüyle

²⁶ Aharon’un Karailerin Eyüp yorumlarına dair bilgileri hangi kaynaklardan aldığı bilinmemektedir.

²⁷ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90: 137; Frank, *The Religious Philosophy*, 155-156.

²⁸ Babil Talmudu, Şabat, 55a. *Delâletü’l-Hâîrîn*’de “Günahsız hiçbir ölüm olmadığı gibi azgınlık olmaksızın da keder olmaz” şeklinde geçmektedir. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâîrîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik, 2019), III:24, 494.

²⁹ Kutsal Kitap (Erişim 25.10.2026), Eyüp, 2:10.

³⁰ Babil Talmudu, Bava Batra, 16a; Ben Elijah, *Ets Hayim*, 137; Frank, *The Religious Philosophy*, 156. Krş. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâîrîn*, III:23, 491. Eyüp Kitabı’nın Rabbani gelenekteki yorumu için bk. Nahum N. Glatzer, “The God of Job and the God of Abraham”, *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 2 (1974): 41-57.

³¹ Bk. Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90: 137; Frank, *The Religious Philosophy*, 155-156.

özdeşleştirmektedir ve onun ölümden sonra yaşamı reddettiğini de iddia etmektedir.³² Aharon ise Eyüp'ün bu cezayı hak edecek bir günah işlemediğini ve onun Tanrı'nın inayetini reddetme niyetinde olmadığını vurgulamaktadır.³³

Karai bilgelerinin görüşüne göre ise Eyüp ve arkadaşları arasındaki anlaşmazlık şu şekildedir: Eyüp, başına gelen tüm acıları, “kâmil, dürüst ve Tanrı'dan korkan (*tam ve-yaşar ve-yare elohim*)” biri olması sebebiyle ödül alabilmesi için ona verilen “aşkın ızdırapları” olarak görmüştür. Çünkü eğer durum böyle olmasaydı, yani onun doğruluğu, dürüstlüğü ona hiçbir fayda sağlamamış olsaydı, o zaman onlardan pişmanlık duyacak ve “Doğruluğuma sarılacak, onu bırakmayacağım”³⁴ demeyecekti. Aksine, ödül umudu, ölümlerin dirilişine olan inancını göstermektedir. Nitekim o, “Oysa ben kurtarıcımın yaşadığını, sonunda yeryüzüne geleceğini biliyorum”³⁵ demiştir. Arkadaşları da Tanrı'nın tüm fiillerinin insanın yapıp etmelerinin sonucu olduğunu ve Eyüp'ün başına gelenlerin adalet gereği olduğunu belirtmişlerdir. Eyüp ise Tanrı'nın iyiye de kötüye de eşit davrandığını ancak kötülerin hak ettikleri cezayı iyilerin ise “aşkın ızdıraplarını” çektiklerini ve iyilerin eylemlerinin karşılıklarını ölümden sonra alacağına inanmaktadır.³⁶ Eyüp'ün arkadaşları ise, Rabbanî bilgiler gibi Tanrı'nın fiillerinin insanın hak etmelerinin sonucu olduğunu ve Eyüp'ün başına gelenlerin adalete uygun olarak gerçekleştiğini savunmaktadırlar.³⁷ Tanrı'nın adil olduğuna ve yarattıklarının karşılığını öbür dünyada vereceğine şüphe yoktur. Burada görüldüğü üzere Aharon'un aktarımıyla Karai bilgelerin yorumu Mu'tezile kelamındaki *adl* ilkesiyle özdeştir. Nitekim Mu'tezile düşüncesinde, Allah'ın fiillerinin keyfi değil, bilinen bir gaye ve maslahat üzere vuku bulduğu; bunun adalet prensibinin zorunlu sonucu olduğu kabul edilir.³⁸

Eyüp'ün üç farklı yorumuna yer verdikten sonra Aharon, bu yorumlara dair eleştirilerini sıralamaktadır. İlk grup olan Rabbanîlerin, Eyüp'ün çektiği tüm acıları hak ettiği ve onun gerçekten salih bir adam olmadığına dair yorumlarının Tanah'la çelişen bir yorum olduğunu ifade eder. Zira Tanrı'nın, Eyüp'ün arkadaşlarını azarlaması ancak Eyüp'ü azarlamaması,³⁹ Eyüp'ün doğru yolda olduğunu onayladığı anlamına gelmektedir. Rabbanîlerin Eyüp'ü başına gelenleri hak etmekle ve Tanrı'yı kınamakla suçlamaları da onların düştükleri hatalardan biridir. Aharon'a göre Eyüp'ün niyetinin Tanrı'yı kınamak olmadığı açıktır. Onun gelecekteki bir ödül umudu da onun inançlı olduğunu göstermektedir.⁴⁰

Aharon'un ikinci eleştirisi İbn Meymun'dur. İbn Meymun, Eyüp'ün fiillerinde günahsız olduğunu kabul etmekle birlikte onun inancında günahkâr olduğunu düşünmektedir. Ona göre Eyüp'ün düşüncesi inayet ile ilişkili görüşler içinden Aristoteles'in görüşüne yakındır. Ancak

³² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:23, 487-494.

³³ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:140; Frank, *The Religious Philosophy*, 167-168.

³⁴ Eyüp, 27:6.

³⁵ Eyüp, 19:25.

³⁶ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:138; Frank, *The Religious Philosophy*, 158.

³⁷ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:140; Frank, *The Religious Philosophy*, 164.

³⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, ed. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim Mankdîm, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 214-218.

³⁹ Eyüp, 42:7.

⁴⁰ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:140; Frank, *The Religious Philosophy*, 165-166.

Aharon'a göre bu yorum yanlıştır çünkü Aristoteles'in görüşü, bir insanın başına gelen her şeyin tamamen şans eseri (*mikre*) olduğu yönündeyken Eyüp her şeyin Tanrı'nın hükmü ve inayetiyle tedbir edildiğine inanmaktadır.⁴¹

Aharon ben Eliyahu'nun, İbn Meymun'dan ayrıldığı diğer bir nokta, Eyüp'ün arkadaşlarının görüşleri hakkındadır. Aharon'a göre Elihu'nun sözleri Eyüp'ün diğer arkadaşlarının (Bildad, Sofar, Elifaz) görüşünden farklı değildir. O, Eyüp'ün arkadaşlarının sözlerine ek olarak acı çektirilen ve cezalandırılan salih bir adamın, sahip olduğu erdemlerin onun adına aracılık edeceğini ve böylece söz konusu acıdan kurtulacağını ifade etmektedir.⁴²

Aharon'a göre, Karailer'in görüşü, Eyüp Kitabı'nın Eyüp'ün salih bir kul olduğu ve arkadaşlarının karşısında Tanrı tarafından aklanması anlatısıyla uyumludur. O, Eyüp'ün işlediği herhangi bir suçtan dolayı cezalandırılmadığı konusunda Karai selefleriyle temelde hemfikirdir. Eyüp, arkadaşlarının ithamlarını hiçbir şekilde kabul etmemiş, bilakis "Doğruluğuma sıkı sıkıya sarıldım ve onu bırakmayacağım"⁴³ diyerek kendisinin suçsuz olduğunda diretmiştir. Eyüp Kitabı'nın 31. babında görüldüğü üzere o, "...eğer kalbim bir kadına meyletmişse";⁴⁴ "...eğer elimi babasızlara karşı kaldırmışsam";⁴⁵ "...eğer hizmetçimin davasını reddetmişsem"⁴⁶ gibi ifadeleriyle ne kadar suçsuz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Nihayetinde Eyüp, kişinin işlediği iyi ya da kötü fiillerin onun refahı ya da mutsuzluğu konusunda hiçbir etkisi olmadığı sonucuna varmıştır: "Başıma gelen bu belaların nedenini merak etmenize gerek yok, çünkü bakın, 'Hepsi bir, bu yüzden diyorum ki, 'O suçluyu da suçsuzu da yok ediyor.' Kırbaç ansızın ölüm saçınca, O suçsuzların sıkıntısıyla eğlenir."⁴⁷ Eyüp'ün arkadaşları ise bu düşünceyi kabul etmemiş ve Eyüp'ü tövbe etmeye çağırmışlardır. Zira onları Eyüp'ün doğru söylediğini ve onun çektiği acıların nihai bir ödül uğruna verildiğini kabul etmek yerine Tanrı'ya adaletsizlik atfetmişlerdir. Onlara göre Tanrı, kişileri hak ettiklerine göre cezalandırır; kötüyü ise kötülüğü oranında ahirette cezalandırır. Bu görüşe göre Tanrı bazen kötülere öfkesini hemen göstermeyip suçlarını "çocuklarına saklar," buna karşılık iyileri bu dünyada acı çektirerek, onların ödülünü ahirette verir. Ancak Aharon'a göre Eyüp'ün arkadaşlarının bu acıların nedenini anlayamadığı gibi aslında Eyüp'ün kendisi de anlayamamıştır. Bu nedenle Tanrı ona; "Bilgisizce sözlerle tasarımı karartan bu adam kim? Şimdi erkek gibi kuşağını beline vur da, ben sorayım, sen anlat."⁴⁸ şeklinde seslenmiştir. Bu ifadenin anlamı şudur: Eyüp, Tanrı'nın bu acıları ona yöneltilmesindeki tasarımı fark edemediği için Tanrı onu uyarmaktadır. Tanrı'nın bu uyarısı sonrası Eyüp, Tanrı'nın kudret ve hikmetinin sınırsızlığı karşısında onun tasarısını kavramanın mümkün olmadığını ifade ederek Tanrı'nın kendisine bildirdiği kadarını bilebileceğini kabul etmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Eyüp, Tanrı hakkındaki önceki görüşlerinin eksik olduğunu idrak etmiştir.⁵⁰

⁴¹ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:140; Frank, *The Religious Philosophy*, 166.

⁴² Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90: 140; Frank, *The Religious Philosophy*, 164.

⁴³ Eyüp, 27:6.

⁴⁴ Eyüp, 31:9.

⁴⁵ Eyüp, 31:21.

⁴⁶ Eyüp, 31:13.

⁴⁷ Eyüp, 9:22-23.

⁴⁸ Eyüp, 38:2-3.

⁴⁹ Eyüp, 42:5-6.

⁵⁰ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:141; Frank, *The Religious Philosophy*, 168-170.

2.2. Aharon ben Eliyahu'nun Kötülük Problemine Çözümü

Aharon kendinden önceki Rabbani ve Karai görüşlere yer verdikten sonra metnin literal anlamına göre yapacağını iddia ettiği kendi yorumunu açıklamaktadır. Giriş olarak, bir insanın oluştuğu iki unsuru, nefis ve bedeni kısaca tanımlamakta ve bireyin bu bileşenlerin her birine karşı sorumluluğunu ele almaktadır. İlk insan, varlığının nefsanî yönüyle ilgilenmeyip sadece bedensel yönüne odaklandığı için fesada uğramıştır. Cennetten kovulduktan sonra insanlık, İbrahim'in gelişine kadar yozlaşma halinde kalmıştır. İnsan iki bileşenle, bir beden ve bir nefisle yaratılmıştır. Bedenin eksikliğe ve aşırılığa maruz kalması mümkünken, bozulmaya maruz kalmayan ulvi nefis için böyle bir durum söz konusu değildir. İnsan hem bu dünyada hem de gelecek dünyada varlığını sürdürmelidir ve bir günah işlediğinde aynı şekilde cezalandırılacaktır. Böylece, ilk insan iki yönünden birinde yani gelecek dünyadaki varlığında fesada uğradığında, Aden Bahçesi'nden kovulduğu için cezasını bu yönden almıştır.⁵¹

Aharon'a göre peygamberlerin ilki olan İbrahim, kendisinden önce gelen tüm insanlardan varlığının her iki yönüyle de yani hem bu dünyadaki ihtiyaçları hem de gelecek dünyadaki nefsanî yaşamı ile ilgilenmesi bakımından farklıdır.⁵² Tanrı, İbrahim'e oğlunu kurban etmesini (*'akidat bano*) emrettiğinde, aslında bu imtihan yoluyla İbrahim'in varlığının nefsanî yönünü kâmil hale getirmek amacıyla lütufta bulunmuştur. Bu emir İbrahim'e fiillerinin sonucunda hak ettiği şekilde verilen bir ceza değildir; daha ziyade bir "aşkın ızdırabı"dır.⁵³ Bir insana acı verilmesi yalnızca adil bir gerekçeye dayandığında meşrudur; özellikle bu acı kişinin ruhsal varlığını olgunlaştırmak amacıyla verilmişse, fiziksel varlığı açısından haksızlığa yol açmamalıdır. Bu nedenle acının kendisi için adil bir telafi/ivaz⁵⁴ sağlanmalıdır. İbrahim örneğinde olduğu gibi, Tanrı ona İshak'ı kurban etmesi emriyle acı verdiğinde telafi olarak İshak'ın soyunun devamını vaat etmiştir. Akıl, bir insanın sebepsiz yere acı çekmesini kabul etmez; ancak acının kendisinden herhangi bir fayda elde edilmemişse, telafi ne kadar büyük olursa olsun, acı boşa gitmiş olur; yine de bu, haksızlık anlamına gelmez.⁵⁵

Aharon, Karai bilgelerin ivaz düşüncesine yani dünyada yaşanan üzüntü ve acılara karşılık ahirette bedel ödeneceğine katılmaktadır. Bununla birlikte o, hayvanların çektiği acılar ve onlara ödenecek bedel konusunda Mu'tezile'den ve onu takip eden Karai bilgilerden ayrılmakta ve İbn Meymun'a katılmaktadır. İbn Meymun'a göre, ölüm ve acı her zaman bir günahın kaynaklanmaktadır. Bu kabulünden dolayı o, kesilen hayvanların çektiği acıları bu görüşüyle uyumlu bir şekilde açıklayamamaktadır. Bunun yerine inayetin hayvan fertlerini kapsamadığını savunmaktadır. Hayvanlara iyi davranmanın, onlara merhametli olmanın Tanrı'nın emri

⁵¹ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:142; Frank, *The Religious Philosophy*, 171-172.

⁵² Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:142; Frank, *The Religious Philosophy*, 172.

⁵³ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:142; Frank, *The Religious Philosophy*, 173. Krş. İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:24, 495.

⁵⁴ Aharon, İbranice *temura* kavramını kullanmaktadır ki bu ifadenin Arapça karşılığı '*ivaz*'dır.

⁵⁵ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:142; Frank, *The Religious Philosophy*, 173-174. Aharon burada Rabbi Yefet'e atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla onun bu yorumunun kaynağının 10. yüzyıl Karai bilgini Yefet ben Eli olduğu anlaşılmaktadır. Yefet ben Eli'nin ilgili yorumu için bk. Marzena Zawadowska, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10-25:18)* (Leiden-Boston: Brill, 2012), 210.

olduğunu ancak bu emrin amacının hayvanın iyiliği için değil, insanların merhamet konusunda kendilerini eğitmeleri ve zalimlik alışkanlıklarının oluşmasını önlemeleri için olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca İbn Meymun'a göre insan, inayeti aklı yetkinliğine göre elde ettiğinden akli olmayan hayvanların Tanrı'nın inayetini elde etmesi mümkün değildir. İbn Meymun, Mu'tezile'yi hayvanların çektiği acıların öbür dünyada telafi edileceğine dair düşünceleri noktasında şu şekilde eleştirmektedir:

Şeriatımız, kesinlikle insan fertlerinin halleri dışında bir şeye değinmez. Diğer hayvanların [ahirette] bir karşılık göreceği (bedel) düşüncesi, kadim Yahudi milleti içerisinde daha önce hiçbir şekilde duyulmuş değildir. Ve yine bu düşünce, hiçbir haham tarafından zikredilmiş de değildir. Geç dönem Gaonlardan bazı alimler, bu düşüncüyü Mu'tezile'den duyunca, bunu doğru kabul etmiş ve buna inanmışlardır.⁵⁶

İbn Meymun'u takip ederek Aharon da hayvanların hak etmedikleri acıların karşılığını görecekları konusunda Mu'tezili düşünceye katılmamaktadır. Hayvanlarda ölümsüz bir parça yoktur, dolayısıyla onlar için ölümden sonra ödül de yoktur. İnsanların yiyecek için onlara ihtiyaç duyması dışında acı çekmeleri için hiçbir neden gösteremez, ancak bir hayvanı öldürmekte yanlış bir şey görmez. Aharon konuyla ilgili üç farklı görüş kaydeder: *'İbbad mezhebi* (ket *'İbbad*) olarak adlandırılan ilk grup, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılık nedeniyle hayvanlar için herhangi bir bedel ödenmesini reddeder; ödül ve ceza sadece insanlarla sınırlıdır.⁵⁷ İkinci grup ise Mu'tezile'ye aittir. Onlar akılsız varlıkların yani hayvanların çektikleri acının bir ceza olarak hak edilmiş olamayacağını, aksi hâlde Tanrı'ya haksızlık isnat edilmiş olacağını savunurlar. Fakat hayvanları akıllı varlıklarla eşitlememek için bu faydayı azaltır ve insanlara verilen ödülünden farklı bir türde olduğunu ifade ederler. Bu bedel, onların çektikleri acı kadar olacaktır, ne eksik ne fazla. Hatta Tanrı'nın hayvanları yeniden yaratıp onları otlaklara götüreceğini ileri sürerler. Aharon'a göre onların bu tutumu onları pire ve sivrisineklerin bile öbür dünyada bir ödülü olduğu gibi saçma bir doktrine götürür. O, "İsrailoğullarının bazı büyük bilgelerinin"⁵⁸ bu tutumu kabul ettiğini ifade etmekle birlikte bu görüşü isabetli bulmamaktadır. Tanrı, hayvanları yarattığına ve onları lütufla hayatta tuttuğuna göre, Tanrı'nın onların yaşamlarını ellerinden almasında hiçbir kötülük yoktur. Üçüncü görüş ise Aharon'un benimsediği görüştür yani hayvanların çektiği acılar için bedel ödenemeyeceği görüşüdür. Aharon, Mu'tezile'ye verdiği yanıtta da belirttiği gibi, Tanrı'nın hayvanların kesilmesine izin vermesinin ya da bunu zorunlu kılmasının adaletsizlik olmadığını, çünkü hayvanları hayatta tutan kişinin Tanrı olduğunu belirtir. Dahası, hayvanın nefsi, hayvanın varlığı sona erdiğinde yok olduğundan, bunun telafi edilmesinin hiçbir yolu yoktur.⁵⁹ Bununla birlikte İbn Meymun'un her acı ve ölümün günah içerdiği düşüncesi de ona göre kabul edilebilir değildir. İbn Meymun, ödülün tamamen entelektüel olduğunu ve insanın

⁵⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17, 467.

⁵⁷ Bu görüşü Irak'ta yaşamış Karai bilge Yusuf el-Basir (ö. 1037-39?) de *Kitâbü'l-muhtevi* adlı eserinde dile getirmektedir. *Kitâbü'l-muhtevi*'nin Yahudi-Arapçası metni Blumenthal tarafından Georges Vajda'nın notları ve Fransızca çevirisiyle birlikte basılmıştır. İbadiye hakkındaki bölüm için bk. Yusuf Al-Basir, *Al-Kitab Al-Muhtawi de Yusuf Al-Basir: Texte, Traduction et Commentarie Par Georges Vajda*, ed. David R. Blumenthal, çev. Geroges Vajda (Leiden: E. J. Brill, 1985), 724.

⁵⁸ Muhtemelen burada Yusuf el-Basir'i kastetmektedir.

⁵⁹ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 135-136; Frank, *The Religious Philosophy*, 143-150.

gelişimine bağlı olduğunu söylerken de yanılmaktadır. Tanrı'nın inayetinin yalnızca üstün ve önemli şeyleri kapsadığı ve daha düşük olanları içermediği iddiası Tanrı'ya adaletsizliğin atfedilmesine neden olacaktır. Aharon ben Eliyahu bu nedenle inayetin hayvanlar da dahil olmak üzere tüm bireyleri kapsadığını savunmaktadır.⁶⁰

Aharon, günahsız insanların başına gelen musibetleri Tanrı'nın imtihanı olarak okumaktadır ki bu düşünce Eyüp'ün arkadaşlarından Bildad tarafından savunulan ve İbn Meymun'un Mu'tezile ile özdeşleştirdiği görüştür. İbn Meymun, halk arasında Tanrı'nın günahsız olmasına rağmen ecrini arttırmak için kişinin başına musibetler indirmesi olarak bilinen imtihan kavramının, şer'î kaide olarak bu manaya gelemeyeceğini savunmaktadır. Nitekim Tanrı haksızlık etmez. Ona göre hahamlar da halk arasında yaygın olan görüşü benimsemedikleri için günahsız hiçbir ölümün, azgınlık olmaksızın da kederin olmayacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla o, Eyüp yorumuyla da uyumlu bir şekilde imtihan meselesine yorumunda da günahsız olan kişilerin musibetleri de hak etmediğini düşünmektedir. Bununla birlikte o, imtihanın manasını; “belirli bir fiilin yapılması olup ama bununla kasıt o fiilin kendisi değil, aksine, o fiili yapan kişinin emredilen şeyi yerine getirmesi ve ona uymasındır” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre İbrahim'in imtihan edilmesinin sebebi de insanlara Tanrı'ya olan muhabbetin ve ondan korkmanın sınırını yani bu sınırın nerede son bulduğunu bildirmektir.⁶¹ Aharon'un insanın bedensel ve nefsanî yönleri arasındaki ilişkiyi imtihan olarak ele alışı ise Mu'tezilî kelamın temel ilkeleriyle önemli benzerlikler taşımaktadır. Özellikle “aşkın ızdırapları” anlayışı, Mu'tezilî'nin, *adl* ilkesi gereği Allah'ın tüm fiillerinde hikmet olduğu düşüncesinin⁶² Yahudi düşüncesindeki bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Mu'tezilî düşüncede Tanrı'nın her fiili bir hikmet ve maslahat gayesiyle gerçekleşir. Fiilde bir maksadın bulunmaması, fiilin boşuna yapıldığı anlamına gelir ki bu da Allah için söylenemez zira Allah'ın abes fiil işlediği düşünülemez, onun gayesiz ve hikmetsiz bir fiil yapması mümkün değildir. Mu'tezilî düşünceye göre Allah'ın fiillerindeki gaye ve hikmet ise fiillerinin fayda içermesidir. Tanrı, kullarına acı ya da musibet verdiğinde bunu cezalandırmak için değil, onların daha yüksek bir iyiliğe ulaşmalarını sağlamak amacıyla yapar.⁶³ Aharon da benzer şekilde İbrahim ve Eyüp'ün sınanmasını, bir günahın karşılığı olarak değil, Tanrı'nın kullarına yönelik lütfunun bir tezahürü olarak yorumlamaktadır.

Aharon'a göre Eyüp'ün imtihanı, İbrahim'in oğlunu kurban etme emriyle sınanmasından⁶⁴ iki önemli açıdan farklılık arz etmektedir: İbrahim acılarına isteyerek katlanmış ve bunların daha

⁶⁰ Daniel J. Lasker, “The Theory of Compensation (‘Iwad) in Rabbanite and Karaite Thought: Animal Sacrifices, Ritual Slaughter and Circumcision”, *Jewish Studies Quarterly* 11/1/2 (2004): 70. Mu'tezilî düşüncede konunun ayrıntılı incelemesi için bk. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 48-102; Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 142-190; Hüseyin Maraz, “Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî Ve İnsani Yönü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2018): 101-138.

⁶¹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:24, 494, 497.

⁶² Bk. “Allah'ın bütün fiillerinin adalet ve hikmet olduğunda hiçbir ihtilaf yoktur.” Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* 6(1): *et-Tadîl ve't-tecvîr*, ed. A. Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmе li't-telif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, 1962), 6:48.

⁶³ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* 11: *et-Teklîf*, ed. M. Ali en-Neccâr & Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965), 11:91-93.

⁶⁴ Bk. Yaratılış, 22:1-18.

yüksek bir amacı olduğunu anlamıştır; Eyüp ise acılarına zorunluluktan katlanmıştır, çünkü bunların amacını anlamamıştır.⁶⁵ Tanrı'nın kendisini izhar etmesi ve gücünü göstermesine kadar Eyüp, acı ve telafiye dair mekanik bir görüşe bağlı kalmıştır. Kendisine çektirilen acıların, ruhani varoluşunun farkına varması için kendisine ilahi hikmet ile gönderildiğini idrak edememiştir. Ancak hatasını anladığında ve Tanrı'nın tasarımının varlığını kavradığında, kendisine dayatılan acılara isteyerek boyun eğmiştir. "Toz ve kül içinde oturmasının" anlamı budur. Böylece o, Tanrı'nın planını kabul ettiğini göstermiştir. Bunun anlamı şudur: Bu acılar bana ek bir fayda sağlamak için başıma geldiğinden, kaybettiklerim için yas tutarak toz ve külün ortasında oturmayı arzu etmiyorum; aksine, Tanrı'nın gönderdiği acıları sevinçle karşılıyorum. Gerçekten de, toz ve külün ortasında oturması diğer acılar gibi zorunlu değildi; aksine, bu şekilde oturduğu için teselli bulduğu için gönüllüydü. Bu sebeple Tanrı; "Çünkü kulum Eyüp gibi hakkımda doğruyu konuşmadınız."⁶⁶ demiştir. Başlangıçta Eyüp, nihai mükâfatında kendisine fayda sağlayacak olanın çektiği acının kendisi olduğuna inanıyordu; bunun boşuna olmamasının temelini anlamamıştı ki, arkadaşları da ona karşı bu noktayı savunmuşlardı. Bununla birlikte, arkadaşları amaçlanan planı, yani neden acı çektiğini anlamamışlardır. Onun çektiği acılar, ruhsal varlığına yönelmesi için onu uyandırmaya yönelik bir sevgi uyarısıydı. Ancak, bu dünyadaki varlığında cezalandırıldığı için günahının kaçınılmaz olarak kendisine verilen cezayı hak etmiş olması gerektiğini savunarak, çektiği acıların kendi arzularının bir sonucu olduğunu varsaymışlardır. Bununla birlikte, Eyüp'ün salih bir kul olduğunu bilen Tanrı, onu ruhsal varlığına yönlendirmek için acı çekmesine neden olmuştur.

Aharon Eyüp kıssasının gerçek anlamını öğrenmek isteyenler için altın elmayı örten gümüş telkârideki delikten bakmayı teklif etmektedir.⁶⁷ Burada Eliyahu, İbn Meymun'un *Delâletü'l-Ĥâirîn*'de yer verdiği altın elma benzetmesine ve yorumuna atıfta bulunmaktadır. İbn Meymun, *Delâletü'l-Ĥâirîn*'in temsiller ve anlamlarından bahsettiği 2. mukaddimesinde Süleyman'ın Özdeyişleri'nde geçen "Yerinde söylenen söz, gümüş oymalardaki altın elma gibidir"⁶⁸ ifadesini, bir temsilin, gümüş telkâri içindeki altın bir elma gibi olduğu ve bu telkârinin ince açıklıklarının altını, ona dikkatlice bakanlar için görünür kıldığı şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla İbn Meymun'a göre temsillerin zahiri anlamları büyük faydalar içermektedir; bununla birlikte batını anlamları ise hakikate ulaşmak için gerekli hikmeti içermektedir.⁶⁹

Bu noktada Aharon'un yorumunun, her ne kadar Mu'tezili bir teolojik çerçeveye dayansa da İbn Meymun'a belirli ölçüde yaklaştığı söylenebilir. Aharon, Eyüp'ün başlangıçta Tanrı'nın amacını anlayamadığını, ancak Tanrı'nın kendisini izhar etmesinden sonra hakikati kavrayıp tövbe ettiğini ifade ederken, aslında İbn Meymun'un *Delâletü'l-Ĥâirîn*'deki yorumuyla örtüşen bir sonuca varmaktadır. İbn Meymun da Eyüp'ün başta Tanrı'yı yalnızca geleneksel inançla tanıdığını, fakat Tanrı'nın kendisiyle konuşması sonrasında Tanrı'yı aklî idrakle kavrayarak gerçek bilgiye ulaştığını ve bu nedenle tövbe ettiğini ileri sürmektedir. Ancak iki yorumcu arasındaki fark, bu bilginin anlamı noktasındadır. İbn Meymun'a göre Eyüp'ün dönüşümü

⁶⁵ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:142-143; Frank, *The Religious Philosophy*, 174-177.

⁶⁶ Eyüp, 42:7.

⁶⁷ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:143; Frank, *The Religious Philosophy*, 176-177.

⁶⁸ Süleyman'ın Özdeyişleri, 25:11.

⁶⁹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Ĥâirîn*, 41-42 (II. Mukaddime).

entelektüel bir idrak, yani akli mükemmelliğe ulaşmadır; Aharon'a göre ise söz konusu dönüşüm, insanın Tanrı'nın hikmetini sevgiyle kabul edip nefsanî varlığına yönelmesidir. Dolayısıyla Aharon, Eyüp'ün tecrübesini Mu'tezilî adalet öğretisiyle birleştirirken, aynı zamanda İbn Meymun'un bilgi ile tövbe arasında kurduğu ilişkiden de etkilenmiş görünmektedir.⁷⁰

Son olarak Aharon'a göre Eyüp kıssasının literal anlamı Eyüp'ün çektiği acılar neticesinde Tanrı'dan iki yönlü ödül aldığıdır. İlk olarak fiziksel acıları telafi edilmiş, ikinci olarak ise Eyüp'e ruhsal kurtuluş yolu sağlanmıştır. Bu yorum, insanın çektiği acının nihai anlamını sadece dünyevi bir karşılıkta değil, ruhun Tanrı bilgisiyle birleşmesinde arar. Diğer yandan Aharon, Eyüp'ün hikâyesinin mecazi anlamını da sunmaktadır. Buna göre Eyüp'ün ferinde temsil edilen imtihan İsrailoğulları'nın tarihine dair bir sembol olarak da okunabilir. İsrailoğulları, ruhsal varoluşunu bozduğunda fiziksel düzlemde cezalandırılır. Ancak bu ceza aynı zamanda ilahî hikmetin kurtarıcı bir tezahürüdür.⁷¹ Böylece Aharon ben Eliyahu, kötülük problemini Tanrı'nın adaletini savunan bir akıl yürütmeden öte, ilahî inayetin insanı ve toplumu kemale erdiren bir vesile olarak yorumlamıştır.

Sonuç

Bu makale, Aharon ben Eliyahu'nun '*Ets Hayim* adlı eserinde Eyüp Kitabı üzerinden geliştirdiği kötülük tasavvurunun, Bizans Karailiğinde kelamın yeniden ihyası için nasıl işlev gördüğünü göstermiştir. Aharon, masumların/günahsızların çektiği acıları, "aşkın ızdırapları" kavramıyla pedagojik bir bağlamda açıklamıştır. Buna göre acı, Rabbanî geleneğin yorumladığı şekilde geçmiş bir suçun cezası olmaktan ziyade ilahî hikmetin yönlendirmesiyle nefsin kemale ermesi ve bir arınma/kurtuluş vesilesidir. Böylece ilahî adalet ve hikmet Mu'tezilî bir rasyonalite zemininde yeniden temellendirilmektedir. Bu çerçeve, Rabbanî yorumların günah eşittir ceza çizgisinden ayrıldığı gibi, İbn Meymun'un kelam karşısındaki eleştirilerini kısmen içselleştirip dönüştüren özgün bir senteze de işaret etmektedir.

Aharon ben Eliyahu'nun İbn Meymun'la kesişim noktası, Eyüp'ün dönüşümünün bilgiye erişimle açıklanmasıdır: Eyüp, Tanrı'nın kendini izharı (teofani) sonrasında Tanrı'yı idrak ederek tövbe eder. İbn Meymun'da nihai hedef entelektüel kemale ulaşmak iken Aharon, Eyüp'ün sonunda Tanrı'nın hikmetini idrak edip acıyı rıza ve sevgiyle kabullenişini, ilahî hikmetin en yüksek tezahürü olarak yorumlamaktadır. Eyüp ve İbrahim kıssaları üzerinden, insanın Tanrı ile ilişkisini cezaya dayalı korkudan ziyade sevgi ve hikmet ekseninde yeniden tanımlamaktadır.

Tarihsel açıdan bakıldığında, Aharon'un yaklaşımı, 14. yüzyıl Bizans Karailiğinin kelamla bağını koparmadan İbn Meymuncu Aristotelesçilikle yüzleşmektir. Bu, bir yandan Karailiğin Rabbanîleşme eğilimine bir tepki olduğu gibi diğer taraftan İslam kelamıyla kurulan eski Karai

⁷⁰ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn* III:23'te İbn Meymun, Eyüp'ün Tanrı'yı başlangıçta yalnızca şeriat ehli olan sıradan halkın bildiği şekilde "haber yoluyla (taklid)" bildiğini, ancak sonunda yakın ilimle /nazar yoluyla kavradığını ve böylece Tanrı'yı bilmek olan hakiki saadete ulaştığını belirtmektedir. İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:23, 489.

⁷¹ Ben Elijah, *Ets Hayim*, 90:142-143; Frank, *The Religious Philosophy*, 177-178. Benzer bir yorum 10. yüzyıl Karai bilgin Salmon ben Yeruham tarafından da yapılmıştır. Mohammed Abdul-Latif Abdul-Karim, *Commentary of Salmon ben Yeruham on Lamentations* (Doktora Tezi, St. Andrews, Scotland: University of St Andrews, 1976), 17-18.

mirasının Bizans coğrafyasında varlığını sürdürmesine ve korumasına yönelik bir çaba olarak okunabilir.

Kaynakça

- Abdul-Karim, Mohammed Abdul-Latif. *Commentary of Salmon ben Yeruham on Lamentations*. Doktora Tezi, St. Andrews, Scotland: University of St Andrews, 1976.
- Akdağ, Özcan. "Kötülük Problemi: Mutezili Düşüncenin Saadia Gaon'a Etkisi". *İslami Araştırmalar* 32/1 (2021): 52-65.
- Al-Basir, Yusuf. *Al-Kitab Al-Muhtawi de Yusuf Al-Basir: Texte, Traduction et Commentarie Par Georges Vajda*. Ed. David R. Blumenthal; çev. Geroges Vajda, Leiden: E. J. Brill, 1985.
- Ankori, Zvi. *Karaites in Byzantium*. New York: AMS Press, 1968.
- Ben Elijah, Aaron. *Ets Hayim*. Leipzig, 1841.
- Ben Nissan, Mordecai. *Sefer Dod Mordecai*. Viyana: Aton Edlem Von Schmid, 1830.
- Ben-Shammai, Haggai. "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries". *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden-Boston: Brill, 2003, 339-362.
- Eisen, Robert. *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Frank, Daniel. "Ibn Ezra and the Karaite Exegetes, Aaron ben Joseph and Aaron ben Elijah". *Abraham Ibn Ezra and His Age*, ed. Fernando D. Esteban, Madrid: Asociacion Espanola De Orientalistas, 1990, 99-107.
- Frank, Daniel. *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Elijah: The Problem of Divine Justice*. Doktora Tezi, Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1991.
- Gershon, Levi ben. *The Wars of the Lord*. Çev. Seymour Feldman, 3 cilt, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1987.
- Gerşom, Levi ben (Ralbag). *Milhamot ha-Şem: Ma'amarim 1-4*. Ed. Ofer Elior & Charles Touati, Tel Aviv: The Haim Rubin Tel Aviv University Press, 2018.
- Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*. Çev. H. Szold, 2. bs., 7 cilt, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- Glatzer, Nahum N. "The Book of Job and Its Interpreters". *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, ed. Alexander Altmann, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966, 197-220.
- Glatzer, Nahum N. *The Dimensions of the Job: A Study and Selected Readings*. New York: Schocken, 1969.
- Glatzer, Nahum N. "The God of Job and the God of Abraham". *Bulletin of the Institute of Jewish Studies* 2 (1974): 41-57.
- Goodman, Lenn E. "Introduction: Saadia Gaon and The Book of Job". *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadia Ben Joseph Al-Fayyumi*, ed. Leon Nemoy, Michigan: Yale Judaica Press, 1988, 3-27.
- Halevi, Yehuda. *el-Kitabu'l-Hazeri (Kuzari) Aşağılanan Din Hakkında Reddiye ve Savunma*. Çev. Salime Leyla Gürkan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025.
- Heemskerck, Margaretha T. *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Husik, Isaac. *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York: The Macmillan Co., 1916.
- İbn Meymûn, Musa. *Delâletu'l-Hâirîn*. Çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri: Kimlik, 2019.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*. Ed. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm; çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 6(1): et-Ta'dîl ve't-tecvîr*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-telif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 11: et-Teklîf*. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965.
- Lasker, Daniel J. *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Lasker, Daniel J. "Maimonides and the Karaites from Critic to Cultural Hero". *Maimónides y su época*, ed. Carlos del Valle Rodriguez, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2007, 311-325.
- Lasker, Daniel J. "The Theory of Compensation ('Iwad) in Rabbanite and Karaite Thought: Animal Sacrifices, Ritual Slaughter and Circumcision". *Jewish Studies Quarterly* 11/1/2 (2004): 59-72.
- Lemler, David. "Maimonides and Maimonideans on Karaites and Aggadol". *Perspectives sur l'histoire du karaïsme/Perspectives on the History of Karaism*, ed. Guillaume Dye, Bruxelles: Editions de l'Universite de Bruxelles, 2021, 215-233.
- Mann, Jacob. *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. 2 cilt, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1935.
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî Ve İnsanî Yönü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018): 101-138.
- Meral, Yasin. "Karaî İman Esasları Listeleri". *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral, Ankara: Berikan Yayınevi, 2023, 371-407.
- Nemoy, Leon (ed.). *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*. Çev. Leon Nemoy, New Haven: Yale University Press, 1952.
- Sklare, David. "Yahudi Teolojisinde Mu'tezili Temayüller - Bir Tetkik". Çev. Casım Ekinci, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018): 347-380.
- Uzun, Sema Nur. *Yahudi Düşüncesinde Özgür İrade: Gersonides Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Yasak, Ahmet. *Bir Yahudi Mezhebi Olarak Karaîliğin İnanç Esasları Ve İbadetleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017.
- Zawanowska, Marzena. *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10-25:18)*. Leiden-Boston: Brill, 2012.

Özet

Bu makale, 14. yüzyıl Bizans Karailiğinin önde gelen düşünürlerinden Aharon ben Eliyahu'nun Ets Hayim adlı eserinde Eyüp Kitabı üzerinden geliştirdiği kötülük anlayışını ve bu anlayışın Mu'tezilî kelam ile ilişkisini incelemektedir. Tanah'ın Eyüp Kitabı, geçmişten günümüze Yahudi düşünürler arasında en çok yorumlanan kitaplardan olmuştur. Orta Çağ yorumcuları, Eyüp kıssasında yer alan tartışmaları kendi felsefi ve teolojik sistemlerine uyarlamaya çalışmış; bu metni, Tanrı'nın adaleti ve inayeti konularındaki düşüncelerine destek olarak kullanmışlardır. Orta Çağ'ın en önemli Yahudi düşünürlerinden İbn Meymun, Eyüp Kitabı'nı yorumlarken hem kelimcılara hem de kelimcilerden etkilenen Rabbani bilgelere ve Karai Yahudilere çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. İbn Meymun'un bu eleştirileri, Yahudi düşüncesinde kelamın etkisini büyük ölçüde zayıflatmış ve özellikle Bizans Karailiğinde yeni bir teolojik arayışın zeminini hazırlamıştır. "Karailerin İbn Meymun'u" olarak bilinen Aharon ben Eliyahu, İbn Meymun'un etkisiyle şekillenen bu dönemde, klasik Karai teolojisini savunmak ve kelamın kavramsal mirasını Yahudi düşüncesi içinde yeniden inşa etmek amacıyla Eyüp kıssasını yorumlamıştır. Makalenin ilk bölümünde, Bizans Yahudiliğinin genel entelektüel yapısı ve Karailiğin yeniden yapılanma süreci incelenmiş; Yehuda Hadassi ve Aharon ben Yosef gibi isimlerin Karai düşüncesindeki konumu ortaya konmuştur. Aharon ben Eliyahu'nun, seleflerinden farklı olarak Mu'tezilî kelamı Yahudi düşüncesi içinde sistematik biçimde savunması ve İbn Meymun'un Aristotelesçiliğine eleştirel mesafesini koruması bu bağlamda değerlendirilmiştir. Ets Hayim, Delâletü'l-hâirîn ile benzer konuları ele almakla birlikte, kelamî ilkelere dayanması bakımından ondan ayrılmaktadır. Makalenin ikinci bölümünde, Eyüp Kitabı bağlamında kötülük problemi ele alınmakta ve Rabbani, İbn Meymuncu ve Karai yorumlar karşılaştırılmaktadır. Aharon, Rabbani geleneğin Eyüp'ün acılarını geçmiş günahların cezası olarak yorumlamasını Tanah metniyle uyumsuz bulmakta; İbn Meymun'un Eyüp'ün inanç eksikliğini vurgulayan yaklaşımını ise eleştirmektedir. Ona göre Eyüp'ün çektiği acılar bir ceza değil, "aşkın ızdırapları (*yisurin şel ahava*)" olarak adlandırılan, nefsin kemale ermesini hedefleyen ilahî bir imtihandır. Bu anlayış, Mu'tezile'nin *adl* ilkesi doğrultusunda Tanrı'nın fiillerinde hikmet ve maslahat bulunduğu düşüncesiyle örtüşmektedir. Sonuç olarak makale, Aharon ben Eliyahu'nun kötülük problemine yaklaşımının, Bizans Karailiğinde kelamın ihya girişimlerinden biri olduğunu göstermektedir. Aharon, Eyüp ve İbrahim kıssaları üzerinden ilahî adaleti cezalandırıcı bir çerçeveden çıkararak ilahi sevgi ve hikmet ve nefsi kemale ulaşma ekseninde yeniden yorumlamış; böylece hem Rabbani geleneğe hem de İbn Meymuncu felsefeye karşı özgün bir Karai alternatif geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudi Kelamı, Karailik, Mu'tezile, Aharon ben Eliyahu, İbn Meymun.