

KUR'AN KISSALARININ KAYNAĞI ESKİ AHİT Mİ? YAPI, MUNTEVA ve KAYNAK AÇISINDAN TORAN KISSALARI*

Doç. Dr. Şinasi GÖNDÜZ**

Kur'an'ın önemli bir kısmını oluşturan kıssalarla Eski Ahit kıssaları arasındaki benzerlikler, hatta yer yer paralellikler öteden beri dikkatleri çeken bir husus olmuştur. Kur'an kıssalarıyla Eski Ahit kıssaları arasındaki ilişkiler, özellikle iki önemli açıdan ele alınarak araştırma konusu yapılmaktadır: (1) Kur'an'daki Kitabı Mukaddes'e benzer ya da paralel materyalin muhtemel kaynağını tespit etmek ve (2) dinsel bir metin olarak Kur'an'la Eski Ahit'i aynı kefiye koymak ve bu doğrultuda Kur'an kıssalarıyla Eski Ahit kıssaları arasındaki benzerlik ve paralellikten hareketle, Eski Ahit kıssalarına uygulanan tenkit kriterlerini Kur'an kıssalarına da yöneltmek.

Birinci hususla ilişkili olarak, Kur'an'ın Allah'tan kaynaklanan bir vahiy olduğu fikrini kabul etmeyen gayrimüslimler, Müslümanlarla temas kurdukları erken dönemlerden itibaren Kur'an'daki materyalin kaynağını tespit etme çabası içerisinde girdiler. Nitekim Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bile, Kur'an'ın ilk muhatabı konumunda olan kişilerden bir kısmının, Kur'an'ın Allah tarafından inzal olduğu hususunu kabul etmediklerine ve Kur'an'ı kendilerine aktaran Hz. Muhammed'in bu bilgileri birtakım gizemli kaynaklardan almış olabileceğine dair çeşitli spekülasyonlar yaptıklarına ilişkin Kur'an'da çeşitli ifadeler yer almaktadır. Bu konuda ileri sürülen spekülasyonların en belli başlı olanları, "ona, bunu birilerinin okuduğu ya da öğrettiği ve onun da gelip bu şeyleri etrafına anlattığı"¹ ve "ahiret inancı gibi konulara ilişkin olarak- anlattığı şeylerin "eskilerin masallarından ibaret olduğu" gibi iddialardı.²

* Bu metin IV. Kur'an Sempozyumu'na (Ankara, Ocak 1998) tebliğ olarak sunulmuştur.

** O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Bkn. Nahl 103.

² Örneğin bkn. Ahkaf 17, En'am 25, Kalem 15.

Ortaçağ boyunca gayrimüslimler -özellikle Hıristiyan apolojetik yazarlar-, Kur'an'ın muhtemel kaynağı konusunda benzer iddiaları sürdürdüler. Bu iddialar arasında en fazla üzerinde durulanlarından birisi, Hz. Muhammed'e Yahudi ve Hıristiyan geleneğine ait bilgileri aktaran gizemli bir hocasının olmuş olabileceği kanaatıydı. Kitabı Mukaddes'le Yahudi ve Hıristiyan geleneğini iyi bildiği ve bu bilgilerini Hz. Muhammed'e gizlice aktardığı düşünülen bu yabancı hoca iddiasıyla ilişkili olarak özellikle iki isim, rahip Bahira ve gizemli bir kişiliğe sahip olan Sergius üzerinde duruldu. Genellikle Arapça konuşan Hıristiyanlarca dile getirilen "Bahira'nın, Muhammed'in hocası ve Kur'an'daki Kitabı Mukaddes'e ilişkin materyalin kaynağı" olduğu iddiası,³ bazı İslami kaynaklarda geçen Hz. Muhammed'in çocukluk dönemine ait olarak anlatılan, amcasıyla birlikte çıktığı Şam seyahati sırasında, Şam civarında karşılaştıkları bir rahip olan Bahira tarafından incelenmesi ve Bahira'nın onun gelecekteki peygamber olacağını anlayarak bu konuda kervandakileri uyarması olayı üzerine bina edilir. Bazı kaynaklarda yer alan bu olayın gerek tarihsel gerçekliği açısından bazı şüpheler taşıması⁴, gerekse -Bahira olayı gerçek kabul edilse bile- bu sırada henüz küçük bir çocuk olan Muhammed'in, Yahudi ve Hıristiyan geleneğine ait bilgilerin tümünü bu kısa görüşmede nasıl öğrenip aklında tuttuğu ve otuz otuz beş yıl sonra bunları kendisine gelen yeni mesajlarımış gibi ifade ettiği, ayrıca muhatabı konumunda olan müşriklerin ise neden ona karşı çıkarken Bahira olayını hatırlayıp bunu karşı bir koz olarak kullanmadıkları konusunda ciddi itirazların olması, bu iddianın tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Öte yandan Hz. Muhammed'in

³ Bkn. N.A. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, University Press Edinburgh (1958), ss. 5, 88-89.

⁴ Rahip Bahira olayıyla ilgili rivayetler birçok yönden tenkit edilmektedir. Rivayetle ilgili ifadelerdeki bazı tutarsızlıklar bir tarafa, Bahira'nın çocuk Muhammed'de (vücudunda ve uykusu da dahil davranışlarında) gözlemlediği harikulade halleri, bu olayda amcası da dahil sürekli kendisinin etrafında yer alan diğer Arapların gözlemlememiş olması dikkat çekicidir. Ayrıca Şam seferi sırasında cereyan ettiği ileri sürülen bu olayı, daha sonra Peygamber risalet görevine başladığında Arapların hatırlamaları da oldukça ilginçtir. Bahira olayı hakkında bkn. Tirmizî, *Menâkıb* 3. Ayrıca bu rivayetin ravi ve metin tenkidi hakkında bkn. O. Güner, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Ankara (1997), ss.88-94. Diğer taraftan, hemen her dinsel geleneğe din kurucusu, peygamber, reformist ve benzeri önemli şahsiyetlerin doğumları ve çocukluk dönemlerine ait benzeri mucizevi haller ve olayların anlatıldığı da bir gerçektir. Özellikle Kur'an öncesi döneme ait Maniheist bir yazmada, çocuk Mani'nin başından geçen bir olayı anlatan rivayetle rahip Bahira olayı arasındaki paralellik oldukça dikkat çekicidir. Bkn. R. Cameron, A.J. Dewey (ed., tr.), *The Cologne Mani Codex*, Scholars Press (1979), ss.11-13.

yabancı hocası konusunda genellikle Latin Hıristiyanlar tarafından ileri sürülen Sergius hikayesi ise, çok daha ilginç ve gizemli bir karaktere sahiptir. Sergius'la ilgili hikayenin birçok versiyonu olmakla birlikte, Auvergneli William'ın anlatısı, bu hikayenin oldukça yaygın olan bir şeklidir. Buna göre Sergius, İsa Mesih'in şahsı konusundaki kristolojik tartışmalarda diyofizit görüşleri nedeniyle Efes Konsili'nde (431) mahkum edilen Nestoryus'un bir takipçisidir. Sonraki yıllarda, imparatorlukta küstürülen monofizitleri yeniden kazanmak amacıyla 553'te düzenlenen II. İstanbul Konsili'nde diyofizit akım karşıtı yeni bir takım kararlar alınır ve bir kısım diyofizit eserlerle bazı diyofizit yazarlar aforoz edilir. Bunun üzerine Sergius, Arabistan'a kaçar ve orada bazı Yahudilerle ve Araplarla işbirliği içerisine girer. Bu arada Muhammed'le tanışır ve onu eğitime işini üstlenir. Böylelikle onun eğitimi altında yetişen Muhammed, ondan öğrendiği tüm bilgileri kendisine Allah'tan gelen vahiylermiş gibi etrafındakilere anlatır ve hocası Sergius'u bazen kendisine bilgi getiren "melek Cebrail" şeklinde adlandırır.⁵ Bahira kıssası üzerine kurgulanmış bir olay görüntüsü veren bu hikaye, Ortaçağ Hıristiyanlarınca tamamıyla hayal ürünü olarak üretilmiştir ve hiçbir doğru kaynağa dayanmamaktadır. Dolayısıyla bu hikayeye dayalı iddiaların da ele alınır hiçbir yönü yoktur. Zaten bu nedenle sonraki dönemlerde bu ve benzeri uyduruk hikayeler Batı dünyasında da gündemden düşmüştür.

Diğer taraftan Ku'ran'daki, Kitabı Mukaddes'le ilişkili görülen materyalin -özellikle de kıssaların- Yahudi ve Hıristiyan çevrelerinden adapte edilmiş olduğu fikri Batı dünyasında genel kabul görmüştür ve günümüzde de birçok batılı oryantalist tarafından dile getirilmektedir. Bazı Ortaçağ Hıristiyan yazarları, Kur'an'daki bu alıntıların Hz. Muhammed sonrası bir dönemde adapte edildikleri kanaatındadırlar. Örneğin Matthew Paris (1199-1259), Kitabı Mukaddes'e ait bilgi kıyıntılarının Hz. Muhammed'in vefatı sonrası Yahudi ve Hıristiyan dünyasıyla yakın irtibatın sağlandığı bir dönemde Kur'an'a ilave edildiği düşüncesindedir.⁶ Ayrıca, Kur'an'a çeşitli ilavelerin yapıldığı ya da Kur'an'ın farklı kaynaklara ve farklı tarihsel dönemlere ait materyalleri bünyesinde topladığı, dolayısıyla Kur'an'da tek bir kaynağın ve bütünlüğün söz konusu olmadığı fikri R. Bell, W. Montgomery Watt ve daha birçok modern Oryantalist araştırmacı tarafından da savunulmuştur.⁷

⁵ Sergiusla ilgili olarak bkn. Daniel, *Islam and the West*, s.84.

⁶ Daniel, *Islam and the West*, s.34.

⁷ Ünlü oryantalist R. Bell'in konuyla ilgili fikirleri oldukça dikkat çekicidir. O, Kur'an'ın farklı kaynaklara dayandığı, onda bir bütünlüğün olmadığı ve farklı dönemlere ait materyalleri bünyesinde topladığı konusundaki iddiasını çeşitli örnek-

Öte yandan Kur'an'daki, Kitabı Mukaddes'le ilişkili materyalin doğrudan Kitabı Mukaddes'ten değil, Kitabı Mukaddes yorum ve tefsirleriyle Yahudi ve Hıristiyan heterodoksisine ait kaynaklardan alınmış olduğu düşüncesi de yaygın şekilde savunulmuştur. Bu doğrultuda başta Cluny tarikatı ekolüne ait Hıristiyan yazarlar olmak üzere, Ortaçağda yaşayan birçok batılı, Kur'an kıssalarının kaynağının Eski Ahit'le ilgili apokrif metinler ya da Talmud olduğunu iddia ederler. San Pedro Pascual, Ricoldo ve Muhterem (The Venerable) Peter gibi Hıristiyan yazarlar da bu fikirde-
dirler.⁸ Ayrıca J. Jomier gibi bazı modern araştırmacılar da Kur'an'daki kıssaların bir kısmının kaynağının Kitabı Mukaddes dışındaki Yahudi literatürüyle Hıristiyan apokrif metinleri olduğunu iddia ederler.⁹

Kur'an kıssalarının, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden bir adaptasyon olduğu iddiası modern dönemde de yaygın şekilde sürdürülmüştür. 19. yy'da yaşayan çeşitli oryantalistler, Ortaçağ kaynaklarından aldıkları miras doğrultusunda bu konuda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili modern araştırmaların, Yahudi yazar Abraham Geiger'in 1833'te Almanya'da yayınlanan *Muhammed Yahudilikten Neler Aldı* başlıklı çalışmasıyla başladığı kabul edilir.¹⁰ Günümüzde T. Nagel ve M.J. Kister gibi çoğu batılı araştırmacı, Kur'an kıssalarının kaynağının, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından Kur'an öncesi dönemde Arabistan'da yayılan

lerlerle temellendirmeye çalışır. Bunlar arasında, Kur'an'da geçen "Kur'an" ve "Kitab" terimleri üzerinde yaptığı tahliller özellikle dikkati çeker. Ona göre Kur'an, iki, farklı döneme ait materyali bünyesinde barındırmaktadır. Bunlar Kur'an dönemi ve Kitab dönemidir. O, Kur'an döneminin Hz. Muhammed'in Mekke dönemiyle Medine'deki ilk yıllarını kapsadığını söyler ve Bedir Savaşı zamanında bu dönemin kesinlikle kapandığını savunur. Kur'an dönemi adını verdiği dönemin karakteristik bir özelliğinin, Kitabı Mukaddes kıssalarının derlenmesi olduğunu iddia eder. Ona göre, Kur'an'daki sonraki döneme ait metinler Kitab dönemine aittir. Bell, elimizdeki Kur'an'daki bu iki döneme ait materyalin, Kur'an'da sıkça görülen tekrarları da açıkladığı kanaatindedir. Bell'in Kur'an dönemi Kitab dönemi teorisi, W.M. Watt gibi bazı oryantalistlerce de desteklenmiştir. Bkn. W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh (1970), ss.137-140. Ayrıca Kur'an'da zaman zaman geçen "bu Kur'an" ve "Arapça bir Kur'an" gibi ifadelerin, başka Kur'an'ların da olabileceği fikrini kastedebileceği görüşü de bu oryantalistlerce savunulmuştur. Bkn. Aynı eser, ss.136vd.

⁸ Daniel, *Islam and the West*, ss.62-63.

⁹ Jomier, Kur'an kıssalarını üç kategoriye ayırır: 1. Bazı varyantlarla Kitabı Mukaddes'te bulunanlar. 2. Sadece Yahudi literatürü ile apokrif metinlerde bulunanlar. 3. Kitabı Mukaddes'in dışında Arap geleneğine ait olan kıssalar. Bkn. J. Jomier, *Tevrat, İncil ve Kur'an*, çev. S. Yıldız, Dergah Yayınları İstanbul, ss.101-108.

¹⁰ Bkn. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, s.184.

Kitabı Mukaddes kıssaları olduğunu ileri sürerler.¹¹

Kur'an kıssalarıyla Eski Ahit kıssaları arasındaki ilişkileri inceleme açısından ikinci önemli husus, kaynak olarak Kitabı Mukaddes'le Kur'an'ı aynı kefeye koyma ve Eski Ahit kıssalarına uygulanan tenkit kriterlerini Kur'an'a ve Kur'an kıssalarına da uygulama çabasıdır. İleride değineceğimiz gibi, uzun bir tarihsel süreç içerisinde derlenen Kitabı Mukaddes'teki; tarihi realitelere aykırı, kendi içinde çelişik ya da mitolojik karakter taşıyan ve farklı dönemlerin karakteristik özelliklerini yansıtan materyali anlamaya çalışma ve bunları sembolizm, alegorizm ve benzeri yorum metotlarıyla açıklama konusundaki girişimler erken sayılabilecek bir dönemde başlamıştır. Liberalizm ve rasyonalizmin Batı kültür dünyasına egemen olduğu dönemden itibaren ise, çeşitli bilim adamlarınca Kitabı Mukaddes'e yönelik ciddi araştırmalar başlatılmış ve bu doğrultuda Kitabı Mukaddes'in otantik bir kaynak olup olmadığı ve muhtevası yapı, biçim ve kaynak açısından tahlil ve tenkide tabi tutulmuştur.

Kitabı Mukaddes'i incelemeye yönelik bu faaliyetler sonucu geliştirilen çeşitli tenkit metotları, 19. ve 20. yüzyıllarda Kur'an üzerinde de uygulanmaya çalışılmıştır. Dinsel bir metin olarak Kur'an'ın insan ürünü bir kitap olduğu önyargısıyla hareket eden batılı araştırmacılar, bu önyargılarını ispatlama doğrultusunda Kur'an metnini objektif altına almışlardır. Bu konuda A.J. Wensick, T. Nöldeke, D.S. Margoliouth, A. Jeffery, R. Bell ve W.M. Watt'ın çeşitli çalışmaları örnek olarak verilebilir. Öte yandan Batıda yaygınlaşan ve metot açısından Kitabı Mukaddes kritikçilerinin yöntemleriyle örtüşen Kur'an'a yönelik bu tenkit teşebbüsleri, İslâm aleminde de etkisini göstermiştir. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Muhammed Ahmed Halefullah'ın Kur'an kıssaları üzerine hazırladığı teziyle, Kur'an materyalini anlama ve yorumlama noktasında batıda Kitabı Mukaddes'e yönelik tenkit metotlarını kullanma girişimleri yeni bir boyut kazanmıştır. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* başlıklı çalışmasında, inkarcılar ve oryantalistlerce Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçekliği açısından yöneltilen itiraz ve tenkitleri ortadan kaldırmak amacıyla, Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçeklik içermediğini, dolayısıyla kıssaların edebî ve belâğî açıdan ele alınarak bunlarda vurgulanan sosyolojik ve psikolojik amillerin asıl unsurlar olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca o, "Kur'an'ın kıssalarını, muhatabı olan insanların bilip inandığı şekildeki olaylar üzerine bina ettiğini" ve bu yolla muhatablarına vazı nasihat etmeyi, onları hidayet ve irşadı hedeflediğini belirtir. Ona

¹¹ Bkn. M.J. Kister, "Legends in *tafsîr* and *hadith* Literature: The Creation of Adam and Related Stories", in A. Rippon (ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford (1988), s.82.

göre Kur'an, kıssalarla tarihsel bilgi vermeyi ya da tarihsel belgeleri neşretmeyi hedeflemediğinden, nazil olduğu dönemde yaşayan muhataplarının zihninde zaten var olan (ve bazen mitolojik karakter taşıyan) materyali alarak, asıl vermek istediği mesaj için bir edebî vasıta olarak kullanır.¹²

Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçekliğe dayanıp dayanmadığı konusuyla bu kıssaları anlamada alegorizm ve sembolizmin yeri hususları, günümüzde de sıkça tartışılan konular arasındadır. Bu tartışmalarda kıssanın ne olduğu ve kıssa teriminin kapsamına Kur'an'ın hangi ifadelerinin girdiği konuları da tartışmaların önemli bir boyutunu oluşturmaktadır.¹³ Bu çalışmamızda, kıssa terimiyle ilgili linguistik tahlillere girecek ya da her bir Kur'an kıssasını ele alarak muhteva ve tarihsellik açısından inceleyecek değiliz. Ancak biz, baştan beri vurgulamaya çalıştığımız gibi, iki temel konunun; birincisi Kur'an kıssalarının kaynağının Eski Ahit olduğu iddiasının, ikincisi ise bir metin ve kaynak olarak Kur'an'la Kitabı Mukaddes'i aynı kefeyle koyarak Eski Ahit metinlerine yöneltilen tarihsel tenkit ve metin tenkiti kriterlerinin Kur'an'a -özellikle Kur'an kıssalarına- yöneltilmesi teşebbüslerinin doğru olup olmadığını tartışacağız. Bunu yaparken özellikle Eski Ahit metinlerinin çeşitli yönlerden incelenmesini ön plana çıkaracağız. Kur'an kıssalarının birçoğuyla benzerliği açısından dikkati çeken Eski Ahit'in ilk beş kitabı (Pantateuch) ya da Yahudi kültüründe "Musa'nın kitabı" olarak bilinen Torah, bu çalışmamızda temel malzeme olarak ele alınacak ve yer yer diğer Eski Ahit metinlerine de atıflarda bulunulacaktır.

Burada, neden Kur'an'da kullanılan Tevrat terimini değil de İbranca Torah ismini kullanmayı tercih ettiğimizi bir iki cümleyle açıklamak yerinde olur. Bu çalışmamızda biz, Eski Ahit'in ilk beş kitabına (Pantetauch) atfen, İbranca Torah terimini özellikle kullandık ve konuyla ilgili olarak Kur'an'da geçen Tevrat terimini kullanmamaya özen göster-

¹² Bkn. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dördüncü basım, Kahire (1972), ss.338-340.

¹³ Kıssa teriminin linguistik tahlili, Kur'an'da kss fiil kökü ve müştaklarının kullanımı, kıssa ile hikaye, kıssa ile mesel arasındaki farklar ve Kur'an kıssaları konusunda son zamanlarda Türkiye'de yapılan tartışmalar için bkn. S. Yıldırım, "Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar", *AÜİFD*, 3, 1979, ss.37-39; S. Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *1. Kur'an Sempozyumu. Tebliğler-Mülâhazalar 1-3 Nisan 1994*, Bilgi Vakfı Ankara (1994), ss.88-89; İ. Şengül, "Kur'an Mesajını Ulaştırırda Kıssaların Önemi", *1. Kur'an Sempozyumu. Tebliğler-Mülâhazalar 1-3 Nisan 1994*, ss.133-135; H. Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler", *2. Kur'an Sempozyumu. Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Ankara (1996), ss.104-106; M. Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *AÜİFD*, 28, 1986, ss.292vd; V. Ulutürk, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, İnsan Yayınları İstanbul (1995), ss.9-12.

dik. Çalışmamızda konu edinilen Torah, Yahudilerin Musa'ya atfettikleri ve "Musa'nın Kitabı" olarak da isimlendirdikleri Eski Ahit'in ilk 5 kitabı ya da Pantateuch'tur. Her ne kadar Yahudiler, Torah terimini genel anlamda tüm dinsel literatür için kullanıyor olsalar da özel anlamda bu terim Eski Ahit'in ilk beş kitaplık bölümü için kullanılmaktadır. Öte yandan yaygın bir kanaat olarak, Kur'an'daki Tevrat'ın Musa'ya Allah tarafından inzal edilen bir kitap olduğu düşünülür ve bu kitabın da -kısmen tahrif edilmiş olduğu varsayılsa da- Eski Ahit'in ilk beş kitabına denk düştüğü kabul edilir. Ancak, Kur'an'da Tevrat teriminin geçtiği ayetlerle Musa'dan bahsedilen ayetler ele alınıp incelendiğinde bu yaygın kanaatin ciddi birtakım problemlerle karşı karşıya olduğu görülür. Kur'an'da gerek Tevrat'ın zikredildiği 16 ayette gerekse Musa'ya verilen mesajdan bahsedilen ayetlerde Tevrat'la Musa arasında herhangi bir bağ kurulmamış olması dikkat çekicidir. Tevrat teriminin yer aldığı ayetlere dikkat edildiğinde bu ayetlerin özellikle ya Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerle (Ali İmran 93, Maide 43, 66, 68, Araf 157, Cuma 5-6) ya da Hz. İsa dönemiyle (Ali İmran 48, 50 Maide 46, 110, Saf 6) ilişkili olarak nazil olduğu görülür. Hiçbir ayette Tevrat'ın Musa'ya verilen kitap olduğuna dair doğrudan ya da dolaylı bir ifade yoktur. Maide 44'te "teslim olmuş peygamberlerin onunla Yahudilere (Hâdû) hükmettikleri" vurgulanır. Yine Tevrat'la ilgili ayetlerde Tevrat'ın içeriğine ilişkin özellikle hukuki ifadelerin zikredilmiş olduğu da dikkati çeken bir diğer husustur (Ali İmran 50, 93, Maide 43-45, Tevbe 111). Diğer taraftan Kur'an'da birçok ayette Musa'ya verilen "kitâb" "suhuf" ve "furkân"dan bahsedilir; ancak Tevrat ismi hiç zikredilmez (Bakara 53, 87, En'am 91, 154, Hud 17, 110, İsrâ 2, 101, Enbiya 48, Müminun 49, Furkan 35, Kasas 43, Secde 23, Mümin 53, Fussilet 45, Ahkaf 12, Necm 36, A'lâ 19). Yine Kur'an'da, İsa'ya "kitabın, hikmetin, Tevrat'ın ve İncil'in öğretildiği" (Ali İmran 48, Maide 110) üzerinde durulur. Bu çalışmada biz, ele aldığımız konunun sınırlılığını da dikkate alarak burada Kur'an'daki Tevrat'ın ne olduğu meselesine girecek değiliz. Bu konuda belki başlı başına ayrıntılı bir çalışma yapılabilir. Ancak şu kadarını söylemekle iktifa edebiliriz: Kur'an'daki Tevrat'ın; a) Musa'nın kitabı da dahil genel anlamda tüm Yahudi literatürünü mü, b) yoksa Musa sonrası dönemde gönderilen peygamberlere vahyolunan mesajları mı ifade ettiği tartışmaya açık bir konudur. Öte yandan, Tevrat ve Musa ile ilgili Kur'an'daki ifadeler bir bütün olarak ele alındığında Kur'an'da bahsolunan Tevrat'ın Musa'ya verilen kitapla bir ilgisinin olmadığı açıktır.

1. Torah ve Otantizm Sorunu

Kıssalar açısından Torah'ın Kur'an'dan ayrılan karakteristik özelliklerine geçmeden önce, öncelikle dinsel bir kaynak olarak Torah'ın

otantizmini (sahihliğini ya da güvenilirliğini) sorgulamak ve bu açıdan Kur'an'dan farklı olup olmadığını tespit etmek yararlı olacaktır.

İbranca kanun, öğretisi, doktrin ve şeriat gibi anlamlara gelen Torah terimi, -yukarıda değindiğimiz gibi- Yahudilikte dinsel öğretileri ihtiva eden külliyata verilen genel bir isimdir. Yahudilikte Torah kavramı "Yazılı Torah" ve "Sözlü Torah" şeklinde iki grup literatürü içerir. Bunlardan Yazılı Torah, tanrıdan alınan vahiylerden oluştuğuna inanılan Eski Ahit için kullanılan genel bir ifadedir; Sözlü Torah ise Eski Ahit üzerine yapılan yorum ve açıklamalarla, Rabbilerin yüzyıllardır süregelen bir gelenek içinde kulaktan kulağa aktarılan dinsel öğretiler ve hukuka ait görüşleri, yorumları ve fetvalarının derlenmesinden oluşan literatürü içerir. Talmud, Sözlü Torah'ı ihtiva eden en önemli metin olarak kabul edilir. Diğer taraftan Torah terimi, özelde Eski Ahit'in üç ana bölümünden ilkinin oluşturduğu ve toplam 5 kitaptan meydana gelen Pentateuch'a verilen özel bir isimdir. Eski Ahit'in en önemli kısmı olarak görülen ve "Musa'nın Kitabı" diye de adlandırılan Torah (ya da Pentateuch = "Beş Kitap"); Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye'den müteşekkildir.

Pentateuch ya da Torah'ın doğrudan tanrıdan kaynaklanan ve günümüze kadar değişmeden gelen otantik (sahih) bir kaynak mı yoksa uzun bir tarihsel süreç içerisinde farklı kaynaklardan derlenen bir derleme mi olduğu sorunu, uzun zamandan beri üzerinde hayli tartışılan bir konu olmuştur. Geleneksel olarak Yahudiler, kutsal kitabın (Eski Ahit'in) her bir kelimesinin doğrudan tanrıdan geldiğine ve dolayısıyla otantizm açısından onda herhangi bir anormallik olmadığına; bunun aksini düşünmenin bir zındıklık olacağına inanırlar.¹⁴ Aynı şekilde Yahudiler, Torah'ın Musa'ya verilen vahiylerden oluştuğunu ve bizzat Musa'nın kendisine gelen vahiyleri yazarak Torah'ı meydana getirdiğini kabul ederler.¹⁵ Dolayısıyla Yahudilikte, Torah'ın Musa döneminden günümüze kadar değişmeden gelen sahih bir ilahi kaynak olduğu ve Musa döneminden günümüze uzanan asırlar boyu otantizminden hiçbir şey kaybetmediği düşünülür.

Oysa Yahudilikteki bu dogmatik görüşün doğru olmadığı ve Torah'ın bu anlamda otantik bir kaynak değil, tarihsel süreç içerisinde meydana getirilen bir derleme olduğu bugün hemen hemen tüm bilim çevrelerinde kabul edilen bir gerçektir. Nitekim, Yahudilikte Torah'ın

¹⁴ Bkn. A.C. Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, Edward Arnold and Co. London (1933), s.17.

¹⁵ Torah'ın yazarının bizzat Musa olduğu konusundaki fikirlerini Yahudiler, Çıkış 17:14, Sayılar 33:2 ve Tesniye 31:9'daki Musa'nın öğretileri yazdığına dair ifadelerle dayandırır.

otantizmi konusundaki bu dogmatik görüş, oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren tenkit edilmiş ve Torah'ın uzun bir tarihi süreç (en az birkaç yüzyıl) içerisinde meydana getirilen derleme bir eser olduğu üzerinde durulmuştur.¹⁶ Yahudilerin, Torah'ın tamamının yazarının Musa olduğuna dair görüşlerini nakzeden en önemli delillerden birisi bizzat Torah içerisinde (Tesniye 34:5-12) Musa'nın ölüm kıssasının anlatılması olayıdır. Bu olayda, Musa'nın kendi ölümünü ve cesedinin gömülmesiyle daha sonra yerine Yeşu'nun geçmesi olaylarını kendisinin anlatmış olamayacağı açıktır. Aynı şekilde Tekvin 12:6 ve 13:7'de geçen İbrahim dönemiyle ilişkili olarak "...ve o zaman Kenanlılar o yöredeydiler (memleketteydiler)" ifadesi de Musa sonrası bir dönemde yazılmış olmalıdır. Zira Kenanlıların yöreden çıkarılışları olayı Musa'nın ölümünden yıllarca sonra cereyan eden bir olaydır ve bu ifadelerin Kenanlıların yöreden çıkarılmış oldukları bir dönemde yazılmış olduğu kesindir. Bundan başka, yine Tekvin 36:31'de geçen "İsrailoğulları üzerine bir kral krallık etmeden önce, Edom diyarında hükmeden krallar şunlardır" ifadesinin de yine Musa'dan çok sonraki bir dönemde, İsrailoğullarının bir krallık şeklinde tarihte yerlerini aldıkları bir zamanda yazılmış olduğu kesindir. Ayrıca Eski Ahit'in diğer bölümlerinde de çeşitli zamanlarda Torah'a bazı ilaveler yapıldığını vurgulayan ifadeler göze çarpar. Örneğin Yeşu 24:25-26'da, Musa sonrası dönemde İsrailoğullarının başına geçen Yeşu'nun da İsrailoğulları için yeni kanun ve hükümler koyduğu ve bunları "Rabbin kitabı Torah'a yazdığı (ilave ettiği)" ifade edilir. Bizzat Eski Ahit'te yer alan bütün bu dahili deliller, Torah'ın bir bütün olarak Musa'ya verilen bir vahiy olduğu ve hatta yazarının da bizzat Musa olduğu yönündeki Yahudi dogmasının yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan elimizde bulunan Torah'ın geçirmiş olduğu tarihi süreci incelemek, Torah'ın otantizmi sorununu çözme konusunda bize önemli ipuçları verecektir. Gerek bizzat Eski Ahit gerekse diğer Yahudi geleneği, Musa'nın yaşadığı MÖ 13. yüzyıla İsrailoğullarının Babil sürgünü döneminin yaşandığı MÖ 6. yüzyıl arasında müteaddit defalar Torah'ın kaybolduğunu, ortadan kaldırıldığını, düşmanların eline geçtiğini, yazıcılar ve bilginlerce Torah metinlerinde çeşitli değişiklikler ya da tahrifatlar yapıldığını, hatta sık sık bütün toplumun politeizm ve paganizme temayül ederek Torah geleneğinin tamamıyla unutulduğunu vurgulamaktadır.

Musa'yı Torah'ın yazarı sayan, hatta bizzat tanrının kelimesi kelimesine bir defada Torah'ı Musa'ya yazdırmış olduğuna inanan Yahudi-

¹⁶ Bkn. S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books Harmondsworth (1963), s. 104; Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, ss.17vd.

ler, yanında bulunan ve On Emri içeren Taş Tabletlerin dışında Musa'nın, 13 Torah nüshası yazdığına ve bunlardan onikisini 12 boya dağıttığına; sonuncusunu ise Taş Levhalarla birlikte Ahit Sandığı içerisine koyduğuna inanırlar. Ahit Sandığı içerisine konulan bu nüshanın, Torah'ın orijinal nüshası olduğu düşünülür.¹⁷ Eski Ahit'te yer alan çeşitli ifadelerle göre, Musa'nın yerine İsrailoğullarının başına geçen Yeşu'nun ölümünden sonra yaşanan yaklaşık 200 yıllık Hakimler döneminde İsrailoğulları komşu kültürlerle hakim olan politeizme temayül etmişler ve başta Baal kültü olmak üzere civar toplumların paganist kültürlerini adapte etmişler ve bu dönemde Torah'ı unutmuşlardır (Hakimler 2:11-13). Bu boşluk ve karışıklık döneminin sonunda Filistilerle yapılan bir savaşta içinde Torah'ın orijinal nüshası ve Taş Tabletleri barındırdığı düşünülen Ahit Sandığı, Filistilerin eline geçmiş ve uzunca bir müddet onların elinde kalmıştır (I Samuel 4:11-18). Yine Eski Ahit'e göre daha sonra Süleyman zamanında, yaptırılan mabede konulan bu Ahit Sandığı açıldığında içerisinden yalnızca iki Taş Tablettten başka bir şey çıkmamıştır (I Krallar 8:9, II Tarihler 5:10). Böylelikle Musa'dan yaklaşık 300 yıl sonra Süleyman zamanında, Ahit Sandığı içerisinde herhangi bir Torah metninin olmadığı ya da var olduğu düşünülen orijinal nüshanın kaybolmuş olduğu anlaşılmıştır.

Süleyman sonrası dönemde iki ayrı krallığa bölünen İsrailoğulları, bir taraftan gittikçe artan oranda bir siyasal çekişme ve kavga dönemini yaşarken, diğer taraftan Davud ve Süleyman'ın tesis ettiği monoteist yapıdan hızla uzaklaşma ve politeizme kayma sürecine girmişlerdir. Bu dönemde hem kuzeydeki İsrail krallığında hem de güneydeki Yahuda krallığında bizzat krallar monoteizme ve bunu çağrıştıran her şeye -bu arada Torah'a- karşı savaş açmışlardır. Çeşitli Yahudi kaynaklarının verdiği bilgilere göre, "Parçalanma Dönemi" olarak bilinen bu dönemde Ahazy (MÖ 8. yüzyıl), Ahaz (MÖ 8. yüzyıl), Amon (MÖ 7. yüzyıl) ve Menasseh (MÖ 7. yüzyıl) gibi çeşitli Yahuda kralları, Torah aleyhine sistematik bir kampanya başlatmışlar, var olan Torah metinlerini paganist kültü yansıtmak şeklinde tahrif etmişler, bazı metinleri yakmışlar ve böylelikle -var olan şekliyle bile olsa- Torah geleneğinin yıkılması ya da tahrif edilmesi doğrultusunda ellerinden geleni yapmışlardır.¹⁸ Bu faaliyetler neticesi eldeki mevcut Torah tamamıyla yok edilmiş ve bu dönemde bazı kimseler "Rabbin Torah'ı" adı altında kendilerince birtakım yeni eserler meydana getirmişlerdir. Yeremya Kitabı'nda geçen bir ifade (Yeremya 8:8-10) peygamber Yeremya Torah'ı tahrif edenleri, yazıcılarca uydurularak tan-

¹⁷ Konuyla ilgi olarak bkn. B. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara (1997), ss.78vd.

¹⁸ Bkn. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss.82-84.

riya atfedilen metinleri ve bunları yazan kişileri yermektedir.

Parçalanma dönemindeki bu durum, Yahuda kralı Yoşiya (MÖ 7. yüzyıl) zamanına kadar sürmüştür. Eski Ahit'in II Krallar ve II Tarihler bölümlerinde verilen bilgilere göre Yoşiya mabedi tamir ettirirken, bir Torah nüshası tesadüfen bulunmuş; ancak bu metni okumalarına rağmen kimse anlayamamıştır. Sonunda onu izah etmesi için bir kadın peygambere müracaat edilmiştir (II Krallar 22:14, II Tarihler 34:22). Bu rivayet, o dönemde İsrailoğullarının gerek dil gerekse mahiyet olarak eskiye ait bu Torah metnine ne kadar yabancı kaldıklarını ortaya koymaktadır.

Buraya kadar görüldüğü gibi Musa'nın yaşamış olduğu MÖ 13. yüzyıldan MÖ 6. yüzyıla kadar Torah, çok maceralı bir tarihsel süreç izlemiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bizzat çeşitli Eski Ahit metinleri, Musa'dan sonra var olduğu kabul edilen Torah'ın defalarca ortadan kaldırıldığına, kaybolduğuna, düşmanların eline geçtiğine, yazıcılar ve din bilginlerince Torah metinlerinde çeşitli tahriflerin yapıldığına ve sık sık monoteizm ve Torah bilgisinin tamamıyla unutulduğu dönemlerin yaşandığına dikkat çekmektedir. Nitekim kral Yoşiya zamanında bulunduğu söylenen Torah nüshasının krallığın baş kahini olan Hilkiya da dahil hiç kimse tarafından anlaşılabilmesi, Torah'ın metin ya da dil olarak tamamıyla zihinlerden silindiğinin en açık delillerinden birisidir. Bütün bu durumlar Torah'ın tarihsel otantizmini kabul eden dogmatik düşünceye ciddi eleştiri noktaları arasındadır.

Torah'ın tarihsel süreç içerisindeki gizemli ve kaotik serüveni bununla da bitmez. MÖ 587'de Babil kralı II Nabukadnezar'ın Yahuda'yı ele geçirdiği, Kudüs'ü ve buradaki tapınağı (Süleyman mabedi-ni) yakıp yıktığı olay ile bunu takip eden Babil sürgünü hadisesi, Torah açısından bir başka önemli darbe olmuştur. Zira Babillilerin katliama varan işgal hareketleri esnasında, tapınakla birlikte Ahit Sandığı ve bunun içinde saklandığı ileri sürülen kutsal metinler de yok edilir. Ayrıca işgalciler, katliamdan geri kalanları Babil'e sürerler ve onları burada esaret yaşantısına mahkum ederler. Talmud'a dayalı Yahudi geleneği, Torah'ı ve Taş Tabletleri ihtiva eden Ahit Sandığının işgal sırasında tapınakta bir yere gömüldüğünü iddia etmektedir. Ancak, o günden bu güne gömülü olan bu sandık ve içindeki literatür bir türlü bulunamamıştır. Dolayısıyla, işgal esnasında bu sandığın gömülerek saklanmış olduğu ve böylece içindeki Taş Tabletlerle Torah metninin korunduğu düşüncesinin, öteden beri Musa'ya ait kutsal kitabın korunmuş olduğuna dair dogmatik inanç doğrultusunda üretilmiş olan bir fabrikasyondan ibaret olduğu açıktır. Ahit Sandığının gömüldüğüne dair bu geleneksel düşüncenin aksine, böyle bir sandık var olmuş olsa bile, diğer nesnelere birlikte bunun da işgalcilerce

yakılıp yıkılmış ya da talan edilmiş olduğu ortadadır.

Yaklaşık 50 yıl süren Babil sürgünü (İlk Diaspora) dönemi İsrailoğullarının zihinlerinde derin tesirler bırakır ve bu dönem günümüz Yahudi düşüncesinin teşekkülü açısından oldukça önemli bir tarihsel dönemdir. Torah açısından bu dönem, Torah bilgisinin unutulduğu ve hafızalardan tamamıyla silindiği bir dönem olarak bilinir. MÖ 538'de Babilileri yenen Pers kralı Cyruss'un (Kuruş), Ezra öncülüğünde İsrailoğullarının Filistin'e yeniden dönmelerine izin vermeleri üzerine, Kudüs'e dönen ve yıkılan mabedin inşa edilmesi işi de dahil birçok faaliyetlerde bulunan Ezra'nın reformları, günümüz Yahudiliğinin sistematize edilmesinde ilk önemli safhayı oluşturur. Eski Ahit'te (Ezra 7:6), "Musa'nın Torah'ının usta yazıcısı" olarak nitelenen Ezra'nın Kudüs'te yaptığı önemli faaliyetlerden birisi de Torah'ın yeniden belirlenip yazılması işidir; zira bu dönemde Torah'ın elde mevcut olan herhangi bir yazılı nüshası yoktur. Dolayısıyla Ezra, -Yahudi geleneğine göre- tanrıdan aldığı direktifler doğrultusunda Torah'ı Asurî yazı stiliyle yeniden yazar ya da yazdırır. Bunu yaparken onun, Torah metninde bazı harflerin noktalanması gibi çeşitli değişiklikler yaptığı da Talmud yazarlarınca kabul edilir.¹⁹ Rivayetlere göre o, yaptığı bu değişiklikleri peygamber İlyâ'ya kontrol ettirecektir.

Tüm bu faaliyetleri nedeniyle Ezra, Yahudi geleneğinde çok önemli bir yere sahiptir ve haklı olarak günümüz Yahudilerince ona "Yahudiliğin Babası" ve "İkinci Musa" gibi isimler verilmiştir. Zira günümüz Yahudilik düşüncesinin ana hatlarını ilk sistematize eden ve Yahudiliğinin gerçek kurucusu olan kişi Ezra'dır. Öteden beri Yahudiler, Musa'ya inmemiş olsaydı Torah'ın Ezra'ya ineceğine inanmaktadırlar.

Ezra tarafından, tamamıyla hafızasında ya da etrafındaki kişilerin hafızalarında kalan bilgi kırintılarına dayalı olarak yeniden derlenen Torah, günümüze kadar gelen Torah'ın temelini oluşturur. Ancak, bu şekilde metni yeniden belirlenen Torah, Ezra sonrası dönemde de Yahudi geleneği içerisinde varlığını güvenilir bir şekilde devam ettirememiştir. MÖ 4. yüzyılda Büyük İskender'in yöreyi fethetmesiyle önce Yunan egemenliğine, daha sonraları ise MÖ birinci yüzyılda Romalıların işgaliyle Roma egemenliğine giren Filistin bölgesindeki Yahudiler üzerinden şiddet, baskı ve takibat hiçbir zaman eksik olmamış; zaman zaman onlar, Yunanlaştırma ya da Romalılaştırma politikalarına maruz bırakılmışlardır. Bu dönemde, başta Kudüs'teki mabet olmak üzere Yahudi kutsal mekanları birer Zeus mabedine ya da çeşitli paganist merkezlere çevrilmiş ve Yahudiler sık sık monoteist yapıdan uzaklaşma yoluna gitmişlerdir. Bütün bu sosyal,

¹⁹ Bkn. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss.87-90.

siyasal ve düşünsel çalkantılar Yahudi geleneği içerisinde birçok mezhep-leşme akımının ortaya çıkmasına ve farklı ekollerin doğmasına yol açmıştır. İsa öncesi dönemde mevcut olan Esseniler, Nasuralar, Hemerobaptistler, Samaritanlar ve benzeri mezheplerin Kudüs merkezli Yahudi ortodoksisini temsil eden ana akımdan birçok yönden farklı yapıya sahip oldukları ve Torah açısından her bir ekolün kendisine has bir metne sahip olduğu bilinmektedir. Bu dönemde Kudüs'teki merkezi cemaatin elinde bulunan Torah metninin apokrif, yani uyduruk olduğu iddiaları birçok akım tarafından dile getirilmiştir. Örneğin bunlardan birisi olan ve İsa öncesi dönemde oldukça önemli bir yere sahip olan heterodoks Nasuralar mezhebi mensupları, Kudüs'teki cemaatin elinde bulunan Torah'ın "Musa'nın Torah'ı" olmadığını, bunun uyduruk (apokrif) bir metin olduğunu iddia ederler ve gerçek Panteteuch'un (Torah'ın) kendi yanlarında bulunduğunu vurgularlardı.²⁰ Aynı şekilde "Kumran Cemaati" olarak da adlandırılan ve MÖ 2. yüzyıldan itibaren varlıkları bilinen Essenilerin, Kudüs'teki ana cemaatin kabul ettiği metne alternatif olarak kendilerine has bir metne sahip oldukları bilinmektedir. Essenilerin bu alternatif Eski Ahit'i, 20. yüzyılın ilk yarısının sonlarında Kumran mağaralarında yapılan bir araştırmada ele geçirilmiştir. Günümüzde "Ölü Deniz Yazmaları" ya da "Kumran Metinleri" olarak adlandırılan bu metinler, Essenilerin otantik olarak kabul ettikleri versiyondur ve Massoratik metin olarak bilinen ve günümüzdeki Eski Ahit'in kaynağı olan İbranca metinle karşılaştırılma açısından oldukça ilginçtir.²¹ Son olarak Hz. Süleyman sonrası İsrailoğulları krallığının parçalanmasıyla kuzeyde kurulan ve MÖ 721'de Asurlularca varlığına son verilen İsrail krallığına tabi halkın oluşturmuş olduğu Samaritanizm akımı mensuplarının da alternatif bir Torah'a sahip oldukları oldukça erken dönemlerden itibaren bilinmektedir.

Kudüs'teki merkezi cemaatin dışında bulunan bu heterodoks akımların alternatif Torahlarının dışında, İsa öncesi dönemde Yahudi ortodoksisini oluşturan ana cemaatin elinde de birbirinden farklı birçok Torah nüshasının bulunduğu bilinen bir husustur. Örneğin Makkabiler döneminde mabette üç farklı nüshanın mevcut olduğu bilinmektedir. Nitekim MÖ 165'te Antiochus Epiphanes'e karşı ayaklanarak Yahudileri geçici bir süre bağımsızlığına kavuşturan Makkabiler, Yahudiler arasında birliği sağlamak amacıyla Torah'ın standart bir nüshasını tespit etme ve

²⁰ Bkn. Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects. 1-46)*, tr. F. Williams, Leiden (1987), ss.42-43. Nasuralar ekolünün, Musa'nın gerçek Torah'ı olduğunu iddia ettikleri ve kendi yanlarında bulunduğunu vurguladıkları metnin günümüze kadar gelmemiş olması bir talihsizliktir.

²¹ Bkn. J. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth (1964), ss. 59vd.

Yahudiler arasında yaygınlaştırma çabası içerisinde olmuşlardır.²² Ancak Makkabiler döneminde başlatılan bu girişim tam başarılı olamamış ve İsa dönemine gelindiğinde birçok farklı Torah metni varlığını yan yana sürdürmüştür. MS 70'te Kudüs'ün ve mabedin Romalılarca yakılıp yıkılması olayı sonrası, MS 90-100 arasında Yafa yakınlarındaki Jamnia'da toplanan bir sinodda, Torah'ın standart bir metninin tespit edilmesi işiyle de ilgilenilmiş ve elde bulunan çeşitli metinler arasından hazırlanan bir metin otantik kaynak olarak belirlenmiştir.²³

İsa sonrası birinci yüzyıla kadar geçirdiği tarihsel sürece kısaca değindiğimiz Torah'ın otantizm açısından ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğu açıkça görülmektedir. Oldukça kaotik ve gizemli bir geri plana sahip olduğunu müşahede ettiğimiz Torah'ın, Musa döneminden gelen otantik bir kaynak olmadığı, uzun bir tarihi süreç içerisinde farklı dönemlere ve kaynaklara dayanan ve sözlü geleneği yansıtan bir derleme olduğu açıktır. Nitekim ileride üzerinde duracağımız gibi, Torah metni üzerinde yapılan çalışmalar, onun farklı kaynaklara dayalı bir derleme olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla günümüzde birçok bilim adamının da açıklıkla ifade ettiği gibi, elimizdeki Torah'ın Musa'nın tanrıdan aldığı vahiylerden oluşan otantik bir kaynak olduğu yönündeki geleneksel dogmatik düşüncenin hiçbir temeli yoktur.

Diğer taraftan özgün şekliyle değişmeden günümüze kadar gelen otantik bir kaynak olma açısından Kur'an, Torah ya da Kitabı Mukaddes'in bir başka bölümüyle kıyaslanamayacak bir yapıya sahiptir. Bir kaynak olarak Kur'an'ın Hz. Muhammed dönemindeki şekliyle korunmuş olduğu herhangi bir kuşkuya mahal vermeyecek derecede açıktır. Zira Kur'an, henüz peygamberin hayatta olduğu dönemde yazıya geçirilmiş ve ayrıca Arapların ezber geleneğine dayalı olarak birçok kişi tarafından ezberlenmiştir. Peygamberin vefatının hemen akabinde ise Kur'an'ın iki kapak arasında toplanması faaliyetlerine başlanmış; peygamberin vefatından hemen sonra, Hz. Ebubekir'in hilafeti zamanında Kur'an'ın bir kitap haline getirilmesi işi tamamlanmıştır. Hz. Osman döneminde ise bu nüsha çoğaltılmak suretiyle dört bir tarafa dağıtılmıştır. Yukarıda gördüğümüz gibi, Musa'dan yaklaşık 1300 yıl sonra Jamnia sinodunda birçok nüsha arasından standart bir metni belirlenen ve dolayısıyla otantizm konusunda ciddi itirazlarla karşı karşıya olan Torah'ın aksine, Kur'an'ın Hz. Muhammed dönemindeki özgünlüğünü koruduğunu ve sahihliği açısından hiçbir ciddi sorunla karşı karşıya olmadığını görüyoruz. Bu arada

²² Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss.115-116.

²³ Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, s.60.

Kur'an'ın otantizmi konusunda aşırı Şii grupların ya da bazı Ortaçağ gayrimüslimleri ve bunların takipçisi olan oryantalistlerin ileri sürdükleri iddiaların bir temelini olmadığı, bugün ciddi bilim çevrelerince kabul edilen bir husustur. Zira, Kur'an'ın peygamber dönemindeki şeklinin Kur'an'ın toplanması sürecinde bozulduğu, aslında Kur'an'ın günümüzdeki halinden daha geniş ya da farklı olduğu, bazı Kur'an ifadelerinin Kur'an'ın toplanması işini yürüten kişilerce işlerine gelmediği için çıkarıldığı ve benzeri iddialar herhangi bir sağlam temele dayanmamaktadır.

Otantizm açısından Torah'ı Kur'an'la kıyaslama, iki kaynak arasındaki büyük farklılıklar nedeniyle mümkün olmadığı gibi, Torah'ı hadis kaynaklarıyla kıyaslamak da mümkün değildir. Her ne kadar zayıf ve uydurma bazı haberler söz konusu olmuş olsa da hadislerin toplanişı, derlenişı ve tedvin edilişı süreciyle Torah'ın derlenişindeki tarihsel süreç karşılaştırıldığında, hadis kaynaklarının Torah ile karşılaştırılmayacak oranda otantizm açısından olumlu bir tablo çizdiği anlaşılır. Bu durumda Torah'ı ancak bir siyer kitabıyla, hatta anonim yazarlı bir siyer kitabıyla kıyaslanmanın ve ona denk tutmanın mümkün olduğu söylenebilir.

2. Tarihsel Bir Kaynak Olarak Torah ve Torah Kıssaları

Otantik bir kaynak olup olmama hususundan başka, Torah'ı ve Torah kıssalarını tarihsel bir kaynak olma açısından ele alıp incelemek ve Kur'an'la karşılaştırmak da, Kur'an'ın Torah'dan farklı yapısını ortaya koyma açısından önemlidir. Baştan sona Torah tarihsel bir kaynak görünüşünü verir. İleride de üzerinde duracağımız gibi Tekvin'de alemin yaratılışıyla başlayan olaylar dizisi, Musa'nın ölümünü, defnini ve onun yerine Yeşu'nun geçişini konu alan Tesniye'nin son cümleleriyle biter. Gerçi Eski Ahit'te tarihsel bilgiler Torah ile sınırlı değildir; Eski Ahit'in diğer bölümlerine de baştan sona tarih ve tarihsel bilgiler hakimdir. Dolayısıyla Eski Ahit bir bütün olarak bir tarih kitabı, bir siyer görünümündedir.

Torah'ın ele aldığı tarihsel süreç başlıca üç safhayı içerir. Bunlar (1) alemin ve insanın yaratılışını işleyen kozmogoni ve antropogoniye ilişkin bilgiler, (2) İbrahim'e kadar olan genel insanlık tarihi ve (3) son olarak tanrının seçilmiş halkı olan İsrailoğulları tarihi. Torah'da ilk iki kategoride verilen bilgiler, üçüncü kısımda verilen bilgilere bir giriş mahiyetindedir. Kısaca seçilmiş halk tarihi şeklinde de adlandırılması mümkün olan bu üçüncü kısım, Yahve'nin İbrahim'le sözleşmesiyle başlar ve Yakub (İsrail) ile devam eder. "Ayrı oturan ve diğer milletler arasında sayılmayan bir kavim" (Sayılar 23:9) ve Yahve tarafından "oğlum, ilkimdir" (Çıkış 4:22) şeklinde nitelenen İsrailoğulları ya da "tanrının seçkin halkı" kıssası, Torah'ı takip eden Eski Ahit'in tüm kitaplarına da hakim olan bir karakterdir.

re sahiptir. Bu nedenle baştan sona Eski Ahit, bir İsrailoğulları tarihi şeklinde nitelenebilir.

Bir tarih kitabı görünümünde olan Torah'da ana konuyu oluşturan İsrailoğulları, tarihsel sürecin temel dinamiği olarak ortaya çıkar. Bir diğer ifadeyle Torah'da tarih İsrailoğulları merkezli bir yapı sergiler. Tanrı Yahve'nin yeryüzündeki diğer milletler arasında saymadığı ve onların hepsinden ayrı ve üstün tuttuğu ayrıcalıklı bir kavim olarak İsrailoğulları, adeta tarihsel işleyişin temelini ya da asıl unsurunu oluşturmaktadır. Torah'a göre, inanç birliğine sahip bir topluluk olmaktan ziyade, soy birliği ya da ırksal birliğe sahip bir kavim olan İsrailoğulları tarihi, tanrının alemi ve insanlığı yaratmasında ve insanlık tarihinin işleyişinde en temel unsur olarak ön plana çıkarılır. Dolayısıyla Torah'da "tarihi İsrailoğulları merkezli okuma ve oluşturma" temayülü hakimdir. Buna göre tanrının halkı ya da tanrının kavmi olan İsrailoğulları, tarihsel işleyişte merkezi bir role sahiptir. Oluşan tüm tarihsel olaylar (İsrailoğulları öncesi vuku bulan kozmogoni ve antropogoniye dair olaylar da dahil) İsrailoğullarının ya da tanrının halkının tarihsel gerçekliğinin sağlanması ve vurgulanmasına yöneliktir. Tanrı, halkını hiçbir zaman -onlar tanrının yolundan tamamıyla sapmış olsalar bile- terk etmez, bırakmaz, onları uyarır, cezalandırır, ikaz eder, ama hiçbir zaman onların tarihteki merkezi işlevlerini ilga etmez.

Torah'a, Eski Ahit'e ve baştan sona Yahudi düşüncesine hakim olan İsrailoğulları (seçkin kavim) merkezli bu tarih anlayışına benzer anlayışlar, diğer çeşitli geleneklerde de mevcuttur. Örneğin hemen hemen tüm Gnostik topluluklarda tarihsel işleyişte temel unsur olarak Şit soyundan türediği düşünülen ve "tanrının halkı" ya da "bu aleme yabancı"²⁴ olarak nitelenen gnostikler ön plana çıkarılır ve tüm tarihsel olayların merkezine yerleştirilir. Hıristiyanlıkta ise İsa Mesih merkezli (Kristosentrik) bir tarih anlayışı mevcuttur. Buna göre tanrısal bir karaktere sahip olan İsa Mesih'in bir kurtarıcı (redeemer) olarak yeryüzüne inmesi ve tarihin akışına müdahale etmesi, -İsrailoğulları tarihi de dahil- baştan sona tüm tarihin merkezi ve dönüm noktası olarak kabul edilir. Başlangıcından İsa dönemine kadar tarih, kurtarıcı İsa'nın gelişine zemin hazırlama, İsa'dan tarihin sonu olan kıyamete kadar sürecek olan dönem ise İsa'nın temel fonksiyonu olan kurtuluş misyonunun tamamlanması süreci olarak algılanır. Tarihin işleyişinde belirli bir kişi ya da kavmin seçkinliği ve merkeziliği düşüncesine tasavvuf geleneğindeki Hakikati Muhammediye ya da Nuru Muhammediye doktrini son bir örnek olarak verilebilir. Bu doktrine göre

²⁴ Gnostiklerin bu nitelmesiyle, Sayılar'daki (23:9) İsrailoğulları kavmi için yapılan "diğer milletlerden ayrı olma ve onlar arasında sayılmama" nitelmesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

ise tarihe ve baştan sona tarihsel sürece hakim olan unsur, yaratılan ya da tanrıdan zuhur eden ilk varlık olarak düşünülen Hz. Muhammed'in hakikati, nuru ya da ruhudur. Buna göre Adem henüz ruh ile balçık arasındayken var olan Hz. Muhammed'in ruhunun tarihsel gerçekliğinin sağlanması amacıyla tarih oluşturulmuştur. "Sen olmasaydın sen olmasaydın alemleri yaratmazdım" düşüncesinde de bu anlayışın etkin rolü vardır.

Bir tarih kitabı karakteristiğini taşıyan ve tarihsel akışın merkezine "tanrının kavmi" İsrailoğullarını oturtan Torah, okuyucusuna tarihsel bilgi vermeyi ön plana çıkaran bir literatür görünümündedir. Tarihsel bilgi vermeyi ön plana çıkaran herhangi bir eserde, sebep sonuç zinciri içerisinde olayların tarihsel oluş sıraları da dikkate alınarak bir bütün halinde aktarılması, oluş zamanları ve yerlerinin tanımlanması, gerektiğinde olayların teferruatlarına inilmesi ve olaylarda rol alan kişi ya da kişilerin tanımlanması genel karakteristik özellikler olarak göze çarpar. Tüm bu özellikler, baştan sona Torah'a da hakim olan karakteristiklerdir. Her ne kadar ileride ele alacağımız gibi- muhtevasında bazı çelişiklere, ele aldığı olaylarda farklı kaynaklara ait versiyonlara ve çeşitli mitoslara yer verse de Torah, bazen oldukça aşırıya kaçan ve okuyucuyu asıl konudan uzaklaştıran teferruatlara yer vermekle birlikte, anlattığı olayları baştan sona olayın tarihsel sürecini dikkate alarak bir bütün halinde takdim eder. Konu edindiği tüm olaylarda olayların zamanı, yeri ve oluş şekli konularında ayrıntılı bilgiler verir. Örneğin Tekvin'de Nuh ve Tufan olayı anlatılırken en ince teferruatlara kadar inilir. Nuh'un yapacağı gemi en ince ayrıntılarına kadar anlatılır. Ayrıca tufan süresince olan olaylarla tufan sonrası yapılan işler anlatılır (Tekvin 7:4-9:25). Daha sonra ise Nuh soyundan türeyenlerin listesi iki farklı versiyon halinde uzun uzadıya anlatılır (Tekvin 10 ve 11).

Torah'da olaylarda rol alan kahramanların nitelikleri ve soy kütükleri hakkında oldukça teferruatlı bilgiler verilir; bazen kişiyi asıl konudan uzaklaştıracak derecede uzun ve sıkıcı soy kütükleri ya da sırasıyla kimin ne kadar yaşadığı konusunda bilgiler verilir.²⁵ Bazen sayfalar süren bu teferruatlı soy kütüğü listelerinde kim kimin oğlu, babası, torunu, kardeşi olduğu; ne kadar yaşadığı; kızı, oğlu, hizmetçisi, cariyesi ya da gelininin olup olmadığı ve benzeri konular üzerinde durulur.

Bir diğer açıdan, verilmek istenen mesaj ile tarihsel içerik ilişkisi açısından ise, Torah kıssalarında mesajdan ziyade tarihsel anlatım ön plana çıkarılır. İnanç, ahlak ve öğretiyeye ilişkin mesajlar, genellikle uzun tarihsel bilgiler arasında serpiştirilmiş ya da gizlenmiş bilgi kıvrıntıları şeklinde-

²⁵ Torah'daki genealojik silsilelere ilişkin verilen listeler konusunda örneğin bkn. Tekvin 4, 5, 10, 11.

dir. Ayrıca verilmek istenen mesajların muhatabı, Torah'ın temel yapısına uygun şekilde doğal olarak İsrailoğullarıdır; dolayısıyla bu mesajlar muhatap aldığı kitle açısından evrensellik içermez.

Diğer taraftan Torah'ın aksine, Kur'an ise bir tarih kitabı görünümünde değildir. Kur'an'ın yaklaşık üçte birini teşkil eden tarihsel içerikli ihbârî bilgiler, Kur'an'ın çeşitli pasajları arasında serpiştirilmiş vaziyettedir. Bir tarih kitabında görülebilen olayları bir bütün olarak ve tarihsel sıralamayı takip ederek ele alma, ayrıntılar, olayların zamanı ve yerine ilişkin bilgiler, kahramanlarla ilgili ayrıntılı tanımlamalar ve benzeri hususlar -Torah'dan farklı olarak- Kur'an'da yer almaz.²⁶ Ayrıca Kur'an'da uzun soy kütükleri ya da genealojik listeler görülmez.

Yine Kur'an'da anlatılan kıssalar (ve Kur'an'ın tamamı) bir bütün olarak ele alındığında, Torah'da olduğu gibi İsrailoğulları ya da bir başka kavim veya şahıs merkezli bir tarih anlayışına yer verilmediği görülür. Kur'an'da tarihsel akışın merkezine oturtulan unsur, insanın yaratılış gayesi doğrultusunda olan Tevhid mücadelesidir. Zira Kur'an'da insanın bir "halife" olarak yaratıldığı belirtilir ve insanın yaratılış gayesinin "Allah'a ibadet" olduğu vurgulanır. Tevhid ise her konuda Allah'ın birliği ve tekliğinin ifade edilmesi, hayatın merkezine itici ve hakim güç olarak Allah'ın yerleştirilmesidir.²⁷ Dolayısıyla Kur'an'da Tevhid merkezli bir tarih anlayışı vardır. Kur'an kıssalarının tamamına hakim olan ana tema, tarihteki Tevhid mücadelesinden yansımalarıdır. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Torah kıssalarına hakim olan merkezi unsur ise "tanrının kavmi" olan İsrailoğullarıdır. Zaten, vurguladığımız gibi, baştan sona Torah, İsrailoğullarını konu alan bir siyer kitabı görünümündedir. Hem Torah'da hem de Kur'an'da yer alan herhangi bir kıssa, tarihsel sürecin temel dinamiğini oluşturan merkezi unsur açısından ele alınıp incelendiğinde, iki kaynak arasındaki fark derhal dikkati çeker. Örneğin İbrahim kıssası hem

²⁶ Bütünlük açısından Kur'an kıssaları arasında bir tek Yusuf kıssası diğerlerinden farklılık gösterir. Yusuf Suresi'nde anlatılan bu kıssa, konuyu baştan sona ele alma açısından diğer kıssalara göre daha düzenli bir anlatıma sahiptir. Ancak bu kıssa da olayların zamanı, yeri, ayrıntıları ve olaylardaki kahramanların tam bir profilini verme açısından Torah'dan oldukça farklıdır. Kıssada, -Kur'an'ın tamamına hakim bir ana tema olan Tevhid doğrultusunda- kişiyi asıl mesajdan uzaklaştıracak teferruatlarla olayların zamanı ve mekanına ilişkin gereksiz bilgilerden uzak durulur. Yine Kur'an'da bazı peygamberlerden tarihsel sıralama doğrultusunda arka arkaya bahsedilir. Ancak bu Kur'an'ın geneline şamil bir durum değildir.

²⁷ Belki bu durum, Teosentrizm, yani "Tanrı merkezilik" terimiyle de ifade edilebilir. Ancak kanaatimce, Kur'an'da tarihsel sürecin merkezi unsuruna ilişkin gözlemlenen durumu "Tevhid merkezilik" terimiyle ifade etmek daha doğru olur.

Torah'da hem de Kur'an'da anlatılır. Torah'da yer alan İbrahim kıssasına (Tekvin 12-25) baştan sona hakim olan ana unsur, İbrahim'in soyundan gelecek olan tanrının kaymi İsrailoğullarına yönelik Yahve'nin planıdır. İbrahim'le yaptığı tüm ahitlerinde Yahve (Tekvin 12:2-3, 13:14vd, 15:18-21, 17:10-14) Filistin-Ürdün yöresindeki toprakları İbrahim'in zürriyetine (İsrailoğullarına) verdiğini vurgular. Torah'daki kıssada İbrahim'in önemi İsrailoğullarının atası (patriark) olmasında yatar. Kısaca Toradaki tarih anlayışına hakim olan İsrailoğulları merkezilik anlayışı İbrahim kıssasına ve diğer kıssalara hakimdir. Öte yandan Kur'an'da (Örneğin En'am 75-83, Enbiya 52-70) ise İbrahim, Tevhid'in yılmaz müdafii ve savaşçısı olarak betimlenir. Tevhid mücadelesi uğruna o, putları kıran, babasıyla ve yöneticisiyle mücadele eden, ateşe atılmayı göze alan bir savaşçıdır. Nitekim bu uğurda o, ülkesini terk eder. Yine o, oğlu İsmail'le birlikte Tevhidin bir ifadesi olan Kâbe'nin temellerini yükseltir. Son olarak o, kendi neslinden gelenleri nimetlendirmesi için Allah'a yalvardığında Allah, onun soyundan ancak iyi olanların (muvahhidlerin) nimetlendirileceğini, zalimlerin ise Allah'ın nimetinden uzak olduğunu bildirir. Kısaca, tarihsel sürece hakim olan Tevhid mücadelesi, merkezî bir unsur olarak Kur'an'daki İbrahim kıssasına baştan sona hakim konumdadır.²⁸ Kur'an'ın diğer tüm kıssalarında da bunu gözlemlemek mümkündür. Örneğin Kur'an'ın tüm peygamber kıssalarında, peygamberlerin kavimlerine Tevhidin temeli olan üç hususu (yalnız Allah'ı ilah olarak kabul etme, ona hiçbir şeyi ortak koşmama ve yalnız Allah'a ibadet etmeyi) ilettiklerinin ve bu konuda kavimleriyle olan mücadelelerinin özellikle vurgulanması da tarih anlayışında Kur'an'ın Tevhid merkezliliğini yansıtmaktadır. Kur'an'da İsrailoğulları kıssası da bu doğrultuda ele alınır. İsrailoğulları olsun ya da bir başkası olsun, Kur'an'da topluluklara karşı takınılan tavır, onların Tevhid karşısındaki tutumları olumlu ya da olumsuz tutum belirlemektedir. Kur'an, Allah'ın eğer bir topluluk Tevhidin gereklerine riayet konusunda gevşeklik gösterirse onların yerine Tevhid ilkesine riayet açısından daha dikkatli ve olumlu olan bir başka topluluk getireceğini ifade etmektedir (Tevbe 38-39).

Tarihsel bilgiler ihtiva etmekle birlikte Kur'an kıssalarında, -yine Torah kıssalarından farklı olarak- muhataba tarihsel bilgi verme ön plana çıkarılmaz; dolayısıyla yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kur'an kıssalarında muhatabı asıl vurgudan uzaklaştıracak zaman, mekân, detaylar ya da kahramanların soy soplaları ve benzeri ayrıntılara yer verilmez. Kur'an kis-

²⁸ Burada Kur'an'ın, Hz. İbrahim'le ilgili olarak, onun ne bir Yahudi ne de bir Hıristiyan olduğunu, bir müşrik olmadığını; ancak onun bir Hanîf ve bir Müslüman (Allah'a teslim olmuş dosdoğru bir kişi) olduğunu vurgulamasının da dikkat çekiçi olduğunu belirtmek gerekir. Bkn. Ali İmran 67. Ayrıca bkn. Bakara 135, 140.

salalarının amacı, Kur'an'ın geneline hakim olan ana tema doğrultusunda insanları uyarma, ikaz etme, ibret almalarını sağlama, örnek sunma, inananları teselli etme ve benzeri hususlardır.

Son olarak Torah'da tarihsel anlatımın mesajın önüne geçmesi durumunun aksine, Kur'an'da Tevhid prensibi doğrultusundaki mesaj ön plandadır. Baştan sona Kur'an, insanlara bu mesajı vermeyi hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda kıssalar, Kur'an'ın çeşitli bölümlerine serpiştirilmiş durumdadır. Bir kıssanın (Adem, Musa ya da İbrahim kıssası gibi) bazen Kur'an'ın bir çok yerinde tekrar tekrar ifade edilmesi söz konusudur. Bu tekrarlar ve bazen yapılan tekrarlardaki farklı ifade tarzları, Kur'an üzerinde çalışan çoğu oryantalist tarafından tenkit edilmekte, hatta Kur'an'ın farklı kaynaklara dayandığı iddialarına delil olarak kullanılmaya çalışılmaktadır. Ancak kıssalara ilişkin Kur'an'daki bu tür tekrarlara dikkat edildiğinde her seferinde, vurgulanan hususun akışına uygun şekilde kıssanın bir yönünün ön plana çıkarıldığı ve konu dışı gereksiz anlatımlar bir tarafa bırakılarak, verilmek istenen mesaj doğrultusundaki vurguların ifade edildiği görülür.

Baştan sona tarihsel bir doküman görüntüsü veren Kitabı Mukaddes (ve özellikle Torah) muhtevasının, -ileride üzerinde duracağımız gibi- çelişkiler, tarihsel verilere aykırılıklar, mitolojik unsurlar, ahlaki zaafılar ve benzeri malzemeye dolu olması, erken dönemlerden itibaren bu muhtevayı okuma ve anlamaya ilişkin çeşitli tartışmaların yapılmasına neden olmuştur. Kitabı Mukaddes muhtevasının, özellikle de tarihsel ifadelerin yorumunda, geleneksel yorum anlayışına eleştirel bir bakış açısının oluşumunda ve yeni yorum tekniklerinin geliştirilmesinde, çeşitli heterodoksal akımların kutsal literatüre ve ortodoksiyi yansıtan merkezi öğretilere karşı yönelttikleri eleştiriler oldukça etkili olmuştur. Örneğin MS 2. yy başlarından itibaren Marcion, Valentinus ve Ptolemy gibi Hıristiyan gnostikler, Kitabı Mukaddes'e yönelik oldukça ağır eleştiriler getirdiler. Örneğin Sinoplu bir heretik olan Marcion (ö. MS 160), düalist bir yaklaşımla Eski Ahit'te ortaya konan tanrının, kötülükler alemini yaratan ve hukukun despotizmini dayatan bir tanrı olduğunu ifade ederek Eski Ahit'i ve Luka İncili ile Pavlus'un Mektupları (Yeni Ahit'teki 10 mektup) dışındaki Yeni Ahit metinlerini tenkit etti.²⁹ Ayrıca Marcion, Eski Ahit konusunda alegorik metodolojiyi de kabul etmeyip reddetti. Ortaçağda Yahudiler arasında gelişen yeni yorum tekniklerinin oluşumunda da yine bir heterodoksal akımın, Karailiğin etkileri olduğu genel kabul gören bir husustur. Dinin kaynağı olma konusunda Rabbinik literatürü ve dolayısıyla Talmud'u redde-

²⁹ Bkn. K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. R. McL. Wilson, Edinburgh (1983), ss.314-315.

den ve Eski Ahit'i yegane kaynak olarak gören Karailerin Eski Ahit yorumunda literal (harfi harfine yorum) metodu benimsemeleri ve geleneksel Rabbinik tarzda yapılan yorumlara karşı getirdikleri tenkitler, Ortaçağda Kitabı Mukaddes metinlerinin literal anlamlarının yeniden düşünülmesini sağladı.³⁰

Heterodoksiden kaynaklanan bu eleştirilerin yanı sıra, kutsal kitabın mevcut birçok versiyonunun olması da başta kıssalar olmak üzere kutsal kitap muhtevasını anlama ve yorumlamaya dair yeni yaklaşım biçimlerinin ortaya konulmasının bir diğer nedeni olmuştur. Yukarıda değindiğimiz gibi, Torah'ın birçok farklı nüshasının varlığı İsa'dan çok önceki dönemlerden itibaren bilinmektedir. Benzer durum, kutsal kitabın diğer metinleri için de geçerlidir.³¹ Kutsal kitabın çeşitli versiyonları arasındaki muhteva farklılıkları³², otantik standart bir nüsha belirleme faaliyetleriyle kutsal metni anlama ve yorumlama çabalarının oluşmasında etkili olmuştur.

Hıristiyanlık dünyasında kutsal kitap yorumları konusunda erken dönemlerden itibaren iki önemli merkez dikkatleri çeker. Bunlar Kitabı Mukaddes yorumunda alegorizm (remiz ve kinayeli anlatım) ve sembolizmi (simgesel ve mecazi anlatım) ön plana çıkaran İskenderiye ekolü ile literalizm ve tarihsel yorumu yeğleyen Antakya ekolüdür. Yahudi filozof Philo tarafından kurulduğu bilinen İskenderiye ekolü kutsal kitap tefsirinde alegorik yorumlara yer vermektedir. Bu ekolün en ünlü temsilci olan Origen (185-254), kıssalar konusundaki enteresan görüşleriyle özellikle dikkatleri üzerinde toplar. Origen, kutsal kitapta yer alan tarihsel metinlerde iki anlam bulunduğunu düşünür. Bunlar metinlerin sıradan bir okuyucu tarafından anlaşılan kabaca ilk anlamı ile bu öykülerin gerçek anlamı olan alegorik yorumlara dayalı anlamıdır. O, gerçek anlamın tarihin ötesinde yer aldığını ve dolayısıyla yorumlamanın kendini tarihsel belgelerden kurabileceği güçte olması gerektiğini ifade eder. Origen, kutsal kitapta yer alan ve tarihsel gerçeklerle uyum olmayan kıssalarla ilgili olarak şunları söyler: "Tarihsel gerçeklik dinsel hakikatle uyumadığı zaman, Kutsal Kitaplar anlattıklarının arasına kimi olayları da katarlardı; bunların bazıları tümüyle gerçektir, bazılarıysa gerçekleşebilecek ama aslında gerçek-

³⁰ S. Carmy, "Biblical Exegesis: Jewish Views", in *Encyclopaedia of Religion*, M. Eliade (ed.), 2, s.136.

³¹ MS 2. yy sonrasına ait olan Hıristiyan kutsal literatürü için de aynı durumun söz konusu olduğunu hatırlamak gerekir.

³² Çeşitli versiyonlardan kaynaklanan muhteva farklılıkları yanı sıra, aynı muhteva ile ilgili yazım farklılıklarının da metinleri anlama ve yorumlama tekniklerinin oluşumunda etkili olduğu söylenebilir.

leşmemiş olaylardı”³³ Dolayısıyla Origen’e göre, başta İnciller olmak üzere kutsal kitaplar dinsel mesaj açısından gerçek olmakla birlikte tarihsel açıdan gerçek olmayan bazı kıssalar sunmaktadırlar. O, bu tür metinlerin tarihsellik ifade eden yönlerinden ziyade gerçek anlamlarını (mesajları) kavramanın önemli olduğunu; zira bu kıssaların, yorumlama konusunda bir sıçrama tahtasından başka bir şey olmadığını savunur. Didymus, Basil ve Jerome gibi Hıristiyan yazarların da Origen’den etkilendikleri söylenir.³⁴

Kitabı Mukaddes’in alegorik yorumu İsa sonrası ilk beş yüzyılda oldukça yaygın durumdaydı. Justin ve Irenaeus gibi kilise babaları da alegorik yorumu ön plana çıkaranlar arasındaydılar. Bu Hıristiyan yazarlar, Kitabı Mukaddes’i yorumlarken kutsal kitabı İsa Mesih merkezli tarih düşüncesi doğrultusunda izah etmeyi hedeflediler.

Maimonides (1135/8-1204), Yosef ibn Kaspi (14. yy) ve Levi ben Gershom (14. yy) gibi Ortaçağ Yahudi yazarları da Eski Ahit’teki çeşitli kıssaları alegorik ve sembolik yoruma tabi tutan kişiler olarak dikkatleri çekerler. Maimonides, özellikle kutsal kitaptaki antropomorfik ve antropopatik ifadeleri alegorik tarzda yorumlamasıyla dikkatleri üzerine çeker. Levi ben Gershom ise, örneğin, Tekvin’deki Lut kıssasında, Lut’un karısının tuz sütununa dönüşmesi hikayesini Sodom’un tuz olması şeklinde açıklar.³⁵

Diğer taraftan kutsal kitabın yorumunda literalizm ve tarihsel metodu ön plana çıkaran Antakya ekolü, erken dönemlerden itibaren alegorik ve sembolik yorumu yeğleyen İskenderiye ekolünün rakibi konumundaydı. Bu ekolün en önemli temsilcisi olan Mopseuestalı Theodor, tamamıyla tarihsel kitaplar olması nedeniyle I ve II Tarihler gibi kitapların Kitabı Mukaddes’te yer almamasını savunmuştur. Kutsal kitabın literal yorumu üzerinde duran bir diğer meşhur kişi ise ünlü Yahudi müfessir Saadyah Gaon’dur. Literal anlamı temel almakla birlikte Saadyah (ö. 942) bir ifadeye ilişkin literal anlamın akılla, duyumsal tecrübeyle, bir diğer ifadeyle ya da sözlü gelenekle çeliştiği durumlarda, bunu yorumlama yoluna gidilmesini savunur. Örneğin ona göre, Tekvin 3:20’de geçen “Havva’nın tüm canlıların annesi” olması ifadesindeki tüm canlılar terimi insanlar şeklinde yorumlanmalıdır. Aynı şekilde Tesniye 4:24’te geçen “Tanrının yiyip bitirici bir ateş” olması ifadesinin metaforik açıdan yo-

³³ M. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rifat, İstanbul (1993), s.156.

³⁴ Bkn. F.W. Danker, “Biblical Exegesis: Christian Views”, in *Encyclopaedia of Religion*, M. Eliade (ed.), 2, ss.143-144.

³⁵ Carmy, agm, s.138.

rumlanması gerektiğini söyler.³⁶

Erken sayılabilecek bir dönemden itibaren, kutsal kitap muhtevasına ve özellikle kozmogonik, antropogonik ve tarihsel içerikli metinleri yorumlamada takınılan bu rasyonel yaklaşımlar, batıda Aydınlanma Dönemi olarak bilinen 18. yy ve sonrasında daha da geliştirilerek yaygınlaşmıştır. Batı düşüncesine hakim olan pozitivizm, akılcılık ve liberalizm akımlarının etkisiyle kutsal kitaba yönelik eleştirel yaklaşımlar gittikçe artmış ve nitekim bu durum, II. Vatikan Konsili'nde (1962-1965) "Eski Ahit metinlerinde otantik olmayan bazı unsurların da yer almış olabileceğinin" belirtilmesiyle Hıristiyanlığın en üst kurulu tarafından da benimsenmiştir.³⁷ Özellikle 19. yy ve 20. yy'ın başlarında bilim dünyasında bir kasırğa gibi esen pozitivist-materyalist paradigma doğrultusunda, başta doğal bilimler olmak üzere hemen hemen tüm bilim dallarında öne sürülen çeşitli teoriler (canlıların oluşumu ve gelişimine ilişkin evrim teorisi, kozmosun oluşumuna ilişkin çeşitli teoriler gibi) Kitabı Mukaddes'te aynı konularda öngörülen yaklaşımları temelinden sarsmıştır. Nitekim bu dönemde birçok kişi, kutsal kitabın tarihsel süreç içerisinde mitolojik malzemelerin yardımıyla meydana getirilen tamamıyla uyduruk metinlerden oluştuğunu iddia ederek onu büsbütün reddetmişlerdir. Bu arada kendileri pozitivist olmamakla birlikte akılcılığı nasılcılığın önüne geçiren çeşitli Yahudi ve Hıristiyan bilim adamları ise kutsal metin muhtevasını rasyonalizme uygun şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu doğrultuda G.A. Donell gibi araştırmacılar, Torah kıssalarında yer alan İbrahim ve İshak gibi çoğu figürün tarihsel birer kişilik olmaktan ziyade, mitolojik birer kült-kahramanı olduklarını savunmuşlardır.³⁸ Diğer taraftan bu dönemde R. Bultmann ve F.C. Baur gibi bazı yazarlar, kutsal kitabı anlama ve yorumlama konusunda geliştirdikleri tekniklerle dikkat çekerler. Kutsal kitabı anlamada kendisine has Demitolojizasyon tekniğini kullanan Bultmann, özellikle İnciller ve Hıristiyanlığın ilk dönemi üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanınır.³⁹ Mitosu, "aşkınlığın insan yaşamına girişi" şeklinde tanımlayan Bultmann, kutsal kitabın baştan sona mitolojik unsurlarla dolu olduğunu vurgular. O, mitolojinin doğrudan ifadenin güç ya da yetersiz olduğu dönemlerde bir anlatım tekniği olarak kullanıldığını, dolayısıyla bize düşen

³⁶ Bkn. Carmy, agm, ss.136-137.

³⁷ Bkn. M. Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, Konya, s.79.

³⁸ Bkn. H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, London (1967), s.4.

³⁹ Bultmann'ın (1884-1976) geleneksel Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerini yansıtan önemli çalışmaları arasında *Primitive Christianity in its Contemporary Settings* (tr. R.H. Fuller, London 1956) ve *The Gospel of John: A Commentary* (tr. G.R. Beasley-Murray, Oxford 1971) sayılabilir.

görevin mitolojik ifadeler içerisinde vurgulanmaya çalışılan mesajların tespit edilip çıkarılması olduğunu belirtir.⁴⁰ Bultmann'ın Demitolojizasyon tekniğiyle daha önce değindiğimiz Origen'in, kutsal kitaptaki tarihsel ifadelerin gerçek anlamlarını ortaya çıkarma yaklaşımı arasındaki irtibat dikkat çekicidir. Yine özellikle Yeni Ahit üzerine çalışmalarıyla dikkatleri üzerinde toplayan Baur da kutsal metinleri yorumlamada rasyonalist yaklaşımıyla ilgi çeker. Hegel'in tez-antitez-sentez teorisini hareket noktası olarak alan Baur, bir bütün olarak Yeni Ahit'in kendi derleş zamanının kültürel konteksini yansıttığını savunur. Yeni Ahit metinlerinden Resullerin İşleri ve Pavlus'un Mektupları gibi metinlerin ise Petrinistler adını verdiği Yahudi-Hıristiyanlarla Paulinistler dediği Pavluscu Hıristiyanlar arasındaki tarihsel mücadelenin bir ifadesi olduğunu ileri sürer.⁴¹

3. Muhteva ve Kaynak Yönünden Torah Kıssaları

Muhteva açısından Torah kıssalarını ele alıp karakteristik özelliklerini ortaya koymak da konumuz açısından önemlidir. Bu karakteristik özellikler, hem muhteva açısından Torah kıssalarının Kur'an kıssalarından farklı yapılarını ortaya koymakta hem de Torah'ın muhtemel kaynakları hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi baştan sona Torah'ın bir seçilmiş kavim ya da tanrının kavmi kıssasından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Baştan sona bu kıssanın merkezi unsurunu ise İsrailoğulları teşkil eder. Yaratılış ve cennetten çıkarılış kıssaları da dahil tüm kıssalar bu merkezi unsur ya da ana tema doğrultusunda (okuyucuyu konuya hazırlamak ya da çeşitli vurgularla ana temayı ön plana çıkarmak ve benzeri amaçlarla) ele alınır.

Torah'daki anlatılış sırasını da dikkate alarak Torah kıssalarını başlıca birkaç ana grupta toplamak mümkündür:

1. Kozmogoni ve antropogoniye ilişkin alemin ve insanın yaratılış kıssaları. Bu kategoriye giren kıssalarda yaratılış öncesi durum, alemin yaratılışıyla ilgili iki farklı versiyon ve insanın (Adem ve Havva'nın) yaratılış konuları ele alınır.
2. İlk insan ve yılan kıssası. Bu kıssa, cennetin (bahçenin) yaratılması ve hayat ağacının oraya dikilmesi, sonra Adem'le Havva'nın cennete yerleştirilmeleri, buradaki yaşamları, yılan tarafından kandırılmaları ve cennetten çıkarılışları konularını ele alır.

⁴⁰ Bultmann ve Demitolojizasyon tekniği konusunda bkn. S. Kılıç, *Mitoloji, Kitabı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim, İzmir (1993) ss.94-99.*

⁴¹ Bkn. Danker, agm, s.148.

3. Yeryüzünde Adem ve Havva'nın birleşmesiyle başlayan ve İbrahim'e kadar süren insanlığın ilk dönem tarihi kıssası. Bu kategoride Habil Kabil kıssası ile Nuh ve Tufan kıssası özellikle dikkati çeken konulardır.
4. İsrailoğullarının büyük atası olan İbrahim'le tanrı Yahve'nin ahitleşmesiyle başlayan ve İbrahim'in torunlarından Yakub'la devam eden İsrailoğulları kıssası. Bu kısma Torah'ın ilk kitabı olan Tekvin'in 12. Bab'ından başlayarak Torah'ın sonuna kadar devam eder; hatta Torah'ı izleyen Nübiler ve Kitaplar bölümlerinde de İsrailoğulları kıssasının anlatımı sürdürülür. Torah'daki İsrailoğulları kıssasında şüphesiz en önemli bölümler İbrahim, Yakub (İsrail) ve Musa kıssalarıdır.

Baştan sona Torah kıssalarına hakim olan tanrı motifi, Torah'ın (ve Yahudi düşüncesinin) oldukça dikkat çekici olan bir karakteristiğini oluşturur. Torah metinlerinde tanrıyı ifade etmek amacıyla Yahve (ya da Yahova), Elohim, Adunai, El ve El teriminin El Şeddai, El Elyon ve El Bethel gibi çeşitli kombinasyonları kullanılır. Tanrının özel kutsal adı olan Yahve, Torah'ın Yahvist metinleri olarak bilinen ve tarihsel açıdan diğer metinlerden daha önceki zamanlara ait olan kısmında tanrının adı olarak kullanılır. Tekvin'de bu ismin ne zamandan itibaren kullanılmakta olduğu konusunda bir karışıklık vardır. Öte yandan genellikle kabul edilen kanaata göre ise Yahve, aslında Musa öncesi dönemde Kenan bölgesi kabilelerinden birisi olan Kenitlerin tanrılar panteonunda yer alan bir uluhiyet ismidir.⁴²

Torah'daki çeşitli ifadelerden, tanrının ismi olarak Yahve terimiyle birlikte diğer isimlerin de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Çıkış 6:2-3'te tanrı Musa'ya hitaben "İbrahim, İshak ve Yakub'a El Şeddai olarak göründüm; fakat onlara Yahve isimle malum olmadım" demektedir. Burada, sanki tanrı için kullanılan El Şeddai isminin Yahve teriminden önce kullanılmakta olduğu vurgulanmaktadır. Ancak, bir diğer ifade de ise (Tekvin 4:26) Yahve isminin Şit döneminden, hatta başlangıçtan beri bilinmekte ve kullanılmakta olduğu söylenmektedir. Bu durumda, İsrailoğullarının tanrının özel isminin ağza alınmaması gereken bir tabu olduğu düşüncesini (Tetragrammaton) adapte etmelerine paralel olarak, sonraki dönemlere ait metinlerde Yahve teriminin kullanılmamaya başlandığı ve dolayısıyla tanrıyı ifade etmek için basitçe "tanrılar" anlamına gelen (ancak tekil anlamda kullanılan) Elohim terimiyle diğer isimlerin

⁴² Bkn. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, ss.42-44. Bazı bilim adamları ise, Yahve'nin aslında, eski Filistin'in muhtemelen ayla ilişkili olan bir göçebe tanrısı olduğunu iddia ederler. Bkn. Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, ss. 29, 223. Yahve konusunda geniş bilgi için ayrıca bkn. G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, tr. D.E. Green, SPCK London (1972), ss.75vd.

kullanılmaya başlandığı açıktır.

Torah kıssalarında tanrı için kullanılan diğer isimlerin başında El (Tekvin 35:1, 49:25) ve El'in çeşitli kombinasyonları olan El Şeddai (Tekvin 17:1, 28:3, 35:11, 43:14, 48:3 ve Çıkış 6:3), El Bethel (Tekvin 31:13, 35:7), El Elyon (Tekvin 14:18-20, 22), El Olam (Tekvin 21:33) ve El Roi (Tekvin 16:13) gelir. Tanrıyla ilgili olarak Şeddai (Tekvin 49:25, Sayılar 24:4, 16) ve Elyon (Sayılar 24:16, Tesniye 32:8) isimleri yalnız başına da kullanılır. Tanrı için kullanılan bu alternatif isimlerden El, aslında Sami kavimlerin tanrılar panteonunda yer alan bir tanrı ismidir. Semitik tanrı El, örneğin, MÖ 1400'lerden kalma Ras Şamra metinlerinde, Ugarit panteonunda yer alan yüce tanrı olarak anılır.⁴³ Çeşitli bilim adamları El gibi, Şeddai, Bethel ve Elyon'un da Filistin yöresine ait çeşitli tanrı isimleri olabileceğini belirtirler.⁴⁴

Filistin-Ürdün politeizminin tanrılar panteonuna ait birçok ismin (Yahve, El, Şeddai ve diğerleri) Torah kıssalarında -özellikle de İbrahim ve İshak gibi patriarkların kıssalarında- tanrının ismi ya da isimleri olarak kullanılıyor olması, oldukça dikkat çekicidir. Tanrıya, politeist kültlere ait bu tanrı isimlerinin verilmesi, İsrailoğullarının bir arada yaşadıkları politeist komşularından etkilendiklerinin ve bunun sonucu en azından tanrıya verilen isimleri konusunda senkretist bir yapı oluşturduklarının bir göstergesidir. Nitekim, biraz sonra çeşitli örneklerini vereceğimiz gibi, Torah kıssalarındaki tanrı motifi, İsrailoğullarının politeist komşularının tanrı düşüncelerinden çizgiler yansıtmaktadır.

Torah'da tanrının ismi olarak bu terimlerin İsrailoğullarınca ne zaman adapte edildiği konusu da üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Tanrıya El, Şeddai, Elyon ve diğer çeşitli isimlerin verilmesiyle ilişkili ifadeler genellikle İbrahim ve İshak gibi şahsiyetlerle ilgili kıssalarda yer alır. Bundan hareketle bazı batılı araştırmacılar, İbrahim ve İshak gibi patriarkların, politeist ya da animist olduklarını iddia etmişlerdir.⁴⁵ Torah'ın derlenişi ve yazılışına ilişkin tarihsel süreci göz önüne aldığımızda, tanrının ismi olarak kullanılan bu terimlerin, Musa sonrası dönemde

⁴³ D.W. Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times*, New York (1958), s.130.

⁴⁴ Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, ss.9-10. Bazı bilim adamları Şeddai teriminin Akadcada "dağ" anlamına geldiğini ve onun aslında Kuzey Mezopotamya'ya ait bir dağ tanrısı olduğunu ifade ederler. Diğer taraftan Tekvin'de Elyon'un ayrı bir tanrı ismi olarak geçmesi de dikkat çekicidir. İbrahim kıssasında Melchizadek'in Elyon'un kahini (rahibi) olduğu vurgulanır (Tekvin 14:18).

⁴⁵ Bkn. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, ss.10-11, 15.

İsrailoğullarının Filistin-Ürdün yöresinin politeizminden etkilendikleri ve Musa'nın monoteizmiyle yörenin politeizmi arasında senkretist bir yapı oluşturdukları dönemlerde adapte edilmiş olduklarını söyleyebiliriz.

Tanrının ismi konusunda çeşitli politeist unsurların kullanılmış olması, bir diğer açıdan, ilgili kıssaların elimizde bulunduğu şekliyle politeistlerle yakın temasın kurulduğu dönemlere ait olduğuna da işaret etmektedir.

Torah'da, tanrı Yahve ile ilgili ifadelerde antropomorfik ve antropopetik bir tanrı motifi ortaya konulur. Tanrı, insan görünümüne sahip olan ve insan nitelikleri taşıyan bir kral şeklinde tasvir edilir. O, çeşitli defalar insan şeklinde gözükür, merdivenin başında ayakta duran, yorulan, dinlenen, koklayan, yiyip içen, ayaklarını yıkayan, kaprislere sahip olan, insanları kışkırtan, öğrenen, pişman olan, güreş yapan ve hatta güreşte yenilen bir figürdür. Örneğin yeryüzünün ve insanın yaratılışı sonrası tanrı "günün serinliğinde bahçede (cennette) gezinen" (Tekvin 3:8) bir karakterdir. O, alemi 6 günde yarattıktan sonra 7. günde dinlenme ihtiyacı duyar (Tekvin 2:2-3); çeşitli zamanlar İbrahim ve benzeri kişilerle konuşmak ya da başka amaçlarla yeryüzüne iner, sonra tekrar yukarı çıkar (Tekvin 11:5-9; 17:22; Çıkış 3:8); yarattığı insanların davranışları karşısında insanları ve hayvanları yarattığına pişman olur (Tekvin 6:5-7). Tanrı, sık sık sıradan bir insan şeklinde görünür. Örneğin Tekvin 18'de tanrı, İbrahim'in çadırına yanında yine kendisi gibi insan görünümlü iki kişi olduğu halde gelir. Çadırının kapısında duran İbrahim, bu üç kişiyi gördüğünde yanlarına koşar. Kıssanın akışına göre İbrahim, o üç kişiden birisinin tanrı olduğunu biliyordur. İbrahim onlara su getirtmeyi, ayaklarını yıkamalarını, ağaçlar altında bir müddet dinlenmelerini ve kendileri için yemek hazırlamayı teklif eder; tanrı ve beraberindekiler de bunu kabul ederler. Bunun üzerine İbrahim, karısına ekme yaptırdı, bir sığır kestirerek pişirtir ve ayranla süt eşliğinde hazırladığı bu yiyeceği onların önüne koyar. Onlar da bunu bir güzel yerler (Tekvin 18: 3-8).⁴⁶ Torah'daki tanrı tipini en güzel ortaya koyan bir başka kıssa ise Yakub'un tanrı Yahve ile güreşini anlatan hadisedir (Tekvin 32:24-30). Buna göre Yakub ve beraberindekiler Aram diyarından dönüşlerinde Esav'ın yanına doğru ilerlerken bir gece Yakub yalnız kalır ve bir yabancı adam gelerek sabaha kadar kendisiyle güreşir. Ancak bu yabancı Yakub'u yenemeyince onun uyluk kemiğine dokunarak incitir. Seher vakti olduğunda, yabancı gitmek için Yakub'tan "kendisini bırakmasını" ister. Fakat Yakub onu bırakmaz ve

⁴⁶ Bu kıssanın devamında o üç kişiden iki melek yemek yiyip dinlendikten ve İbrahim'e bir oğlu olacağını müjdeledikten sonra Sodom ve Gomorra'yı yıkmak üzere giderler; tanrı ise İbrahim'le birlikte kalır ve onunla konuşmayı sürdürür (Tekvin 18: 22-33).

ona “kendisini kutsamasını ve ayrıca adını söylesini” şart koşar. Bunun üzerine yabancı ona “senin adın Yakub değil, artık İsrail olsun; zira sen tanrıyı (Yahve’yi) ve insanları yendin” der. Daha sonra Yakub, insanlara “tanrıyı yüz yüze gördüm ve canım sağ kaldı” der. Yine Yakub kıssasına göre, kardeşi Esav ile karşılaşan Yakub, ona “senin yüzünü Yahve’nin yüzünü görür gibi gördüm” der (Tekvin 33:10). Tekvin’in meşhur Babil Kulesi kıssasında (Tekvin 11:1-9) ise tanrı, aynı dili konuşan ve elbirliğiyle çalışarak büyük işler başaran insanların dillerini bozmak ve onları dağıtmak amacıyla planlar kuran kaprisli bir yüce varlık görünümündedir. Yine bu kıssada, tanrının; insanların ne yapıp ettiklerini görmek için yeryüzüne indiğinin belirtilmesi de yeryüzünden uzakta ve dolayısıyla orada olup bitenlerden habersiz olan bir tanrı motifini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Torah kıssalarındaki tanrının antropomorfik ve antropopetik özelliklere sahip bir figür olarak düşünülmesine, Hayat Ağacı’ndan yiyen Adem ve Havva’nın cennetten çıkarılmaları kıssasında (Tekvin 3:22-24), insanın kendisi gibi olacağından endişe duyan ve ona bu fırsatı vermemeye çalışan tanrı tipi son bir örnek olarak verilebilir. Bu kıssada tanrının, ağacın meyvesini yiyen insanla ilgili olarak “iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu” demesi ve insanın Hayat Ağacı’ndan bir daha yememesi ve böylelikle ebedi yaşama kavuşmaması amacıyla onun cennetten uzaklaştırıldığını vurgulaması dikkati çeker.⁴⁷

Bir diğer açıdan Torah kıssalarındaki tanrı, dönemin diğer Sami kavimlerinin tanrıları gibi bir kabile ya da klan tanrısıdır; evrensel özelliklere sahip bir tanrısal varlık değildir. Torah’da onun, “İbranilerin tanrısı” (Çıkış 7:16) ya da “İsrail’in tanrısı” olduğu ifade edilir. Bu tanrı sürekli olarak “kavimim”, “oğlum” ve “ilkim” dediği İsrailoğullarıyla birliktedir; diğer halklar ya da kavimlerle ilgilenmez. İsrailoğullarıyla birlikte köşe bucak dolaşır; onlarla birlikte Mısır’a gider, onlarla birlikte tekrar Mısır’dan çıkarak Kenan diyarına gelir. Bu özelliğiyle o, Eski Ortadoğu’nun sıradan bir şehir ya da klan tanrısı karakteristiğine sahiptir. Yine Torah’da, İsrail’in tanrısı olan Yahve’nin birliği ya da tekliğinden ziyade İsrailoğulları tarafından tapınılan yegane tanrı olduğu üzerinde durulur.⁴⁸ Esasen Torah kıssalarında diğer toplulukların tanrılarıyla fazla ilgilenilmemesi, onlara karşı suskun kalınması dikkatleri çeker. Örneğin Yakub

⁴⁷ Tekvin’deki bu kıssada tanrının insanı, koyduğu yasağı çiğnediğinden değil, yiyeni nitelik yönünden tanrılaştıran Hayat Ağacı’ndan yemesi nedeniyle onun kendisine rakip olabileceği endişesinden dolayı cennetten attığı vurgusu yapılıyor.

⁴⁸ Musa’ya verildiği düşünülen 10 emirle ilgili ifadelerde de İsrailoğullarından başka tanrılar edinmemeleri istenir, ancak Yahve’nin tek tanrı olduğu ya da ondan başka tanrının bulunmadığı konularına değinilmez. Bkn. Çıkış 20:3, Tesniye 5:7.

kıssasında, Yakub ve ailesi Aram diyarından dönerken karısı Rahel, Laban'ın tanrı idollerini (Terafim) çalarak beraberinde getirir. Onun yaptığı hareketin yanlışlığı konusunda Torah'ın suskun kalması dikkat çekicidir (Tekvin 31:19-35). Torah kıssalarında tanrı düşüncesiyle ilgili bu yaklaşımdan hareketle birçok bilim adamı haklı olarak, İsrailoğullarının monoteist bir tanrı inancına sahip olmaktan ziyade, henoteizmi ya da monolatriyi benimsediklerini ifade ederler.⁴⁹

Torah kıssalarında ortaya konan tanrı motifi açısından dikkatleri çeken hususlar arasında son olarak tanrı Yahve'nin zaman zaman acımasız ve garip davranışları üzerinde durulabilir. Örneğin o, tufan olayı öncesinde insanların kötülüğü nedeniyle insanlarla birlikte kuşlar, sürüngenler ve tüm hayvanları yarattığına pişman olan ve bunların hepsinin yok edilmelerine karar veren bir tanrıdır (Tekvin 6:6-7). Yine o, İsrailoğullarına Mısır'dan çıkmadan önce komşularını soyup soğana çevirmelerini emreden bir tanrıdır (Çıkış 3:21-22, 12:35-36).⁵⁰

Görüldüğü gibi Torah kıssalarında karşımıza çıkan tanrı, Eski Ortadoğu tanrı düşüncesine paralel şekilde insan görünüş ve niteliklerine sahip olan, evrensellikten uzak tipik bir klan tanrısıdır.

Baştan sona Torah kıssalarında var olan bir dizi çelişki ve tutarsızlık da dikkatleri çeken bir diğer husustur. Özellikle Torah'ın ilk kitabı olan Tekvin'de birçok konuda çelişkili ya da tutarsız ifadelerle aynı olaylara ilişkin farklı varyasyonlar vardır. Örneğin Tekvin 1:1 - 2:3 ile 2:4-25'te iki farklı yaratılış kıssası mevcuttur. Bunların ilkinde evrenin ilk durumunun sular kaosu olduğu, tanrının ruhunun bu sularda ileri geri hareket ettiği ve tanrının sulardan alemi yarattığı belirtilir. Issızlık, boşluk ve karanlığın hakim olduğu ilk durumdan tanrı; ışığı, gökyüzünü, yeryüzünü, bitkileri, güneş, ay ve yıldızları, su ve kara hayvanlarını, kuşları ve sonra insanı sırasıyla altı günde yaratır ve yedinci günde dinlenmeye çekilir. Yaratılış kıssasının ikinci varyasyonunda (2:4-25) ise tanrı alemi ve insanı yaratmadan önce evrenin ilk durumu kaostur; başlangıçtan itibaren ıssız ve bomboş topraklar mevcuttur. Bu topraklardan bir buğu çıkartmak ve sonra oluşan yağmurla onu suladıktan sonra tanrı, önce insanı (erkeği) yaratır; daha sonra sırasıyla bahçeyi (cenneti), bahçenin içerisindeki her ağacı, Hayat Ağacı'nı, iyiliği kötülüğü bilme ağacını ve bahçeyi sulaması için nehirlere; bundan sonra hayvanları ve en son olarak kadını yaratır. Görül-

⁴⁹ Örneğin bk. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, s.15.

⁵⁰ Çıkış 21:28'deki "bir sığır, bir erkek ya da kadını boynuzlar ve o ölürse, o zaman sığır mutlaka taşlanacak ve onun etinden yenmeyecek" ifadesi de yine İsrailoğulları tanrısının garip bir emridir.

düğü gibi bu iki yaratılış kıssasında yaratılış öncesi durum, tanrının alemi neyle yarattığı ve yaratılış sırası konularında açık bir farklılık göze çarpmaktadır. Aynı şekilde insanın yaratılışı konusunda da benzeri bir farklılık görülür. Tekvin 1:26 ve devamında tanrı, halihazırda yaratılmış olan yeryüzüne ve yeryüzündeki varlıklara hakim olması için insanı kendi suretinde erkek ve kadın olarak yaratır; sonra onlara çoğalmalarını, yeryüzüne dağılmalarını ve hayvan ve bitkilere hükmetmelerini emreder. Bu versiyonda erkekle kadın aynı zamanda yaratılır ve doğrudan yeryüzündeki yaşama tabi tutulur. Diğer taraftan Tekvin 2:7-25'te ise tanrı önce adamı (erkeği) topraktan yaratır, burnuna hayat nefesini üfler ve onu yarattığı cennete yerleştirir. Daha sonra onun yalnız olmaması için önce türlü türlü hayvanları yaratır; ancak bunlardan adama uygun bir yardımcı olmadığı anlaşıldığında, adamı uyutmak suretiyle onun kaburga kemiklerinden birisini alır, boş kalan bu yeri etle kapatır ve aldığı bu kemikten kadını yaratır.

Torah kıssalarındaki çelişkiler ve farklılarla ilgili olarak gözlemlenen bir diğer çarpıcı örnek Tufan hadisesi hakkındaki rivayetlerdir. Tekvin 6 ve devamında anlatılan Nuh Tufanı hadisesinde öncelikle yarattığı insanın yapıp ettiklerinden rahatsız olan ve insanla birlikte hayvanları da yarattığına pişman olan bir tanrı imajı ortaya konulur. Tanrı, Nuh'a "yeryüzüyle birlikte insanları yok edeceğini" bildirir (6:13) ve yeryüzü üzerinde olan şeylerin hepsinin öleceğini ilan eder (6:17). Dolayısıyla söz konusu olan Tufanı, tüm yeryüzünü kapsayan ve Nuh ve ailesiyle gemiye alınmaları emredilen her hayvandan bir çift dışında tüm canlıları yok etmeyi hedefleyen genel bir katastrofidir. Oysa Tufan'ın sona erdiği döneme ilişkin ifadelerde bu genel tufan ve tüm yeryüzündeki canlıların yok edildikleri düşünceleriyle çelişen cümleler mevcuttur. Tekvin 8:7 ve devamında, Nuh tufanın sona erip ermediğini anlamak üzere önce kuzgunu, kuzgun gidip dönmeyince güvercini gönderir. Güvercin, bir müddet sonra ağzında yeni koparılmış taze bir zeytin dalıyla geri döner (8:13). Bu ifade bütün yeryüzünün 150 ya da 40 gün sürekli sular altında kalarak yeryüzündeki hayatın toptan sona erdirildiği düşüncesiyle çelişir. Zira bu doğru olmuş olsa 150 ya da 40 gün sonra güvercinin giderek ağaçtan yeni koparılmış taze bir zeytin dalıyla birlikte dönmesi mümkün olmazdı. Tufanın süresi konusunda da bu kıssada çelişkili ifadeler vardır. Tekvin 7:4, 12 ve 7:17'de tufanın 40 gün 40 gece sürdüğü, 40 gün yağmur yağdığı belirtilirken, 7:24 ve 8:2-3'te tufanın 150 gün sürdüğü, ancak 150 gün sonra yağmurun kesildiği vurgulanır. Dikkat edileceği gibi burada da aynı kıssanın iki farklı sözlü geleneğe dayanan versiyonları söz konusudur. Ayrıca, Torah'daki tüm yeryüzünü kaplayan genel tufan kıssasının tarihsel açıdan da mümkün olmayacağı konusu birçok bilim adamı tarafından ifade edilmiştir. Bu konuda yapılan tenkitlerin başında Torah'ın bu tufanı

İbrahim'den 300 yıl öncesine, muhtemelen MÖ 21 veya 22. yüzyıla yerleştirmesiyle ilgilidir. Bu tarihsel saptama doğrultusunda konu ele alınacak olursa, MÖ 21 ya da 22. yüzyılda yeryüzünden tüm medeniyetleri silip yok eden bir tufan olayının olmuş olmasını kabul etmenin mümkün olmayacağı vurgulanır. Bir diğer tenkit, bu tufanda Nuh ve ailesi dışında tüm insanlığın yok edildiğinin vurgulanmasına ilişkindir. İbrahim'den yaklaşık 300 yıl önce vuku bulduğu söylenen bu tufan olayından sonra Torah, İbrahim kıssasını ele alırken (Tekvin 12 ve devamı) başta Babil, Filistin-Ürdün ve Mısır olmak üzere hemen her bölgede mevcut olan kurulu toplumsal yapılardan söz eder. Eğer tufanın tüm insanlığı ve kurulu düzenleri yok eden bir felaket olduğu doğruysa 300 yıl sonra bu kadar gelişmiş ve çoğalmış toplumsal yapıları izah etmek mümkün değildir. Tüm bu durumlar tufan kıssası konusunda (1) bizzat Torah metinlerinde mevcut olan çelişkileri ve farklı dönemlere ait varyasyonları, (2) Torah'daki tufan kıssasının tarihsel verilerle çelişikliğini ortaya koymaktadır.⁵¹

Torah'da, Hacer ve oğlu İsmail'in İbrahim tarafından çöle gönderilişlerine dair kıssada da bir çelişki mevcuttur. Tekvin 16:15-16'ya göre İbrahim 86 yaşındayken İsmail doğuyor; 17:24-25'e göre, tanrıdan aldıkları emir doğrultusunda sünnet olduklarında İbrahim 99, İsmail ise 13 yaşındadır. 21:5'te, İbrahim 100 yaşındayken Sara'dan İshak'ın doğduğu belirtiliyor. 21:8-13'te ise İshakın büyüüp süttten kesilmesi tamamlandığında, bu olay anısına İbrahim'in bir ziyafet verdiği ve bu ziyafet sırasında İsmail kendisine güldüğü için Sara'nın İbrahim'den onu ve annesini kovmasını istediği, bunun da tanrı tarafından desteklendiği anlatılıyor. İsmail'in yaşıyla ilgili az önceki hesaplamaları sürdüreceğ olursak bu sırada İsmail'in en azından 15 yaşında bir delikanlı olduğu anlaşılıyor. Oysa hemen sonra ele alınan (Tekvin 21:14 ve devamı) kıssanın devamında ise, İbrahim'in Hacer ve oğlunu çöle göndermesi anlatılırken İsmail'den sanki kucaktaki bir bebekmiş gibi bahsedilir. Buna göre İbrahim, bir su tulumu ve bir parça ekmek vererek Hacer'i tek başına çöle gönderir. Su ve ekmek bitene kadar çölde dolaşan Hacer, sonunda çocuğun (İsmail'in) ölümünü görmemek için onu bir çalılığın arkasına atar ve uzakta bir yerde ağlamaya başlar. Sonra tanrının meleği gelerek çocuğu almasını, tanrının her şeyden haberdar olduğunu söyler. Hacer, çocuğu aldığı anda orada bir su kuyusunun belirdiğini görür. Daha sonra çocuk büyüyerek bir okçu olur ve bir Mısırlı kadınla evlenir. Görüldüğü gibi kıssanın bu kısmında, annesiyle

⁵¹ Torah'daki tufan kıssasının tenkidıyla ilişkili olarak bkn. M. Bucaille, "Kur'an ve Bilim", çev. C.S. Yaran, *Din ve Bilim*, Samsun (1997), ss.105-106; H.M. Nyazi, "Gılgamış Destanı, K. Mukaddes ve Kur'an Bağlamında Nuh Tufanı", çev. M. Ünver, *OMÜİFD*, 9, ss.331vd.

birlikte çöle atıldığında İsmail'in henüz kucaaktaki bir bebek olduğuna işaret edilirken daha önceki ifadelerde çöle sürülme öncesinde onun en azından 15 yaşında bir delikanlı olduğu belirtilmektedir. İsmail'in yaşı konusundaki bu çelişki büyük ihtimalle farklı zamanlarda farklı kaynaklarca aynı kıssaya yapılan ilaveleri yansıtmaktadır.

Bunun dışında yine Torah kıssalarında Yahve teriminin tanrı ismi olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı, insanlık için tanrı tarafından belirlenen yaşam süresi, soy kütükleri ve çeşitli tarihsel karakterlerin isimleri konularında da birçok çelişki ve tutarsızlık mevcuttur. Tekvin 4:26'da Yahve isminin Şit zamanından hatta tarihin başlangıcından itibaren bilinip kullanılmakta olduğu vurgulanırken, Çıkış 3:9-15 ve 6:2-3'te Musa döneminden itibaren bu ismin kullanıldığı, daha önceleri bilinmediği belirtiliyor. Tekvin 6:3'te Tufan öncesi dönemde insanlar artıp çoğalmaya başladıklarında tanrı, insanın yaşam süresinin "120 yıl" olacağını ilan eder. Ancak hemen sonraki bölümlerde Nuh soyundan gelenlerin yaşları ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilirken tanrı tarafından ilan edilen bu sürenin çok çok üzerindeki süreler çeşitli insanların yaşam süreleri olarak verilir. Örneğin Tufan sonrası dönemde Nuh'un oğullarından Sam 600 yıl, onun soyundan türeyenlerden sırasıyla Arpaşad 438 yıl, Şelah 433 yıl, Eber 464 yıl, Peleg ve Reu ise 239 yıl yaşamışlardır (Tekvin 11:10-21). Yine Torah kıssaları arasına serpiştirilmiş olan soy kütüklerine ilişkin bilgiler arasında çelişkiler ve farklılıklar dikkati çekmektedir. Tekvin 4 ve 5'te, birisi Kabil yoluyla diğeri ise Şit yoluyla Adem'e kadar uzanan iki ayrı soy kütüğü göze çarpar. Bu iki ayrı genealojik listede Henok, Metuşelah ve Lamek gibi ortak isimlerin yer alması, ancak farklı farklı sıralamaların yapılmış olması dikkat çekicidir. Son olarak Torah kıssalarındaki bazı şahıs isimleri konusunda tutarsızlıkların olduğu da görülür. Örneğin Musa'nın kayınpederinin ismi bazı yerlerde (Çıkış 2:18, Sayılar 10:29) Reuel, bazı yerlerde ise (Çıkış 3:1, 4:18, 18:1) Yetro olarak geçer.

Torah kıssalarında birçok mitolojik unsur bulmak da mümkündür. Bu mitolojik malzemenin özellikle Torah'ın ilk kitabı Tekvin'de bulunuyor olması dikkat çekicidir. Torah'daki mitolojik malzeme içerisinde tüm Ortadoğu'da yaygın olan bir motifi yansıması açısından "Nefilim mitosu"nun özel bir yeri vardır. Tekvin 6:1-4'te, tufan öncesi dönemde insanların çoğalmalarına paralel olarak insan kızlarının (kadınların) arttığı ve tanrı oğullarının insan kızlarının güzelliği karşısında tutuldukları ve onlardan kendilerine karılar aldıkları anlatılır. Tanrı oğullarıyla insan kızlarının bu evliliklerinden ise Nefilim doğar. Bu kıssada üzerinde durulup düşünülmesi gereken iki anahtar terim vardır. Bunlardan birisi Nefilim, diğeri ise Nefilim'in babası olan tanrı oğulları kavramıdır. Yukarıda anlattığımız

kıssanın devamında bu evliliklerden doğan Nefilim'in karakter itibarıyla "zorba ve ceberrut kişiler (varlıklar)" oldukları vurgulanır. Nefilim'den bahseden bir diğer ifade ise Sayılar 13:33'te geçer. Sayılar 13. Bölümde, Musa'nın haber getirmeleri için bazı öncü kişileri Kenan diyarına göndermesi kıssası anlatılır. Kıssaya göre Musa'nın gönderdiği bu kişiler dönüşlerinde, o yöre ile ilgili yörenin bolluk ve bereketine ilişkin oldukça güzel haberler getirirler. Bunun üzerine cemaatten birisi (Kaleb) öne çıkıp, derhal saldırıp bu güzel yeri ele geçirmeyi önerir. Fakat öncü olarak gönderilen adamlardan bazıları ona ve diğerlerine hitap ederek, orada yaşayan Anak oğulları içerisinde Nefilim'i gördüklerini ve Nefilim'in yanında büyüklük açısından kendilerinin çekirge gibi kaldıklarını anlatırlar. Nefilim'in bu şekilde "tanrı oğullarıyla insan kızlarının evliliklerinden doğan zorba, ceberrut ve normal insanların yüzlerce misli büyüklüğünde varlıklar" olarak nitelenmesi, onların kötü karaktere sahip yarı tanrısal bir dev ırkı şeklinde algılandıklarını göstermektedir. Öte yandan, bu kıssadaki tanrı oğulları ifadesine paralel bir ifade Eski Ahit'in bir diğer kitabı olan Eyub Kitabı'nda geçer. Eyub 38:4-7'de, tanrı alemini nasıl yarattığını açıklarken, "alemin temellerini atarken, köşe taşını çakarken ve ölçülerini koyarken sabah yıldızlarının hep birlikte şarkı söylediklerini ve bütün tanrı oğullarının sevinçle çağrıştıklarını" belirtir. Açıkça anlaşılacağı gibi bu ifadede, tanrı alemini yaratırken sevinen tanrı oğulları çeşitli tanrısal varlıkları, muhtemelen melekleri ifade etmektedir. Bu durumda Tekvin'deki Nefilim kıssasında, yeryüzünde insanların birbirleriyle evliliklerinden oluşan neslin dışında bir de tanrısal varlıkların insanlarla (kadınlarla) evlenmelerinden meydana gelen ve fiziksel yapı açısından insanlardan üstün olan bir neslin varlığı vurgulanmaktadır.

Tanrısal varlıklarla insan kızlarının evliliği ve bundan yarı tanrısal varlıkların doğması motifi Eski Yunan'dan Ortadoğu'ya, Eski Mısır'dan Hint dinsel geleneğine kadar birçok inanç sisteminde yaygın şekilde görülen bir mitostur. Örneğin Eski Yunan mitolojisinde tanrıların çekici kadınlarla evlendikleri ya da onlara zorla tecavüz ettikleri ve bu birleşmelerden çeşitli tanrısal ya da yarı tanrısal varlıkların doğduğu düşüncesine sıkça rastlanır. Özellikle Yunan tanrılar panteonunun başında bulunan Zeus, bazen kadınların kendi rızasıyla bazen de onları kaçıran ya da bulut, kuğu, kırlangıç ve benzeri şekillere girip onları aldatarak birçok güzel kadınla birleşir. Niobe, Io, Danae, Semele, Avrupa (Europa) ve Alcmene, Zeus'un bu ölümlü sevgilileri arasından yalnızca birkaçı olarak sayılabilir. Zeus'un çocuklarından Herkül, Perseus, Dionysus, Helen ve Minos gibi tanrı-

sal ya da yarı tanrısal varlıklar, bu birleşmeler neticesinde doğmuştur.⁵²

Tanrısal varlıkların ölümlü (insan) kadınlarla birleşmeleri ya da onlara tecavüz etmeleri ve bundan yeni bir nesil doğması motifi Ortadoğu'daki hemen hemen tüm Gnostik inanç sistemlerinde de görülür. Örneğin, Maniheizm kaynaklarına göre ilk insan çifti olan Adem ve Havva, karanlık tanrısının emrindeki Aşkalun ve Namrael'in birbiriyle birleşmesinden doğar. Sonra Havva'nın cazibesine kapılan babası Aşkalun onunla birleşir ve bundan çeşitli insanlar doğarlar. Adem'le Havva'nın birleşmesinden ise Şit doğar. Şit tüm gnostiklerce kendilerinin ataları olarak kabul edilir.⁵³ *Nag Hammadi Metinleri*'nde de sıklıkla kötü tanrısal varlıkların Havva'ya ve diğer bazı kadınlara tecavüz etmek için saldırımları ve bu tecavüz sonrasında çeşitli kişilerin (örneğin Kabil'in) doğması motifi işlenmektedir.⁵⁴ Sabîî literatürüne göre ise, Nuh tufanı sonrası dişi kötülük gücü olan Ruha, Nuh'un karısı Nuraita'nın kılığına girerek Nuh'la defalarca birleşir ve bundan kötü ve inançsız insanların ataları olan Ham, Yam ve Yafet doğarlar. İyi ve inançlı insanlar olan gnostikler (Sâbiüler) ise Nuh ile onun gerçek karısının birleşmesinden doğan Şum bar Nu'nun soyundan gelirler.⁵⁵

Torah'da dikkati çeken bir diğer önemli mitolojik unsur ise yaratılış kıssasıyla ilişkilidir. Tekvin'de yaratılış olayının iki varyasyonu olduğuna yukarıda değinmiştik. Bu iki yaratılış kıssasının her ikisinde de tanrının halihazırda var olan malzemedeki (sular kaosu ya da ıssız ve boş topraklar) alemi yaratması motifi işlenir. Bu yaratılış öykülerinde tanrı bir yaratıcıdan ziyade karmaşık unsurları ayıran ve onları amacına uygun şekilde tanzim eden, bir başka ifadeyle kaostan düzeni çıkararak bir düzenleyici görünümündedir.⁵⁶ Tekvin 1:1-2:3'te anlatılan yaratılış kıssasında tanrının alemi sular kaosundan yaratması düşüncesi, eski Ortadoğu yaratılış destanlarıyla benzerliği açısından dikkat çekicidir. Tekvin 1:2'de, başlangıçta tanrının ruhunun sulara hareket etmekte olduğu vurgulandıktan sonra, 1:6 ve devamında tanrının suları şekillendirmek ya da birbirinden ayırmak suretiyle göğü ve yeri yarattığı belirtilir. Eski Ahit'in bir diğer kitabı olan Mezmurlar'da da bu sulardan yaratma düşüncesi üzerinde

⁵² Bkn. R. Graves, *The Greek Myths*, Penguin Books, Harmondsworth (1955), c.1, ss.190-191, 194, 206; R. Carlyon, *A Guide to the Gods*, New York (1982), ss.182vd.

⁵³ Bkn. S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, University Press Manchester (1985), ss.16-17.

⁵⁴ Bkn. Ş. Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMÜİFD*, 9, 1997, s.159.

⁵⁵ Bkn. Ş. Gündüz, *Sâbiüler Son Gnostikler*, Ankara (1995), s.98.

⁵⁶ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s.16.

durulur ve tanrıya hitaben şöyle bir ifade yer alır: “Sen kudretin ile denizi böldün; deniz canavarlarının başlarını sular içinde kırdın. Sen, Levyetan’ın başlarını ezdin; onu çölde yaşayan kavme yiyecek ettin” (Mezmurlar 74:13-14). Mezmurlar’daki bu ifadeler, Tekvin’de işlenen sular kaosu şekil vermek suretiyle alemin yaratılması motifinin temellerini daha da anlaşılır bir hale sokmaktadır. Buna göre tanrı ezelden beri var olan sular kaosu ve bunun müşahhas hali olan Levyetan’a karşı savaş açıp onu öldürmek suretiyle alemin yaratmış ve öldürülen bu deniz canavarının parçalarını aleme dağıtmıştır.

Tekvin ve Mezmurlar’da birbirini tamamlayan ifadelerle anlatılan bu mitolojiyle çeşitli Ortadoğu mitolojileri arasındaki paralellik öteden beri birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Örneğin, *Enuma Elish* olarak bilinen Eski Mezopotamya yaratılış destanının dördüncü ve beşinci tabletlerinde, tanrı Marduk’un alemin yaratılışı olayında önce kaotik su ejderi Tiamat’la savaşarak onu öldürmesi ve sonra alemin düzene sokarak Esegila’yı (evini) kurması mitosuyla Eski Ahit’teki bu yaratılış tasavvuru arasındaki çarpıcı bir paralellik mevcuttur.⁵⁷ Yine Ugarit mitolojisinde tanrı Baal’ın öldürdüğü yedi başlı ejderhanın isminin Lotan olması da dikkat çekicidir. Birçok araştırmacı Eski Ahit’teki Levyetan’ın Lotan ile aynı olduğu düşüncesindedir.⁵⁸

Bunlardan başka, başta Tekvin’deki tanrıya ilişkili çeşitli tasavvurlarla tufan kıssasına ilişkin çeşitli motifler olmak üzere, Torah kıssalarındaki birçok motifin Eski Mısır, Filistin ve Mezopotamya mitoslarıyla yakından irtibatlı olduğu birçok bilim adamı tarafından vurgulanmaktadır.⁵⁹

Torah kıssalarında çeşitli tarihsel figürlerle (özellikle patriarklarla) ilişkili olarak sıkça görülen ahlaki zaaf ve gevşeklikler de oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Tekvin 9:20-25’e göre tufan sonrası Nuh, şarap içip sarhoş olarak çırılçıplak ortalıkta dolaşır. Oğullarından Ham ona bakarken, Sam ve Yafet geri geri yanına yaklaşarak onun üzerine örterler. Bu nedenle Sam ve Yafet’in nesilleri Ham’ın nesli olan Kenan’a üstün olurlar. Açıkça anlaşılacağı gibi bu hikaye, İsrailoğullarının Kenanlılarla ilişkili oldukları bir dönemde, kendilerinin onlardan üstün olduklarını delillendirmek amacıyla anlatılmaktadır. Bu şekilde onlar, kendi soylarını dayandırdıkları kişinin Kenanlıların soyunun dayandığı kişiden üstün olduğunu ifade ederek, kendilerinin Kenanlılara üstünlüklerinin insanlığın ilk

⁵⁷ Bkn. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss.44-45.

⁵⁸ Bkn. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss.82, 106.

⁵⁹ Bkn. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss.133vd; Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, ss.19-20.

dönemlerinden itibaren belirlenen bir durum olduğunu vurgularlar.

Bir diğer ahlaki zaaf Lut ve kızlarıyla ilgilidir. Tekvin 19:30-38'e göre Lut, Sodom ve Gomorra helak edildiğinde kızlarıyla birlikte Tsor şehrine sığınır; ancak daha sonra buradan dağlık bir bölgeye gider. Bu esnada iki kızı da kendisiyle birlikte. Kıssaya göre, kızlar kendileriyle birleşecek erkek kalmadığı için babalarıyla cinsel ilişki kurmayı planlarlar ve bunun için babalarına şarap içirip onu sarhoş ederler. Böylelikle "babalarının zürriyetini yaşatmak" amacıyla sırasıyla iki gece babalarıyla yatarlar ve ondan her ikisi de hamile kalır. Kıssaya göre sarhoş Lut, kızlarının kendisiyle yatıp kalktığından habersizdir. Bu birleşmelerden Moablıların atası Moab ile Ammon oğullarının atası Ben-Ammi doğar.

Bir başka ilginç olay İbrahim'in ve İshak'ın her sıkıştıklarında karılarını kız kardeşleri olarak tanıtmaları hadisesidir. Tekvin 12:11 ve devamında kıtlık nedeniyle Mısır'a giden İbrahim, Mısırlıların karısından dolayı kendisine zarar verebilecekleri endişesiyle karısı Sara'yı kız kardeşi olarak tanıtır. Sonra Firavun Sara'yı saraya alarak onunla evlenir. Ancak kıssaya göre Firavun, Sara'ya dokunamaz. İbrahim'le ilgili benzer bir olay Tekvin 20:1-2'de geçer. Bu olayda da İbrahim, Kadeş ile Sur arasına yerleşirken karısı Sara'yı yine kız kardeşi olarak tanıtır ve bunun üzerine yörenin kralı Abimelek, Sara'yı karı olarak alır. Ancak Abimelek rüyasında Sara'ya dokunmaması konusunda uyarılınca Sara'yı geri İbrahim'e verir ve İbrahim'e neden böyle bir davranışta bulunduğu konusunda sitem eder. İbrahim'in bu davranışlarının bir benzerini oğlu İshak da yapar. Tekvin 26:6-11'e göre İshak, Gerara'da yerleşirken karısından dolayı öldürülmekten korktuğu için karısı Rebeka'yı kız kardeşi olarak tanıtır. Uzun bir süre geçtikten sonra bir gün İshak ile Rebeka bahçede oynarken kral onları görür. Sonra Rebeka'nın onun karısı olduğunu öğrenen kral, İshak'a bu davranışından dolayı kızar.

Tekvin'de Yakub'la ilgili olarak anlatılan kıssada ise ahlaki açıdan birçok ilginç hikayelere rastlanır. Öncelikle Tekvin 27'de Yakub'la annesi Rebeka'nın, Esav'a ve İshak'a oynadıkları bir oyun anlatılır. Bu olayda Yakub babası İshak'ı kandırarak hileyle ağabeyi Esav'ın yerine kendisini ve soyunu takdis ettirir; olayın ortaya çıkması üzerine de dayısı Laban'ın yanına kaçır. Bir diğer ilginç hadise Yakub'un evlenmesiyle ilişkilidir. Bu defa dayısı ve kayınpederi Laban, Yakub'a tuzak kurar ve gerdek gecesi küçük kızı Rahel'in yerine büyük kızı Lea'yı Yakub'un yanına sokar; ancak sonradan Yakub, rahel ile de evlenir (Tekvin 29:33vd). Ahlaki zaafiyet açısından dikkati çeken bir diğer olay, Yakub'un kayınpederi Laban'la yapmış olduğu anlaşmadır. Tekvin 30:25 ve devamında anlatılan hikâyeye göre Laban'ın yanında çobanlık yapan Yakub, "sürüde benekli ve çizgili

doğan hayvanların kendine ait olması” konusunda Laban’la bir anlaşma yapar. Ancak sürüde bu tür hayvanların çoğalması için hileli bir ola başvurur. Bunun için kavak, badem ve çınar dallarını alarak hayvanlar su içmek için geldiklerinde bunları oraya koyar; böylelikle kızışan hayvanlar hep benekli ve çizgili doğururlar. Yakub bu hileyi sürünün iyi ve seçkin hayvanları için özellikle yapar. Bu yolla Yakub’un hayvanları artıp güçlenirken Laban’ın kiler zayıflar ve azalır. Tekvin 31:7-12’de ise Yakub, yaptığı bu hilenin tanrı tarafından yapıldığını ifade eder. Yakub kıssasında bir başka ahlaki gevşeklik Yakub’un büyük oğlu Ruben ile ilişkilidir. Tekvin 35:22’ye göre Ruben, bir ara babası Yakub’un cariyesi Bilha ile cinsel ilişki kurar. Bilha, Yakub’un iki oğlunun annesidir. Ruben’in bu davranışını duyan Yakub sesini çıkarmaz; ancak ölüm döşegindeyken bu olaya serzenişte bulunur (49:3-4). Yakub kıssasıyla ilgili son bir örnek Yakub’un oğlu Yahuda ve Yahuda’nın gelini Tamar’la ilgilidir. Tekvin 38’de anlatılan bu öyküye göre Tamar, Yahuda’nın oğlu Er’in karısıdır. Er ölünce, kardeşi Onan onunla evlenir; ancak Onan, birleşme sırasında dışarıya boşaldığı için Elohim tarafından öldürülür. Bunun üzerine Yahuda, gelinine, küçük oğlu Şela büyüünceye kadar beklemesini söyler. Sonra bir ara Yahuda başka bir yere gider; arkasından Tamar kıyafet değiştirerek Yahuda’nın gittiği şehre gider ve bir yerde oturup beklemeye başlar. Oradan geçen Yahuda onu bir fahişe sanarak onunla yatmak ister ve bir oğlak karşılığında anlaşılır. Yahuda bazı eşyalarını rehin bırakarak onunla yatar ve onu hamile bırakır. Daha sonra gelinin Tamar’ın zina yaparak hamile kaldığı haberi yayılır ve Yahuda, eğer zina yapmışsa onun yakılarak öldürülmesini söyler. Ancak Tamar yanındaki rehine eşyaları göstererek bunlar kiminse onunla yattığını söyler. Sonunda onun Yahuda’dan hamile kaldığı anlaşılır ve ölümden kurtulur. Tamar ikiz çocuk doğurur. Bu kıssa, konusu itibarıyla Lut’un kızlarıyla ilişkisi kıssasını hatırlatır.

Torah kıssalarındaki ahlaki zaaf ya da gevşeklik olarak karşımıza çıkan tüm bu hadiselerin Torah’da gayet normal hadiseler olarak anlatılması ve ahlaki yönden bunların değerlendirilmesine girilmemesi dikkat çekici bir durumdur.

Diğer taraftan Torah kıssalarının muhtevasında gözlemlenen bu çelişkiler, tutarsızlıklar, farklı varyasyonlar ya da mitolojik unsurlar Kur’an kıssalarında görülmemektedir. Aynı şekilde Kur’an’da nitelenen yüce varlık (Allah), Torah’ın Yahve’si gibi antropomorfik ya da antropopetik karakterli bir varlık değildir. O, insan şeklinde yeryüzüne inen, insanlarla görüşen, yemek yiyen, su içen, yorulan, dinlenen, koklayan, ayaklarını yıkayan ya da insanlarla güreş tutup yenilen bir yüce varlık değildir. Yine Allah, Torah kıssalarındaki gibi bir kabile ya da klan tanrısı

değil, “alemlerin rabbidir”. Bundan başka, Kur’an kıssalarında ahlaki zaaf ya da gevşeklik olarak nitelenebilecek hususlara yer verilmez. Kur’an’ın ahlaksızlık ya da hukuka aykırı sayılabilecek bir olay karşısında suskun kalması söz konusu değildir.

Daha önceki bölümlerde Torah’ın Musa’ya kadar ulaşan ya da Musa döneminden günümüze kadar gelen otantik bir kaynak olmayıp tarihi süreç içerisinde kulaktan kulağa aktarılarak derlenen ve çeşitli zamanlarda tekrar tekrar kaleme alınan bir derleme olduğunu belirtmiştik. Bu son kısımda ise Torah kıssalarının, genel muhtevastaki tanrı düşüncesi, çelişkiler, farklılıklar, tutarsızlıklar, mitolojik unsurlar ve ahlaki zaaf lar yönünden dikkat çekici özelliklerine özetle temas etmeye çalıştık. Torah’ın tarihsel açıdan otantizm problemi ve içeriğindeki dikkat çekici bu hususlar Torah’ın muhtemel kaynakları hakkında da bize bilgi vermektedir.

Her ne kadar daha önceki (belki Musa dönemine kadar uzanan) dönemlere ait bazı bilgiler taşıyor olsa da elimizdeki Torah kıssaları, önceki dönemlerden miras alınan bu bilgileri, İsrailoğullarının tarihsel maceraları süresince tabi oldukları kültürel etkileşim ve başkalaşım doğrultusunda yorumlayarak ya da yeniden dizayn ederek bize sunmaktadır. Bu durumda Torah kıssalarının, kaynak açısından İsrailoğullarının tarihsel süreç içerisinde yüz yüze kaldıkları kültürel senkretizm evrelerine dayandığını ve metin olarak bu evreleri yansıttığını söylemek yanlış olmaz.

Torah kıssaları, İsrailoğullarının geçirdiği uzun ve kaotik tarihsel sürecin izlerini yansıtır. Bir başka ifadeyle bu kıssalar kulaktan kulağa aktarıldıkları ve derlendikleri dönemlerin inanç ve düşünce sistemleriyle sosyo-kültürel yapılarını yansıtmaktadırlar. Kıssalarda görülen tanrı düşüncesine ait özellikler, aynı kıssaıyla ilgili farklılıklar, çelişkiler, tutarsızlıklar, çeşitli mitolojik unsurlar ve benzeri malzeme, bu kıssaları derleyen ve sonraki nesillere aktaran kişilerin inançlarına, düşüncelerine ve kültür dünyasına işaret eder. Elimizdeki haliyle Torah kıssaları, en azından birkaç yüzyıllık bir sürecin ürünüdür. Günümüzde genellikle batıda Torah ile ilgili bilim çevrelerinde Torah’ın en eski malzemeleri olarak kabul edilen Yahvist metinlerin MÖ 10. yy’a (Süleyman dönemine) ait olduğu görüşü benimsenir.⁶⁰ Yine elimizdeki haliyle Torah metinlerinin ilk prototipinin

⁶⁰ Metin tenkidi açısından Torah üzerine yapılan çalışmalarda Torah’ın birbirinden farklı çeşitli kaynaklara dayanmakta olduğu fikri günümüz Batı dünyasında genellikle kabul edilmektedir. 18. yy’dan itibaren araştırmacılar Torah metinlerinde tanrıyla ilişkili olarak kullanılan iki farklı terime, yani Yahve ve Elohim isimlerine dikkat çekmişlerdir. Bu ayrıma dayalı olarak 19. yy’da J. Wellhausen’in geliştirmiş olduğu, Torah’ın dört kaynağı teorisi ise genel kabul gören bir fikir olmuştur. Buna göre Torah metinlerinin en eski materyali Süleyman dönemine (MÖ 10. yy)

Ezra döneminde derlendiği ya da yeniden yazıldığı bizzat Yahudi kaynaklarınca da ifade edilen bir husustur. Bu durumda Torah kıssalarının derleniş süreci en azından 400/500 yıllık bir dönemi kapsar. Gerçi, önceden de üzerinde durduğumuz gibi, Ezra sonrası dönemde de Torah'ın güvenilir bir şekilde sonraki dönemlere intikal etmesi söz konusu değildir. Derleniş süreci içerisinde, kıssaları önceki nesillerden devralan kişiler (ki bu devralış genellikle sözlü gelenek yoluyla olmuştur) kendi dönemlerine ait malzeme-yi de ilave ederek bunları daha sonrakilere aktarmışlardır. Torah kıssalarındaki farklı ifadelerin, çelişkilerin ve tutarsızlıkların temel nedeni budur.

Öte yandan, Torah kıssalarında bazen Eski Ortadoğu'nun çeşitli paganist ritüellerine yer verilmesi, bu kıssaların derleniş dönemlerinde İsrailoğullarının paganist-politeist kültürle olan ilişkilerini ve kıssaların en azından ilgili bölümlerinin gerisinde bulunan senkretist kaynağı yansıtmaktadır. Örneğin Torah kıssalarında sıkça görülen "taş dikme" ritüeli buna bir örnek olarak verilebilir. Tekvin'in özellikle Yakub kıssasında, hemen hemen yapılan her anlaşma, ahit ve benzeri iş sonrası bir anıt dikme motifi göze çarpar. Bu kıssaya göre Yakub, birçok defa taştan sütun dikererek bunu kutsar. Örneğin o, Haran'a giderken tanrıyla ilgili gördüğü vizyon sonrası orada bir taş diker ve bunu yağlayarak takdis eder (Tekvin 28:18); dayısı Laban'la yaptığı anlaşma üzerine orada bir sütun diker ve onun üzerine yemin eder (Tekvin 31:45-52); son olarak Yakub, karısı Rahel'in ölümü sonrası onun mezarına da bir taş diker (Tekvin 35:20). Tekvin kıssalarındaki bu taş dikme adeti, Tekvin yazarlarının zamanın paganist kült ve ritüellerinden etkilendiklerinin bir göstergesidir.

4. Değerlendirme

Torah, Yahudi geleneğinde iddia edildiği gibi Musa dönemine kadar uzanan otantik bir kaynak değil, uzun bir tarihi süreç içerisinde

ait olan Yahvist kaynağa dayalıdır. Bunu, Süleyman sonrası İsrailoğulları krallığının ikiye ayrıldığı dönemde, kuzeydeki İsrail'de derlenen (MÖ 9. yy) Elohist kaynak takip eder. Torah metinlerinin üçüncü kaynağı ise bu iki kaynağa dayalı metinlerin meczedildiği bir döneme (MÖ 8. yy) ait olan Deuteronomik (Tesniyeyle ilgili) kaynaktır. Son olarak Rahipsel kaynak ise MÖ 6. yy'da yaşanan Babil sürgünü ve sonrasında derlenen metinlerin dayandığı kaynaktır. Bu arada Torah'ın en eski metinleri olarak kabul edilen Yahvist dokümanın Süleyman sonrası dönemde güney krallığı olan Yahuda'da derlenmiş olduğu görüşü de dile getirilmiştir. Ayrıca Yahvist doküman olarak adlandırılan metinlerin kendi içerisinde iki farklı kaynağı ihtiva ettiği ya da bu dokümanın da daha önceki dönemlere ait olan (muhtemelen Davud ve Süleyman dönemlerinde derlenen) malzeme üzerine bina edildiği fikri de savunulmuştur. Bkn. J. Bright, *A History of Israel*, London (1972), ss.71vd; Rowley, *Worship in Ancient Israel*, ss.7-8; Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, s.36.

İsrailoğullarının bir arada yaşadıkları çeşitli politeist kültürlerle etkileşim içerisinde oldukları dönemlerde sözlü geleneğe dayalı olarak derlenen ve müteaddit defalar yapılan ekleme ve çıkarmalarla günümüze kadar gelen bir literatürdür. O, baştan sona bir tarih kitabı, anonim yazarlı bir siyer görünümündedir. İçerisinde yer alan kıssalarda, derleniş dönemlerini yansıtan ve zaman zaman birbirine muhalif, çelişkili, tutarsız ya da mitolojik unsurlar taşıyan çeşitli materyalleri barındırır. Kıssalara hakim olan ana tema, “tanrının seçilmiş halkı, kavmi” düşüncesidir.

Objektif bir bakış açısıyla, Kur’an kıssalarının kaynağının Eski Ahit olamayacağı açıktır. Zira, her ne kadar çoğunlukla aynı kıssalar konu edinilmiş olsa da Kur’an kıssaları temel vurgu, anlatım biçimi, yapı ve muhteva açısından Torah kıssalarından farklıdır. Kur’an kıssalarında tarihsel bilgilerin ön plana çıkarılmış olmaması, bu doğrultuda olayların zaman, mekan, kahramanlar ve detaylar gibi özelliklerine girilmemesi, kıssalara Kur’an’ın bütününe hakim olan “Tevhid merkezliliğin” ana tema olarak hakim olması, çelişkiler, tutarsızlıklar ya da mitolojik unsurlara yer verilmemesi ve kıssaların, olaylardan ziyade mesajları vurgulamayı hedeflemesi Kur’an kıssalarını Torah kıssalarından ayıran temel karakteristik özellikler arasındadır.

Dinsel bir kaynak olarak Torah ile Kur’an’ın aynı kategoride ele alınması ya da birbirine denk kaynaklar olarak karşılaştırılması galiz bir yanlışlıktır. Kaynağı, derleniş dönemi, ihtiva ettiği materyal ve günümüze kadar geliş öyküsü açısından Torah, kesinlikle Kur’an’ın dengi olan ya da Kur’an’la karşılaştırılabilecek olan bir kaynak değildir. Onun, değil Kur’an’ın, hadis literatürünün hatta güvenilir bir siyer kitabının bile dengi olduğunu söylemek güçtür. Bu durumda, Yahudi ve Hıristiyan dünyasında yukarıdaki özelliklere sahip olan Torah’ın tarihsel kaynaklarını tespit etme ve metnindeki mitolojik, çelişik ya da bilimsel ve tarihsel verilere aykırı materyali anlama ve yorumlama konusunda yapılan çeşitli tenkit metotlarını aynı şekilde bir dinsel metin olarak Kur’an’a da uygulamaya çalışmak metodolojik bir hatadır. Zira her yönden tamamıyla farklı olan kaynaklara aynı kriterlerin uygulanması kanaatimizce doğru değildir.