

Michael P.V. Barrett

Eski Antlaşma'ya Giriş

Temellere Dönüş



ESKİ ANTLAŞMA'YA GİRİŞ

Protestan Yayınları

Davutpaşa Cad. Kazım Dinçol San. Sit.
No 81/87, Topkapı, İstanbul, Türkiye
protestanyayinlari@gmail.com

Eski Antlaşma'ya Giriş
Yazar: Michael P. V. Barrett
ISBN: 978-625-92389-2-0

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 52351

Bu kitabın her türlü yayın hakkı saklıdır ve izin ile kullanılmıştır. Telif hakkı sahiplerinin yazılı izni olmadan bu yayın, makale tarzında yayınlar içinde bulunan kısa alıntılardan hariç her hangi bir biçimde basılıp çoğaltılması yasaktır. Kitabın metnini kullanmak isteyenler, telif hakkı sahiplerin izni için yayıncıya başvurmalıdır.

Çevirmen: Elifsu Karademir
Düzelti: Özge Kara
Dizgi: DİZGİMİZANPAJ.COM

Bu kitapta kullanılan tüm Kutsal Kitap ayetleri, aksi belirtmedikçe, Kutsal Kitap Türkçe Yeni Çeviri'den alınmıştır. Kutsal Kitap © The Bible Society in Turkey (Kitab-ı Mukaddes Şirketi), The Translation Trust (Yeni Yaşam Yayınları), 2001, 2008. Tüm yayın hakları Kitabı Mukaddes Şirketi'yle Yeni Yaşam Yayınları'na aittir ve izin ile kullanılmıştır.

Basım: Anadolu Ofset, +90 212 567 73 13
Davutpaşa Cad. Kazım Dinçol San. Sit.
No 81/87 Topkapı, İstanbul

1. Basım: Temmuz 2026

Eski Antlaşma'ya Giriş

Temellere Dönüş

Michael P. V. Barrett

Geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki
öğrencilerime

Tablolar

Tablo 1. Kitap Listesi 18
Tablo 2: Kilit Yazıtlar 67
Tablo 3: Kilit Levhalar 68
Tablo 4: Eski Antlaşma Kitaplarının Tarihleri 73
Tablo 5: Mısır Tarihinin Kronolojisi 86
Tablo 6. Firavunun Yüreğinin Katılaşması 130
Tablo 7. Kurbanlardan Çıkarılan Genel Dersler 152
Tablo 8. Kurban Kategorileri 153
Tablo 9. Sayım Verileri 172
Tablo 10. Yahuda Ve İsrail Kralları 261
Tablo 11. Mesihçi Mezmurlardan Örnekler 341
Tablo 12. Hezekiel'in Sembolik Eylemleri 492
Tablo 13. Daniel'in Dönemleri 499
Tablo 14. Daniel'in Dönemlere Genel Bakışı 501

İçindekiler

Teşekkürler IX
Giriş XI

GENEL GİRİŞ 1
Kutsal Kitap'ın Kitapları 3
EK 1: *Kutsal Kitap'ın Kökeniyle İlgili Yüksek Eleştiri* 20
Kutsal Kitap'ın Sözleri 28
Kutsal Kitap'ın Dönemi 51
Arkeoloji ve Kutsal Kitap 62

ÖZEL GİRİŞ 71
PENTATUK'A GİRİŞ 75
Yaratılış 79
EK 2: *Eski Antlaşma ile Kadim Yakın Doğu Metinleri Karşılaştırması* 102
Mısır'dan Çıkış 105
EK 3: *Mucizeler* 136
EK 4: *İlahî Ad Yahve* 140
Levililer 147
Çölde Sayım 165
Yasa'nın Tekrarı 176

TARİHSEL KİTAPLARA GİRİŞ 192
Yeşu 195
EK 5: *İbraniler Kimdirler?* 211
Hakimler ve Rut 216
Samuel 237
EK 6: *Baal* 252

Krallar 258
Tarihler, Ezra, Nehemya ve Ester 280

ŞİİRSEL VE BİLGELİK KİTAPLARINA GİRİŞ 299
Eyüp 303
EK 7: *Eski Antlaşma'nın Ölüm Sonrası Yaşam Teolojisi* 315
Mezmurlar 325
EK 8: *Mesihçi Mezmurların Tanımlanması* 339
Süleyman'ın Özdeyişleri 343
Vaiz 354
Ezgiler Ezgisi 371

PEYGAMBERLERE GİRİŞ 382
Ovadya 389
EK 9: *Rab'bin Günü* 394
Yoel 397
Yunus 404
Amos 416
Hoşea 421
Mika 432
Yeşaya 438
Nahum 448
Sefanya 453
Habakkuk 458
Yeremya ve Ağıtlar 464
Hezekiel 481
Daniel 493
EK 10: *Daniel 11: Öncesi ve Sonrası* 504
Hagay 514
Zekeriya 519
EK 11: *Zekeriya'nın Görümleri* 528
Malaki 530

Sonsöz: Kişisel Düşünceler 536
Terimler ve İfadeler Sözlüğü 538
Kaynakça 545
Renkli Haritalar 561

Teşekkürler

Bu eserde bana yardım eden ve destek veren herkese şükranla teşekkür etmek istiyorum. Her şeyden önce, üniversite birinci sınıf öğrencisiyken beni müjde hizmetine çağırarak hayatımın yönünü değiştiren Tanrı'ya şükranlarımı sunuyorum. Hukuk alanında kariyer yapma hedeflerim varken, Rab beni kendi yasasını öğrenmeye yönlendirdi. Elli yılı aşkın süredir hem kilisede hem de akademide hizmet veriyorum; sınıf ise benim için birincil vaaz kürsüsü oldu. Yıllar boyunca Grekçe ve Yeni Antlaşma dersleri verme ayrıcalığına sahip olsam da esas ilgi ve tutkum Eski Antlaşma olmuştur; bu eser de zaten bu konuya odaklanmaktadır. Bu süreçte beni şekillendiren pek çok kişiye karşı derin bir minnettarlık hissediyorum. Dallas Theological Seminary'den ilk Grekçe hocam Dr. Richard Taylor'a, Kutsal Kitap dillerine olan tutkumun kıvılcımını yaktığı için; Beeson Divinity School'dan Dr. Allen Ross'a, bana bugün hâlâ uyguladığım Kutsal Kitap yorumbilimi ilkelerini öğrettiği için; ve Bob Jones University'den ilk İbranice hocam, doktora danışmanım, akıl hocam, çalışma arkadaşım ve dostum Dr. Robert Bell'e şükran borçluyum. Dr. Bell'in etkisi son derece derindir. Aradan yıllar geçmiş olsa da zaman zaman yalnızca onun düşüncelerini izliyormuşum gibi hissediyorum. Eğer bir gün, bu insanların ve başkalarının üzerimde kurduğu etkinin benzerini öğrencilerimde bırakabildiğimi düşünürsem, gerçekten minnettar olurum.

Bu eserin ortaya çıkmasını mümkün kılan daha pek çok kişi var. Bu projeyi bana önerdikleri için Reformation Heritage Books'tan David Woollin ve Dr. Joel Beeke'ye teşekkürlerimi sunuyorum. Böyle bir teklif karşısında hem alçak gönüllü bir minnettarlık hem de büyük bir sorumluluk hissettim; ancak Rab bu süreçte bana yardımcı oldu. Projenin yönetimini üstlendikleri için Reformation Heritage Books'tan Jay Collier ve Kevin Mungons'a, ayrıca yoğun emek ve uzmanlık

gerektiren zorlu redaksiyon sürecindeki titizliği için Annette Gysen'a teşekkür ederim. Onun yetkinliği gerçekten takdire şayan. Bu kitabı yayımlama teklifleri ve yayımlama sürecindeki tüm emekleri için Reformation Heritage Books ekibine müteşekkirim. Ayrıca, kaynakça üzerinde çalışarak ve kitapta kullanılan görsellerin büyük kısmını bularak bana ciddi zaman kazandıran asistanım Anderson Oliveira'ya da teşekkür ediyorum. Özel teşekkürüm ise, öğretmenliğe başladığım günden beri yanımda olan sadık eşim Sandra'ya. Yazmam için Tanrı'dan neredeyse her gün zaman dilemesi ve her bir bölümü ilk okuyan kişi olarak sunduğu içten eleştiriler ve teşvik dolu değerlendirmeleri benim için çok değerliydi, bazı bölümlerin o kadar da iyi olmadığını ben bilsem bile, onun olumlu yorumları hep yüreklendiriciydi. Rab'bin bana verdiği hizmette, hayatımın her alanında destekçim ve yol arkadaşım oldu.

Son olarak, yazım sürecindeki destek ve teşvikleri için Puritan Reformed Theological Seminary'nin yönetim kurulu ve idari kadrosuna teşekkür etmeliyim. Nitekim, yazmak görev tanımımın bir parçası olarak belirlenmiş durumda. Burada önce akademik dekan, şimdi ise Kutsal Kitap çalışmaları alanında kıdemli araştırma profesörü olarak hizmet etmek benim için büyük bir ayrıcalık oldu. Rabbin *Eski Antlaşma'ya Giriş: Temellere Dönüş* adlı eseri kendi yüceliği ve kilisenin yararı için kullanması en içten duamdır.

—Michael P. V. Barrett

Giriş

Ben eski usul bir evanjelik muhafazakârım. Bu, bu kitabın ilerleyen bölümlerinde fazlasıyla kendini belli edecektir. Hem sınıfta hem de kilise hizmetinde epey uzun bir kariyerim olduğunu kabul etmem gerek; bu süreçte, bir zamanlar muhafazakâr akademik yaklaşımın sınırlarının dışında kabul edilen bazı konuların ve Kutsal Kitap yorumlama yöntemlerinin artık ana akım muhafazakârlığın içinde yer aldığını gözlemledim. Tarih dışı ya da eskimiş bulunma riskini göze alarak itiraf etmeliyim ki, pek çok fikrim hâlâ, MacBook yerine kalem ve kâğıtla derse gelen öğrencilere tebeşirle ders anlattığım günlerdekiyle aynı. Benimle aynı fikirde olmayanların inanç sadakatini ya da muhafazakârlığını sorgulamıyorum; ancak gerçek şu ki, ben eski ekolüm. Bu projeye başlamak, öğrencilik yıllarımda kullandığım bazı kitapları tekrar elime almama vesile oldu ve bugünkü düşünce dünyamı şekillendiren unsurları bana yeniden hatırlattı. Akademideki bazı çevrelerin bu "eskimiş" kaynaklara başvurmamı hoş karşılamayacağını tahmin edebiliyorum ama ben eski usulüm.

Bu da neden eski usul bir bakış açısıyla yazılmış yeni bir kitaba ihtiyaç duyulduğu sorusunu gündeme getiriyor. Vaiz 12:12'de "Çok kitap yazmanın sonu yoktur" denir; öyleyse neden bu yığına bir tane daha eklensin? En azından şu sebeple: Bu kitapta ele alınan konular, onlarca yıldır ders verdiğim alanların bir parçası ve Eski Antlaşma'ya ilgi, sevgi ve güven duygusu kazandırma arzumun bir ifadesidir. Eski Antlaşma hakkında bu kitabı kaleme almak, bu bakış açısını aşılamanın bir başka yolu oldu. Belki de daha güncel bir yayımlanma tarihi, eski bazı fikirlerin yeniden canlanmasına vesile olur. Eski Antlaşma boyunca birlikte bir yolculuğa çıkmadan önce ele alınması gereken iki önemli konu var. İlki bu kitabın ne tür bir kitap olduğuyla, ikincisi ise bu kitapta belirgin şekilde görülecek olan Kutsal Kitap'a yaklaşımı şekillendiren temel bir ön kabulle ilgilidir.

Edebi Tür

Bu kitap, Eski Antlaşma'ya bir giriş niteliğindedir; ancak bu ifade yanıltıcı olabilir. Çoğu zaman "giriş" terimi, bir kitabın genel hatlarını özetleyen ön bilgi anlamında kullanılır. Ancak bu kitapta olduğu gibi, Kutsal Kitap çalışmaları bağlamında teknik bir terimdir. Teolojik çalışmalarda dört ana alan vardır: yorumsal (egzegetik), sistematik, tarihsel ve pratik teoloji. "Giriş", bu alanlardan biri olan yorumsal teolojinin içinde yer alan bağımsız bir disiplindir ve iki ana inceleme alanını kapsar: genel giriş ve özel giriş. Basitçe ifade etmek gerekirse, genel giriş şu soruya cevap verir: Kutsal Kitap bize nasıl ulaştı? Özel giriş ise şu sorunun peşindedir: Kutsal Kitap neyle ilgilidir? Genel giriş, kanon oluşumu, metnin tarihi ve aktarımı, çeviriler ve hatta Apokrif kitaplar gibi konuları ele alır. Özel giriş ise belirli kitapların yazarı, tarihi, amacı, teması ve genel içeriği gibi hususlarla birlikte yorumla ilgili özel sorunlarını da inceler.

Bu kitabın büyük kısmını özel giriş bölümü oluşturmaktadır. Peygamberler üzerine yapılan tartışmalar dışında—ki bunlar kronolojik sırayla ele alınacaktır—her bir kitabın incelemesi, İngilizce Kutsal Kitap'taki kanonik sıraya göre ilerleyecektir. Eski Antlaşma'nın dört ana bölümüne (Pentatuk, Tarihsel Kitaplar, Şiir/Bilgelik kitapları ve Peygamberler) dair genel bir değerlendirme, tek tek kitapların analizlerinden önce sunulacaktır. Tutarlılığı korumak adına, her bir kitap şu temel başlıklar altında ele alınacaktır: temel bilgiler (kitabın adı, yazarı, yazım tarihi, teması, amacı, genel ana hattı); dünya içindeki ve kanon içerisindeki yeri, Kurtuluş Vahyine Katkısı ve Yorumla İlgili Özel Sorunlar. Özel giriş bölümünün başında her kitap için yüzyıla dayalı bir tarih verilmiştir; daha spesifik tarihlere ise ilgili bölümlerde yer verilecektir. Kitap boyunca, ana konuyla doğrudan bağlantılı olmasa da ilgi ve önem taşıyan noktalara değinen çeşitli kutular ve ara incelemeler (excursus) bulunmaktadır. Ayrıca, kitap boyunca bazıları oldukça ayrıntılı ve uzun olan dipnotlara yer verilmiştir. Bu dipnotlar yalnızca kaynak belirtmekle kalmayıp, aynı zamanda araştırma için ek kaynaklar önerir, metindeki argümanları destekleyici kanıtlar sunar ya da metindeki görüşe alternatif yaklaşımları not eder. Dipnotların sayfa altına yerleştirilmiş olması, içeriklerinin önemini azaltmaz.

Bu tür özgül meselelerin her biri, yorumsal sürece katkı sağlayan bilgi havuzunu genişletir. Bu sürecin üç temel adımı vardır: metne yaklaşmak, metni analiz etmek ve metni uygulamak. Giriş disiplini, bu üç adımın her birine doğrudan temas eder. Metne yaklaşmak, giriş çalışmasının esas konusudur; çünkü bir kitabın hem tarihsel (olayların gerçekleştiği dönem) hem de kanonik (kitabın yazıldığı zaman) bağlamını araştırır. Metnin "o zamanlara" ait koşullarını kavramak, onu "bugünle" ilişkilendirmenin anahtarıdır. Hakikat zamansız

ve evrensel olsa da bu hakikatin uygulanışı çoğu zaman belirli dönemsel ve kültürel bağlamlarla sınırlıdır. Eski zamanlara ve kültürlere dair bilgi, tarihî ve artık geçerliliğini yitirmiş bağlamlardan zamansız gerçekleri ayıklamamıza ve bu gerçekleri yeni koşullara uyarlamamıza yardımcı olur. Aynı hakikat, şimdi geçmişteki hâlinden farklı bir görünüme bürünebilir. Metni analiz etme süreci ise edebî yapı (tür, yapı, bağlam), önemli metinsel meseleler, dil bilgisi, sözcük kökenleri ve teolojik temalar gibi unsurları kapsar. Bu, metnin anlamını keşfetme sürecidir. Özel girişte yer alan tema, genel içerik ve yorum problemlerine yönelik değerlendirmeler, belirli bir metnin anlamını çözmede hayati öneme sahip bilgiler sunar. Tüm bunlar, bağlamın bir parçasıdır. Metni uygulamak ise, metnin güncel yaşamla ne şekilde bağlantı kurduğunu tespit etmeye odaklanır ve Kutsal Kitap çalışmasının nihai hedefidir. Antik bir metin olmasına rağmen Kutsal Kitap canlıdır ve çağdaş bir mesaj taşır; inanılası ve yaşanılası değişmeyen hakikatler bütünüdür. Giriş çalışmaları, bu kadim metin ile modern dünya arasında bir köprü inşa edilmesine katkı sağlar.

Geleneksel olarak, Kutsal Kitap'a giriş çalışmaları akademisyenlerin ve öğrencilerin ilgi alanına girer. Bu kitaptaki yaklaşımım muhtemelen akademisyenler için pek değerli ya da ilgi çekici olmayacaktır; çünkü amacım özgünlük peşinde koşmak değil. Ancak bu çalışma, ilahiyat eğitimine yeni başlayan öğrencilere Kutsal Kitap hakkında temel bilgiler sunarak yorumsal becerilerini geliştirmelerine katkı sağlamayı hedeflemektedir. Kutsal Kitap'ı bireysel olarak inceleyen imanlılar da bu çalışmada kendileri için faydalı bilgiler bulabilirler.

Hâkim Varsayım

İkinci mesele, Kutsal Kitap'ın kendisine yönelik bakış açısıyla ilgilidir. Teolojik çalışmaların her alanında temel olan unsur, Kutsal Kitap'ın ne olduğuna dair değerlendirmedir. Herkes Kutsal Kitap'a birtakım varsayımlarla yaklaşır. Aslında, Kutsal Kitap'a tamamen açık bir zihinle yaklaşmak mümkün değildir.[1] Bazıları, kapalı bir zihinle, Kutsal Kitap'ın yalnızca eski bir halkın Tanrı ve din hakkında

1 Yıllar önce Edward J. Young da aynı gözlemi yapmıştır: "Görünüşe göre bazıları, Kutsal Kitap'a tarafsız bir tutumla yaklaşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu kişilerin tavrı şu şekilde özetlenebilir: 'Kutsal Yazıları başka herhangi bir kitap gibi inceleyelim. Onu, diğer yazılı eserlerde kullandığımız testlere tabi tutalım. Eğer Tanrı'nın Sözü olduğunu kanıtlarsa ne âlâ, ama değilse bunu da kabul edelim.' … Ancak Kutsal Kitap'a yönelik bu sözde tarafsız tutum gerçekte hiç de tarafsız değildir; çünkü bu yaklaşım, Kutsal Kitap'ın ilahi kökenine dair yüce iddialarını en baştan reddeder ve insan zihninin kendi başına ilahi vahyin yargıcı olabileceği varsayımına dayanır. Bu ise esasen, Tanrı'nın yerine insan aklını nihai yargıç ve referans noktası olarak koymaktır." *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), s. 33.

ne düşündüğünü anlatan arkaik bir dinî metin olduğunu ve tamamen insan ürünü olduğunu varsayar. Buna karşın, bu kitabın tamamına yön veren sarsılmaz inancım şudur: Kutsal Kitap Tanrı'nın sözüdür ve Tanrı'nın sözü olduğu için, Kutsal Kitap ne söylüyorsa doğrudur. Bu, kadim insanların düşüncelerinden ibaret değil; Tanrı'nın kendisini açıkladığı gerçektir. Bu, Kutsal Kitap'a dair benim "kapalı zihniyetli" varsayımımdır. Sayfayı açmadan önce bile, o sayfada okuyacaklarımın güvenilir ve yetkin bir gerçeklik taşıdığına—aksi yöndeki tüm düşüncelere rağmen—önceden inandığımı kabul ediyorum.[2]

Kutsal Kitap özel bir kitaptır; hatta eşsizdir. Altmış altı ayrı kitaptan oluşur ve çok sayıda yazar tarafından kaleme alınması bin beş yüz yılı aşkın bir süreye yayılmıştır; özgürleşmiş Musa ile MÖ on beşinci yüzyılda başlamış, sürgündeki Yuhanna ile MS birinci yüzyılın sonunda tamamlanmıştır. İçindekiler bölümünde altmış altı başlığın bulunmasına, farklı üslup ve tarzlara sahip yazarların çeşitliliğine ve ilk bölümle son bölüm arasında geçen yüzyıllara rağmen, Kutsal Kitap başından sonuna kadar tutarlı bir mesaja sahip tek bir kitaptır. Bu olağanüstü gerçek ne tesadüfle ne de üçüncü şahısların düzenlemeleriyle açıklanabilir. Bunun tek makul açıklaması, Kutsal Kitap'ın insan becerisi ya da zekâsının ürünü değil, Tanrısal aklın eseri olmasıdır. En azından, Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğu yönündeki varsayımım çerçevesinde tek geçerli açıklama budur. Kutsal Kitap doğaüstü bir kökene sahiptir; teolojik ifadeyle, Kutsal Kitap Tanrı'nın esinlenmiş sözüdür.

"Esinlenmiş" terimi, 2. Timoteos 3:16'da geçen Grekçe θεόπνευστος sözcüğünden gelir. Bu kelime, "Tanrı" ile "nefes almak" fiilinden türeyen bir bileşik sözcüktür; dolayısıyla Kutsal Yazılar'ın tamamı "Tanrı'nın soluğu"dur. Sözcüğün

2 Bu ifadeyi söylerken saf davranmıyorum. Eski Antlaşma boyunca sayılar, tarih, bilim ve hatta ahlakla ilgili görünen tutarsızlıkların bulunduğunu kabul ediyorum. Bir bakıma, Kutsal Yazılar'a ve ilhamına yüksek bir değer atfeden kişiler bu tutarsızlıklarla en çok zorlananlardır ve bu sorunları uzlaştırmak için çaba harcarlar. Buna karşılık, Kutsal Kitap'ı insan ürünü olarak görenler bu tür problemlere şaşırmaz; aksine, bu tür sorunları beklerler ve bunları açıklamak veya uzlaştırmak gibi bir zorunluluk hissetmezler. Özel bir Eski Antlaşma girişinin bir bölümü, belirli bir kitapta karşılaşılabilecek olağandışı yorum sorunlarını ele alır. Ancak B. B. Warfield'ın, sorunların varlığıyla bu sorunları çözme arzusu arasındaki gerilime ilişkin uyarısı hâlâ geçerlidir: "Kutsal Kitap öğretisiyle sözde olguları uyumlu hâle getirmeye mecbur değiliz; eğer ancak zorlama ya da yapay bir yorumsamayla bunları uzlaştırabiliyorsak, bu durumda uzlaştırmadan bırakmak daha iyidir. Ancak öte yandan, sırf biz bu olguları zorlama yorumlar olmadan uzlaştıramıyoruz diye, onların gerçekten uzlaştırılamaz olduklarına da inanmak zorunda değiliz. Bireysel yorum becerimiz ya da anlama kapasitemiz gerçeğin ölçütü değildir. Eğer ancak zorlama ile uzlaştırabiliyorsak, o zaman uzlaştırmadan bırakmalıyız." Warfield ayrıca, kişisel olarak uzlaştıramamak, uzlaştırmanın imkânsız olduğu anlamına gelmez diye savunur. *The Inspiration and Authority of the Bible* (1948; yeniden basım: Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1970), s. 219–220.

genellikle bir şeyin sona ermesini ifade eden anlamı olmasaydı, "nefes vermek" anlamına gelen "soluk verme" terimi, esinlenme öğretisi için daha uygun bir karşılık olabilirdi. Buradaki vurgu, Kutsal Yazılar'daki sözlerin ilahi kökeninde yatmaktadır: Tanrı onlara "nefes vermiştir." 2. Petrus 1:20'de "esinlenmiş" ifadesi doğrudan yer almasa da elçi Kutsal Yazılar'ın ilahi kökenine dikkat çeker: "Kutsal Yazı'daki hiçbir peygamberlik sözü kişisel yoruma dayanmaz." Buradaki "yorum" kelimesi, ἐπίλυσις olup, basitçe "çözmek" ya da "serbest bırakmak" anlamına gelir. Sözcük hermenötiğe gönderme yapabilir; ancak bir sonraki ayet, Kutsal Ruh'un insan aracılara Tanrı'nın sözünü söylemeleri için nasıl yön verdiğini açıkça ortaya koyar. Bu nedenle 20. ayetin daha doğru bir tercümesi şöyle olurdu: "Kutsal Yazı'daki hiçbir peygamberlik sözü kişisel kökene dayanmaz."[3]

2. Timoteos 3:16 ve 2. Petrus 1:20–21, Kutsal Kitap'ın ilahi kökenine dair en önemli kanıt ayetlerindendir. Petrus, bir yandan, esinlenmenin doğaüstü tarihsel sürecini anlatır: Kutsal Ruh, kutsal insanları yazarken yönlendirmiştir. Bu süreç Musa ile başlamış, Eski Antlaşma'nın bütün peygamberleri ve ozanlarıyla devam etmiş ve Yeni Antlaşma elçileriyle tamamlanmıştır. Pavlus ise öte yandan, bu sürecin sonucunu, yani ortaya çıkan ürünü tanımlar: Kutsal Yazılar'ın tamamı Tanrı'nın sözlerinin kaydıdır. Petrus'un anlamında Kutsal Kitap "esinlenmişti"; Pavlus'un anlamında ise Kutsal Kitap "esinlenmiştir."

Kutsal Kitap'a dair bu bakış açısının temelinde iki soru vardır: (1) Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın esinlenmiş sözü olduğunu nasıl biliyoruz? (2) Elimizdeki Kutsal Kitap'ın gerçekten o olduğunu nasıl biliyoruz? Bu iki sorunun yalın ama derin yanıtı imandır. İman, Kutsal Kitap'ı Tanrı'nın sözü olarak tanımlar ve Tanrı'nın bu sözü çağlar boyunca koruduğunu onaylar. Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğunu, doğaüstü kökeninden (esinlenme) biliyoruz; elimizde olduğunu ise Tanrı'nın takdirinden biliyoruz. Bu konunun ayrıntılarına ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğuna inanmak boş bir varsayım değildir. İman bir hayal ürünü değildir. İman nesnel bir gerçektir ve imanın değeri, iman edilen şey tarafından belirlenir. Kutsal Yazılar'ın mutlak doğruluğu ve yetkisine inanmak için pek çok mantıklı ve makul sebep vardır: Eski Antlaşma'daki peygamberliklerin Yeni Antlaşma'da ayrıntılı biçimde gerçekleşmiş olması; Kutsal Kitap'ın tarih boyunca süren zulümlere rağmen korunmuş ve yok edilemez

3 R. Laird Harris da bu kelimeye ilişkin anlayışı onaylar: "Söz konusu mesele, Kutsal Yazıların kökenidir; yorum bilimi (hermenötik) değildir. Kastedilen şudur ki, Kutsal Yazılar kendiliğinden ortaya çıkmamış, kendi kendine serbest kalmamış ya da peygamberlerin iradesiyle gelmemiştir; Tanrı tarafından yazılmıştır." *Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), s. 64.

kalmış olması; insanları, mekânları ve olayları doğrulayan arkeolojik ve seküler tarihsel bulgular ve ilkelerinin etkisiyle değişmiş hayatlarda görülen kanıtlar, bunlardan sadece birkaçıdır. Liste daha da uzatılabilir; ancak en temel gerçek şudur: Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğuna inanmak, İsa'ya inanmakla başlar ve kurtarıcı imanla ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Kurtarıcı iman, deri kaplı bir kitaba inanmak değil; yalnızca kurtarıcı imanın konusu olan Mesih'e inanmaktır. Fakat İsa ne bir hayal ürünüdür ne de dinsel efsanelerden ibarettir; Kutsal Kitap İsa'nın kim olduğunu kaydeden eserdir. Bu nedenle, İsa'ya iman etmek, Kutsal Kitap'a iman etmeyi de zorunlu kılar. Eğer sonsuz geleceğimiz için İsa'ya güveniliyorsa, O'nun Kutsal Yazılar hakkındaki beyanları da dahil olmak üzere söylediği her şeye güvenmek gerekir.[4] İsa, Kutsal Yazılar'ın doğruluğunu ve yetkisini onayladığına göre,[5] Kutsal Kitap'ın kendi hakkında söylediklerinin de doğru olduğu sonucuna varılır.[6] Bu, kuşkusuz biraz dairevi bir akıl yürütmedir;

4 Abraham Kuyper, Mesih'in Kutsal Yazılar'a bakışı ile O'nun genel güvenilirliği arasındaki bağı son derece açık bir şekilde ifade eder: "Ya İsa'nın Kutsal Yazılar'a dair görüşü doğrudur—o zaman huzurunda diz çökmeliyiz; ya da İsa'nın Kutsal Yazılar'a dair görüşü büyük bir yanlıştır—bu durumda Nasıralı Rabbin artık iman yolunda mutlak bir rehber olması mümkün değildir." Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles (Londra: Hodder and Stoughton, 1899), s. 459. Benzer şekilde, Warfield şunu söyler: "Kutsal Yazılar'ın tam esinlenme öğretisini duygusal nedenlerle… ya da herhangi bir genel gerekçeyle benimsemiyoruz. Onu özellikle şu nedenle benimsiyoruz: Çünkü bu öğreti bize, Mesih ve elçileri tarafından, onların öğretisinin Kutsal Yazılar'daki kaydında bir gerçek olarak öğretilmiştir ve bu öğretinin doğruluğuna dair kanıt tam da Mesih'in ve elçilerinin öğretici olarak güvenilirliğini bizim için doğrulayan türden ve ağırlıkta kanıttır." Inspiration and Authority of the Bible, s. 218. Young'ın yorumu ise doğrudan konuya temas eder: "Eğer Rabbimiz eleştirel konular ve yazarlık meselelerinde yanılmışsa, o zaman Kudüs'teki kurtarıcı ölümü hakkında konuştuğunda da yanılmadığını nasıl bilebiliriz? Bir noktada yanlışa yer verirsek, bütün çizgide bunu kabul etmek zorunda kalırız." Young, kitabında bunu şöyle özetler: "Bu kitapta İsa Mesih'in otoritesi hiçbir çekince olmaksızın kabul edilmiştir." Introduction to the Old Testament, s. 34.

5 Dikkate değer bir şekilde, Mesih bugün inkâr edilen ya da tartışmalı görülen birçok özel Kutsal Yazı konusunu doğrulamaktadır. Bunlar arasında Âdem ile Havva'nın yaratılışının tarihsel gerçekliği (Matta 19:4); Kayin/Habil çatışması (Matta 23:35); Nuh ve evrensel tufan (Luka 17:27); ataların ve Musa'nın varlığı (Luka 20:37); İlyas ve Elişa'nın mucizeleri (Luka 4:25–27); Yunus ve balık (Matta 12:40); ve Daniel'in peygamberlik yazıları (Matta 24:15) yer almaktadır.

6 Kutsal Yazıların yetkisi ve yanılmazlığı bağlamında esinleme öğretisinin sonuçları, muhafazakâr bir giriş yaklaşımı için temel teşkil etse de bu öğretinin gelişimi esasen sistematik teolojinin alanına girer. Warfield'ın *Inspiration and Authority of the Bible* adlı eseri mutlaka okunmalıdır. Ayrıca şu eserler de incelenebilir: Joel R. Beeke ve Paul M. Smalley, *Reformed Systematic Theology*, cilt 1 (Wheaton, Ill.: Crossway, 2019), s. 264–480; ve Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), s. 3–126.

ancak öyledir. Aşağıdaki dipnotlardan da anlaşılacağı üzere, bu, Kutsal Kitap hakkındaki klasik eski usul bir kanaattir.

Belki de kendimi eski usul bir evanjelik muhafazakâr olarak tanımlamama "inanç açıklamalarına bağlı" ifadesini de eklemeliyim; çünkü Kutsal Kitap hakkındaki varsayımıma dair ifade ettiklerim, tarihsel Reformcu iman açıklamalarının yankısıdır. Özellikle Belçika İnanç Açıklaması (BİA) ve Westminster İnanç Açıklaması (WİA) ile Westminster Uzun Katekizmi (WUK) bu konuda dikkate değer klasik beyanlara sahiptir. Belçika İnanç Açıklaması'nın 5. maddesi, altmış altı kanonik kitap hakkında şu ifadeyi kullanır: "[İnanıyoruz ki] içerdikleri her şeye, kilisenin onları kabul edip onaylamasından ziyade, Kutsal Ruh'un yüreklerimizde onların Tanrı'dan geldiğine tanıklık etmesi ve kendilerinde bu gerçeğe dair kanıt taşımaları nedeniyle, hiçbir kuşku duymadan iman ederiz." Benzer bir şekilde, Westminster İnanç Açıklaması ve Westminster Uzun Katekizmi de Kutsal Yazılar konusunda iman etmenin zorunluluğunu vurgular:

> Kilisenin tanıklığının etkisiyle Kutsal Kitap'ı yüksek derecede ve hürmetle değerlendirebiliriz. Kutsal Yazının kendisi göksel konular, öğretisinin etkisi, içerik tarzının ihtişamı, her konuda uyum içerisinde olması, bütününün kapsamı (ki tüm yüceliği Tanrı'ya verir), insan ırkının kurtuluşu için yegâne yolun tamamen açıklanması ve daha birçok eşsiz üstünlükler ve içeriğin mükemmeliyeti ile [Kutsal Kitap'ın] Tanrı'nın sözü olduğunu sergilemektedir. Ne var ki, Kutsal Kitap'ın yanılmaz gerçekliğine ve ilahi yetkisine tam ikna ve güvencemiz, yüreklerimizde Söz aracılığıyla ve Söz ile birlikte tanıklık eden Kutsal Ruhun içsel çalışmasından kaynaklanmaktadır. (WİA 1:5)
>
> Kutsal Yazılar, ihtişamları ve paklıklarıyla, tüm kısımların uyumu ve tüm yüceliği Tanrı'ya verme amacı taşıyan bütünün kapsamıyla; günahkârları ikna etmesi ve dönüştürmesi, imanlıları teselli etmesi ve kurtuluşa eriştirmek üzere onların ışığı ve gücüyle, kendilerini Tanrı'nın Kelamı olarak belli ederler; ancak insanın yüreğindeki Kutsal Yazılar aracılığıyla ve Kutsal Yazılarla birlikte tanıklık eden Tanrı'nın Ruhu, onların Tanrı'nın Kelamı olduğuna dair insanı tam olarak ikna etmeye gücü yeten tek kişidir. (WUK 4)

"Kurtaran İman" başlıklı bölümde Westminster İnanç Açıklaması dikkat çekici bir şekilde şöyle der...: "Bu iman aracılığıyla bir Hristiyan, bizzat Tanrı tarafından kelamda gerçek, özgün ve buyurucu olarak açıklanmış olan her şeye inanır." (14.2).

Gelgelelim, Kutsal Kitap'ı okuyan, inceleyen veya hakkında yazan herkes benim varsayımlarımı paylaşmaz. Akademi, kadim diller, Antik Yakın Doğu tarihi, Kutsal Kitap arkeolojisi, edebî analiz ve Kutsal Kitap çalışmalarına dair daha birçok yardımcı disiplinde uzman olan ancak Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın

esinlenmiş ve yanılmaz sözü olduğunu reddeden akademisyenlerle doludur. Onlara göre Kutsal Kitap, yalnızca çok sayıda yazar tarafından kaleme alınmış, ardından kimliği bilinmeyen birçok editör tarafından düzenlenerek son hâline ulaşmış dinî yazılardan oluşan bir derlemedir. Bu yüzden Kutsal Kitap, herhangi bir başka dinî metinle aynı seviyede değerlendirilir ve aynı türden incelemelere tâbi tutulur. Çelişkilerin bulunması olağandır; bir kitap diğerine karşı çıkarılır, hakikat ise göreli kabul edilir ve değişime açıktır. Ne yazık ki, Kutsal Kitap'a dair bu eleştirel değerlendirmelerin bir kısmı akademi sınırlarını aşıp halk arasında dolaşan genel kanaatlere karışmaktadır. Bunun sonucunda imanlılar, aklı imanın üstünde tutanlar tarafından sık sık yıldırılmakta ve alaya alınmaktadır.

Bu eleştirel teorileri tanımak ve değerlendirmek zaman zaman moral bozucu ve ürkütücü olabilir; ancak yine de giriş çalışmasının vazgeçilmez bir yönüdür. Pavlus'a göre, müjde hizmetkârının niteliklerinden biri, doğru öğretiyi karşı çıkanlara karşı savunabilme becerisidir (Titus 1:9). Kutsal Kitap'ın iddialarını tartışanları çürütmek, onların kim olduğunu ve ne söylediklerini bilmeyi gerektirir. Bu nedenle, bu kitap boyunca eleştirel teorilere de bir miktar yer vereceğim. Giriş disiplininin aynı zamanda bir apolojetik boyutu vardır.

Birkaç yıl önce, Reformation Heritage KJV Study Bible'ın (2014) Eski Antlaşma bölümünün editörlüğünü yaptım ve aynı zamanda bu kısma önemli katkılarda bulundum. Daha önce hazırlanmış metinleri baştan üretmek zorunda kalmamak için bazı girişlerimi, ana hatlarımı ve notlarımı kullanmama izin verdikleri için yayınevi Reformation Heritage Books'a teşekkür etmek isterim. Görüşlerim değişmedi.

Artık çalışmamıza başlamaya hazırız. Kitap iki ana bölümden oluşacaktır: genel giriş ve özel giriş. Giriş çalışmaları her zaman doğrudan bir bereket getirmeyebilir; ancak Kutsal Yazılar'ı daha iyi anlamak ve Kutsal Kitap'ın gerçeğini inkâr edenlere karşı onu savunmak için bir araç olarak kullanıldığında, bereketin kapısını açan bilgi dairesini genişletir. Takip eden bölümler yer yer yoğun bir okuma gerektirebilir; ancak yol almaya devam edin. Rab her sayfada yardım etsin.

GENEL GİRİŞ

Kutsal Kitap'ın Kitapları

Esinleme, Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğuna dair güvence verir ve bu güvence Kutsal Kitap'taki her sözü, her düşünceyi ve her kitabı kapsar. Bu da şu soruyu gündeme getirir: Hem sözcükler hem de kitaplar bakımından, elimizdeki Kutsal Kitap'ın esinlenmiş olduğundan nasıl emin oluyoruz? Bu sorunun "sözcükler" boyutunu metin tenkidi ele alırken, "kitaplar" boyutunu ise kanon belirler. Her ikisi de son derece önemli meselelerdir ve genel girişin konularını oluşturur. İlahi esinlenmiş sözlerin hangi sınırlar içinde bulunduğunu ortaya koyduğu için, bu soruya yanıt aramaya kanondan başlamak mantıklı olur.

"Kanon" kelimesi, ölçüm için kullanılan bir çubuğu ifade eden Grekçe κανών sözcüğünün bir aktarımıdır; aynı anlam, ölçüm için kullanılan kamışı ifade eden İbranice הנק sözcüğünde de bulunur. Her iki anlam da Kutsal Yazılar için geçerlidir. Bir yandan Kutsal Kitap ölçü çubuğudur; iman için (neye inanılması gerektiği) ve uygulama için (ne yapılması gerektiği) kuraldır. Ölçüm yapan Kutsal Kitap'tır. Öte yandan, "kanon" Kutsal Kitap'ı oluşturan kitapların listesini, yani sahte olanlardan ayırt edilen esinlenmiş yazıların bütününü ifade eder. Her bir kanonik kitap özel bir kurala göre yazılmıştır ve bu nedenle iman ve uygulama için yetkili kural olarak kabul edilmelidir. Bu özel kural esinlemedir. Nitekim kanoniklik, esinlemenin zorunlu sonucudur. Bir kitap esinlenmişse, yazıldığı anda zaten kanonik olmuştur. Kitaplar, kanonik oldukları kabul edildiği için kanonik değildir; bilakis, kanonik oldukları için öyle tanınır ve kabul edilirler. Esinleme kanoniklik gerektirir, kanoniklik ise korunmayı garanti eder. Esinleme, Tanrı'nın doğaüstü ve olağanüstü işidir; buna karşılık kanonik kitapların tanınması ve korunması, Tanrı'nın esinlediği şeyi yönettiğini gösteren takdirinin tanıklığıdır. İlahi takdir, Tanrı'nın olağan işidir fakat yine de Tanrı'nın işidir. Sonuç olarak, Tanrı'nın sözüne sahip olduğumuzu imanla biliriz.

Esinleme ve Alfabe

Özel vahiy, Adem'in düşüşünden hemen sonra Aden bahçesinde başlamış olsa da bu vahyin yazıya geçirilmesi MÖ on beşinci yüzyılda Musa ile başlamıştır. Esinleme süreci, Tanrı'nın soluğuyla verilen sözleri aktarmak için bir aracı gerektirir. Bu araç yazıdır. Tanrı'nın inayeti sayesinde, Tanrı sözlerini dile getirmeye karar verdiği dönemde zaten bir yazı sistemi mevcut durumdaydı.

Yazının en eski izleri, Güney Mezopotamya'daki Sümer'e kadar uzanır ve yaklaşık MÖ 3200'e tarihlenir. Bu sistem, her biri bir sözcüğü temsil eden iki binden fazla işaretten (grafem, sembol) oluşan logografik bir yazıydı. Sümer sistemiyle yaklaşık aynı döneme denk gelen bir diğer sistem ise, yaklaşık bin grafemden oluşan Mısır hiyeroglif sistemiydi; bunların bir kısmı logografik, bir kısmı hececi, bir kısmı ise fonemikti. Bu sistemlerin karmaşıklığı nedeniyle okuryazarlık oldukça nadirdi; okuma-yazma becerisi genellikle elit bir zümrenin tekelindeydi. Sonraki önemli gelişme, her grafemin bir ünsüz ve ünlü birleşimini temsil ettiği hececi sistem oldu; bu da grafem sayısını birkaç yüze indirdi. Kutsal Kitap dünyasında en önemli dil Akadçaydı. MÖ 2350'lere kadar giden ve neredeyse iki bin yıl boyunca kullanılan Akadca çivi yazılı tabletler ve yazıtlar Antik Yakın Doğu'nun dört bir yanında bulunmuştur. Ancak Akadca'nın uzun ömürlü oluşuna ve uluslararası diplomasi ile ticarette resmi dil olarak kullanılmasına rağmen, okuryazarlık hâlâ yaygın değildi. Bu durum, alfabeyle birlikte değişti. Alfabetik sistem, grafem sayısını binlerce ve yüzlerden yirmi iki ila yirmi altıya indirdi. Her sembol bir fonemi, yani kelimeleri oluşturmak üzere birleşebilen bir sesi temsil ediyordu. Serabit el-Hadim'de bulunan ve MÖ 1500'e tarihlenen Proto-Sinaitik yazıt, bilinen en eski örnektir. Bunun Sami dilini konuşan Mısırlı köleler tarafından yazılmış olması, okuryazarlığın artık yalnızca küçük bir zümrenin ayrıcalığı olmadığını göstermektedir.

İbranice yazı alfabetiktir. Tanrı, Musa'ya yazmaya başlamasını buyurduğunda (Çık. 17:14), bu sözün geniş kitlelere ulaştırılmasını mümkün kılan bir yazı sistemi zaten mevcuttu (örneğin, bkz. Yas. 6:9). Bu sadece bir tesadüf değildi; Tanrı, esinlenmiş sözlerini iletmek için en etkili aracı kullanarak kurtarıcı amacını ilerletmek üzere zamanı ve koşulları ilahi takdiriyle yönetmişti.

Özet

En azından Protestanlar için, Kutsal Yazılar'ı hangi kitapların oluşturduğu meselesi açık ve yetkili bir biçimde çözüme kavuşturulmuştur. Westminster İnanç Açıklaması (1:2) ve Belçika İnanç Açıklaması (madde 4), Eski Antlaşma'yı oluşturan otuz dokuz kitabı sıralar; bu liste, herhangi bir standart Kutsal Kitap baskısının içindekiler bölümünde bulunan listeyle aynıdır. Ayrıca, her iki İnanç Açıklaması da Apokrif kitapları yetkili listeden hariç tutar (BİA 6; WİA 1:3).[1] Westminster İnanç Açıklaması'nın esinlemeyi ayırt edici unsur olarak vurgulaması, önemli olan noktadır. Hem Eski Antlaşma hem de Yeni Antlaşma kitaplarına atıfla şöyle der: "Bu kitapların tümü Tanrı tarafından esinlenmiştir ve hem iman hem de yaşam için birer kanundurlar (1:2)." Devamında, "Apokrif olarak adlandırılan kitaplar ilahi esinin ürünü olmadıkları için Kutsal Yazı kanonuna ait değildirler (1:3)." ifadesi yer alır.[2] Belçika İnanç Açıklaması her ne kadar doğrudan "esinleme" terimini kullanmasa da Kutsal Ruh'un yürekte bu kitapların Tanrı'dan geldiğine tanıklık ettiğini teyit eder ve bu nedenle onları "kutsal ve

1 İlginçtir ki, Kral James Çevirisi'nin (King James Version) ilk baskısında Apokrif kitaplar da kanonik olanlarla birlikte yer almıştır. Bu durum, sadece pratik bir kolaylıktan ibaretti—tıpkı benzer konulardaki kitapların aynı rafa yerleştirilmesi gibi. Daha düşük bir statüye sahip olmalarına rağmen, Apokrif kitapların içeriği dinseldi. Bu nedenle, ilhamla yazılmış dini kitaplarla birlikte Apokrif kitapların da yer alması mantıklıydı; ancak bu, hangi kitapların kanonik olduğuna dair bir beyan anlamına gelmiyordu. Kilisenin hangi kitapları kanon olarak tanıdığını kesin biçimde belirleyen unsur içerik dizinleri değil, iman bildirgeleridir (creeds).

2 Apokrif kitaplarda yer alan doktrinsel ve olgusal hatalar, bu kitapların ilhamla yazılmadığını kanıtlar niteliktedir. Örneğin Ecclesiasticus (Bilgelik), babalara saygı göstermenin ve sadaka vermenin, günahları bağışlatan sevaplar olduğunu söyler (3:3, 30). 2. Makabeler ise ölüler için dua edilmesini ve günahlarını bağışlatmak üzere kurban sunulmasını teşvik eder (12:43–45). Bu pasaj, Roma Katolik mezhebinin araf doktrinine dayanak oluşturan metinlerden biridir. Doktrinsel açıdan, Makabeler kitaplarında bu dönemde peygamberlik etkinliğinin olmadığına dair yapılan kabul dikkat çekicidir. Ayrıca ilham öğretisiyle çelişen tarihsel hatalar da bulunmaktadır. Örneğin Yudit, Babil Kralı Nebukadnezar'ı Asur kralı olarak tanıtır ve başkentinin Ninova olduğunu söyler (Yudit 1:1, 7; 2:1). Tobit ise, Şalmaneser'in yerine oğlu Sanherib'in geçtiğini iddia eder (Tobit 1:15); oysa tarihsel olarak Sanherib, Şargon'un ardından tahta geçmiştir. Bu hatalara rağmen, Apokrif kitapların müzik, sanat ve tarih üzerindeki etkisi büyüktür. Büyük olasılıkla Noel ilahisi "It Came upon a Midnight Clear", Bilgelik 18:14–15'teki şu sözlerden esinlenmiştir: "Her şey barış ve sessizlik içindeydi ve gece, hızlı seyrinin yarısına gelmişti ki, kudretli Söz, gökteki tahtından fırlayıp lanetlenmiş o ülkenin ortasına indi." Yudit, Tobit ve Suzanna gibi karakterler, Raphael ve Rembrandt gibi ünlü sanatçılar tarafından resmedilmiştir. Rivayete göre, Kristof Kolomb, 2. Esdras 6:42'de geçen "Yeryüzü bir parça sudan ve altı parça karadan oluşuyordu" ifadesine dayanarak, Çin'e deniz yoluyla ulaşmanın uzak olmadığını Kraliçe İzabel'e anlatmış ve bu sayede seyahati için gerekli finansmanı sağlamıştır. Apokrif kitaplardan alıntılar The New English Bible with the Apocrypha (New York: Cambridge University Press, 1972) kaynağından alınmıştır.

kanonik olarak kabul ederiz; çünkü imanımızın düzenlenmesi, temellendirilmesi ve teyit edilmesi bu yazılar aracılığıyla gerçekleşir (madde 5)." Esinleme kanonikliği doğurur ve iman, esinlenmiş kanonun korunduğunu kabul eder.

İman ise, eldeki kanıtlara—hatta inanılan şeyle çelişkili görünen kanıtlara ya da kanıt açıklamalarına—karşı kör değildir. Kanonun oluşumu ve tanımlanmasıyla ilgili dikkatle ele alınması gereken sorular vardır.

Kanonik Kitapların Tanımlanması ve Sıralanışı

İbranice Eski Antlaşma

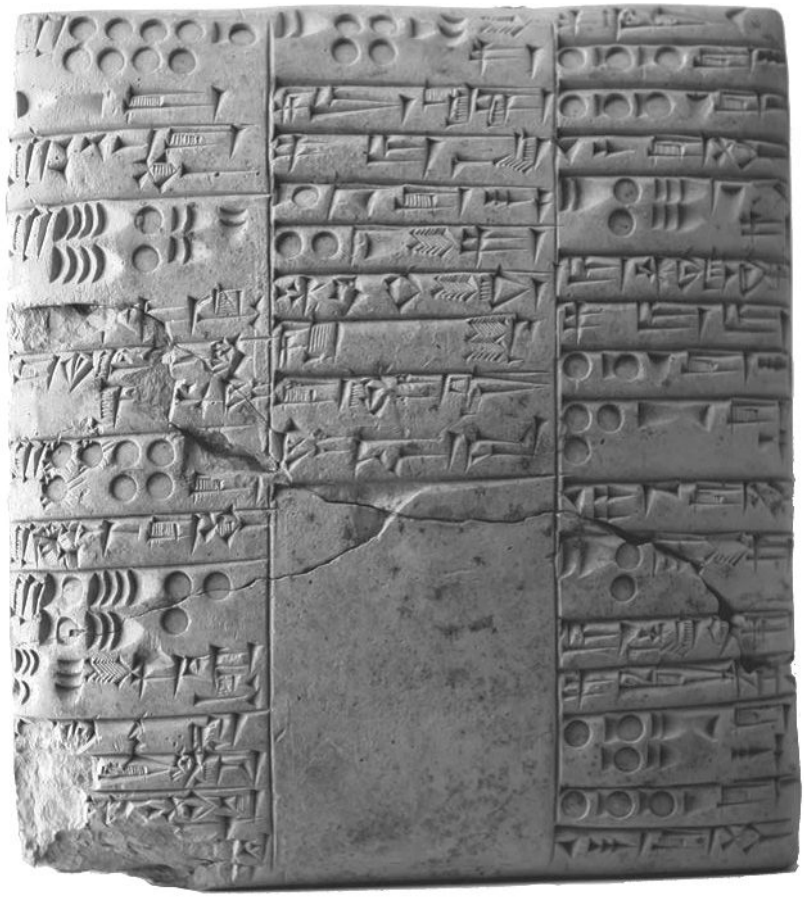
Protestan Eski Antlaşma kanonu, dört genel kategoriye (Pentatuk, Tarihsel Kitaplar, Şiirsel Kitaplar ve Peygamberlik Kitapları) ayrılmış otuz dokuz kitaptan oluşurken, İbrani Kutsal Kitabı yirmi iki ya da yirmi dört kitaptan oluşur[3] ve üç bölüme ayrılmıştır: Torah, Peygamberler ve Yazılar.[4] Yahudilerin Eski Antlaşma için kullandığı TANAKH adı da bu üç bölümün kısaltmasıdır: תורה (Torah), נביאים (Nebiyim), כתובים (Ketuvim). Bir kitabın hangi bölüme dâhil edileceği, onun yazarına göre belirlenmiştir. Torah bölümü (T), Musa'nın beş kitabını içerir. Nebiyim bölümü (N), sekiz kitaptan oluşur ve bu bölüme ancak resmî peygamberlik görevine çağrılmış biri tarafından yazılmış eserler dâhil edilebilirdi. Bu bölüm, dört eski peygamberi (Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar) ve dört geç dönem peygamberini (Yeşaya, Yeremya, Hezekiel ve On İki Peygamber) içerir.[5] Ketuvim bölümü (K) ise Şiirsel ve Bilgelik Kitaplarını, ayrıca bazı tarihî

3 Yirmi iki ile yirmi dört kitap sayısı arasındaki fark, *Rut* ve *Ağıtlar* kitaplarının ayrı kitaplar olarak mı sayıldığına yoksa sırasıyla *Hakimler* ve *Yeremya* kitaplarına ekli mi kabul edildiğine bağlıdır. Yirmi iki kitap sayısının, İbranice alfabenin harf sayısıyla (22 harf) olan ilişkisinden kaynaklandığı varsayılmaktadır ve bu sayısal uyum, Origenes, Athanasius ve diğer bazı erken dönem Hristiyan kanon listelerinin oluşumunda cazip bir paralellik olarak görülmüştür. Konuyla ilgili olarak John D. Meade'in "The Septuagint and the Biblical Canon" başlıklı tartışmasına bakınız; *The T&T Clark Handbook of Septuagint Research*, ed. William A. Ross ve W. Edward Glenny (Londra: T&T Clark, 2021), s. 217–218.

4 Protestan ve Yahudi listeleri arasındaki kitap sayısı farkı ilk bakışta kafa karıştırıcı görünse de, bu fark gerçekte göründüğü kadar büyük değildir. Aslında, kanonik olarak kabul edilen kitaplar tamamen aynıdır; fark yalnızca bu kitapların nasıl sayıldığıyla ilgilidir. Örneğin, 1. ve 2. Samuel, 1. ve 2. Krallar, 1. ve 2. Tarihler, Ezra ve Nehemya, ayrıca On İki Küçük Peygamber kitabı, İbranice sayımda her biri tek kitap olarak değerlendirilir. Talmud, Hoşea kitabı hakkında yorum yaparken neden ayrı bir tomar hâlinde sunulmadığını şöyle açıklar: "Tomarı o kadar küçüktür ki, tek başına yazılsa kaybolabilir." (Baba Batra 4.7 H, Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary [Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011], 15:54). Dolayısıyla, İngilizce listelerde yirmi kitap olarak görünen metinler, İbranice sayımda beş kitap olarak yer alır.

5 İlginçtir ki, Talmud'a göre Peygamberler'in doğru sıralaması Yeşaya'nın Yeremya ve Hezekiel'den sonra gelmesini öngörür; bu sıralama kronolojik değil, tematik bir düzene dayanır.

ve peygamberlik yazılarını kapsar; bunların hiçbiri—birkaç istisna dışında—profesyonel peygamberler tarafından yazılmamıştır. Örneğin, Tarihler Kitabı'nın (geleneksel olarak Ezra'ya atfedilir) eski peygamberler arasında yer almaması ya da Daniel'in geç dönem peygamberleri arasında sayılmaması bu durumu açıklar. Bu nokta, özellikle kanonun aşamalı gelişimi hakkındaki teorilerle bağlantılı olarak hatırda tutulması gereken önemli bir ayrıntıdır.



Kadim Akad Dönemi Tableti, MÖ: 3 Bin Yıl

Rut ve Ağıtlar kitapları, yazarlık kuralının istisnalarıdır. Geleneksel olarak, Rut'un Samuel tarafından, Ağıtlar'ın ise Yeremya tarafından yazıldığı kabul edilir. Peygamberlik çağrılarına rağmen bu iki kitap, Megillot (tomarlar) adı

Krallar kitapları yıkımla sona erdiği için, ana mesajı Kudüs'ün yıkımı olan Yeremya'nın hemen ardından gelmesi mantıklıdır. Hezekiel yıkımla başlar fakat teselliyle sona erer ve bu da ana mesajı teselli olan Yeşaya'ya geçişi sağlar. Baba Batra 4.6 B ve 4.8 C, *Babylonian Talmud*, 15:54.

verilen özel bir koleksiyon içinde Yazılar bölümüne alınmıştır. Megillot, ibadet döngüsünde yıllık kullanımları nedeniyle bir arada tutulan beş kitaptan oluşur. Bu özel koleksiyonun amacı, tomar formatında kitapların daha kolay bulunmasını sağlamaktı. Geleneğe bağlı olarak, Megillot'taki kitapların sırası ya yazılış tarihlerine ya da ibadet takvimindeki kullanım sırasına göre düzenlenmiştir.[6] Tomardaki sıralamadan bağımsız olarak, Eski Antlaşma'da şu litürjik düzen izlenirdi: Ezgiler Ezgisi birinci ayda Fısıh Bayramı'nda, Rut üçüncü ayda Pentekost'ta, Ağıtlar dokuzuncu ayda Yeruşalim'in düşüşünü anmak için, Vaiz yedinci ayda Çardak Bayramı'nda ve Ester on ikinci ayda Purim Bayramı'nda okunurdu.

Yeni Antlaşma, Eski Antlaşma'ya en sık Yasa ve Peygamberler (Mat. 5:17; Luk. 16:16)[7] şeklinde atıfta bulunsa da Rab İsa dirilişinden sonraki konuşmasında öğrencilerine, "Musa'nın Yasası'nda, peygamberlerin yazılarında ve Mezmurlar'da" kendisi hakkında yazılanların gerçekleşmesi gerektiğini söylediğinde (Luk. 24:44) üç bölümlü kanonu teyit etmiştir. Burada doğrudan "Yazılar" ifadesini kullanmaz; ancak üçüncü bölümdeki en büyük kitap olan Mezmurlar'ı adlandırmak suretiyle, parçaya atıfta bulunarak bütünü kastettiğini çıkarmak mantıklıdır. Bu durum önemlidir; çünkü Hristiyanlık çağının başında Eski Antlaşma kanonunun tamamının mevcut olduğunu gösterir. Birinci yüzyıl Yahudi tarihçisi Yosefus da hem Eski Antlaşma'nın üçlü bölümüne hem de daha önemlisi Eski Antlaşma kanonunun kapanışına tanıklık etmiştir. *Contra Apionem 1.8*'de[8] Musa'nın beş kitabından, Musa'nın ölümünden I. Artahşasta'ya kadar peygamberler tarafından yazılmış on üç tarih kitabından ve kalan

6 Örneğin, başlıca Masoretik el yazmalarında (Aleppo Codex ve Leningrad Codex B 19A) yer alan sıralama, kitapların yazılış zamanını yansıtır: *Rut* (Samuel tarafından), *Ezgiler Ezgisi* (genç bir Süleyman tarafından), *Vaiz* (yaşlı bir Süleyman tarafından), *Ağıtlar* (Yeremya tarafından), *Ester* (Mordekay ya da Ezra tarafından?). Buna karşılık *The Jewish Study Bible: TANAKH Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1999), litürjik düzeni esas alan diğer el yazmalarını takip eder.

7 İlginçtir ki, Yuhanna 10:34'te İsa, Mezmur 82:6'daki bir metne atıfta bulunur ve bunun "Yasa"da yazılı olduğunu belirtir. Bu durum, "Yasa ve Peygamberler" ifadesinin Yazılar bölümündeki kitapları dışlamadığını, dolayısıyla henüz oluşum sürecinde olan ya da tamamlanmamış bir kanona işaret etmediğini gösterir.

8 Şöyle yazar: "Çeşitli konularda birbirleriyle çelişen ve uyuşmayan sayısız kitabımız yoktur, yalnızca geçmiş zamanların kayıtlarını içeren, ilahi olduğuna haklı olarak inanılan yirmi iki kitabımız vardır. Bunlardan beşi Musa'ya aittir; insanlığın kökenine dair gelenekleri ve onun ölümüne kadar olan yasaları içerir. Bu zaman aralığı yaklaşık üç bin yıl sürmüştür. Ancak Musa'nın ölümünden Artahşasta'nın hükümranlığına kadar olan dönemde, Musa'dan sonra gelen peygamberler kendi dönemlerinde gerçekleşen olayları on üç kitapta kaleme almışlardır. Geriye kalan dört kitap ise Tanrı'ya övgüler ve yaşam biçimiyle ilgili öğütler içerir. Doğrudur, tarihimiz Artahşasta'tan bu yana oldukça ayrıntılı biçimde yazılmıştır; ancak bu metinler, peygamberlerin ardı ardına gelmediği bir dönemde yazıldıkları için

dört kitaptan söz eder. Bölümlerin terminolojisi veya kitap sayısı TANAKH'ın aldığı son biçimle uyuşmasa da üç bölümlü bir tasnifi kabul etmektedir. Ayrıca, Artahşasta'dan bu yana peygamberlik faaliyetinin olmamasına yaptığı vurgu, kanonun gelişimine dair eleştirel görüşlerle ilgili olarak sonraki tartışmalarda özellikle önem arz edecektir.

Talmud'un yazıya geçirilmesi her ne kadar Hristiyanlık dönemine (MS 100–500) tarihlense de büyük olasılıkla üçlü kanon dâhil daha eski gelenekleri muhafaza etmiştir; Nitekim Rabbi Yahuda, "Torah kendi başına, Peygamberler kendi başına ve Yazılar kendi başına muhafaza edilmelidir" demiştir.[9] Üçlü bölüme bilinen en eski atıf, apokrif Sirak kitabının Grekçe çevirisinin ön sözünde karşımıza çıkar. MÖ üçüncü yüzyılın başlarına ya da ikinci yüzyılın sonlarına tarihlenen Sirak'ta (39:1) "Yüceler Yücesi'nin Yasası", "geçmişin bilgeliği" ve "peygamberlik sözleri"nden söz edilir ki bu ifadeler muhtemelen Kutsal Yazılar'ın üç bölümüne işaret eder. Bu özel atfın maksadı ne olursa olsun, MÖ 132'de Sirak'ı İbranice'den Grekçe'ye çeviren torunu, dedesinin Kutsal Yazılar'ın üç kategorisini tanıdığını özellikle belirtir; ön sözde sıkça alıntılanan ifadesinde, dedesinin "Yasa, Peygamberler ve ardından gelen diğerleri" üzerinde çalıştığını söyler. Bu aşamada son bölüm "Yazılar" olarak tam biçimde adlandırılmamışsa da bu beyan Hristiyanlık öncesinde üçlü koleksiyonun kabul gördüğüne dair bir kanıttır ve Eski Antlaşma kitaplarının tam kanonunu ima eder.

Grekçe Eski Antlaşma

Septuaginta'nın (LXX) Eski Antlaşma çalışmalarındaki değeri, kanondan ziyade Eski Antlaşma metninin belirlenmesiyle ilgilidir. Yine de kanon meselesine temas eden birkaç nokta vardır. İlk olarak, İngilizce Kutsal Kitap'taki kitap sıralaması, İbranice düzenden ziyade Septuaginta'yı daha yakından takip eder. Genel sıralama Tarihsel Kitaplarla (Pentatuk dâhil) başlar, ardından Şiirsel Kitaplar gelir, daha sonra ise Peygamberlik Kitapları gelir. Ancak her bölümün içindeki sıralama farklıdır; bu da Tablo 1'de gösterilmektedir.

İkincisi, Septuaginta'nın Apokrif kitapları da içermesidir. Bu kitaplar sahte kabul edilir ve esinlenmiş olmadıkları için geleneksel Protestan kanonundan hariç tutulurlar (BİA 6; WİA 1:3). Tablo 1'de bu sahte kitaplar italik olarak yazılmış ve Septuaginta'daki yerleri gösterilmiştir. Yüzeyde bu durum biraz rahatsız edici görünse de aslında kanoniklik meselesiyle doğrudan ilgili değildir. Büyük ihtimalle, bu dâhil edilme sadece bir pratik kolaylık meselesiydi; tıpkı

atalarımızın yazdıkları kadar yetkili sayılmamıştır." *The Works of Josephus*, çev. William Whiston (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998), s. 776.

9 Baba Batra, 4.1 D, *Babylonian Talmud*, s. 50.

Kral James Çevirisi'nin ilk baskısında olduğu gibi. İbranice el yazmaları tomar biçimindeyken, Grekçe metinlerde kodeks daha yaygındı. Kodeks, tomardan daha kullanışlıydı ve daha geniş bir belge koleksiyonuna imkân tanıyordu. Bu kitapların Septuaginta'ya eklenmiş olması, onların kilise için belli bir değere sahip olduğuna tanıklık eder, fakat kanonik olduklarını göstermez. Bu meseleye dair Meade şöyle uyarır: "Anakronizme düşmemeli ve modern Kutsal Kitap'ın somutluğunu antik kodekslerin üzerine yüklememeliyiz. Bu kodekslerin kâtiplerinden açık ifadeler olmadığı sürece, çoğu kanon listesinin vardığı gibi şu sonuca varmak daha tutarlıdır: Bu kitaplar faydalı yazılar olarak görülmüştür, ancak öğreti konularında yetkili sayılmamışlardır."[10]

Tartışmalı Kanonik Kitaplar

Önemli olan şu ki, kadim Yahudi geleneği (Mişna ve Talmud) ile Reformcu İnanç Açıklaması Protestanlık (WİA 1.3), kanonik kitapların tanınmasında ölçüt konusunda hemfikirdir: esinleme. İlahi kökenli kitapları tanımlamak için Yahudi terminolojisinde kullanılan ifade, onların "elleri murdar kılması"dır. Bu garip deyim, kutsal bir şeye dokunmanın yol açtığı törensel kirliliğe işaret ediyor gibi görünmektedir. Timothy Lim bu durumu şöyle açıklar: "Tam da Kutsal Yazılar kutsal olduğu için kirlilik bulaştırırlar." O, Kutsal Yazılar'ın, izinsiz olarak Antlaşma Sandığı'na dokunmanın ölümcül sonuçlarına benzer şekilde, bir tür "kutsal bulaş" olarak görüldüğünü öne sürer.[11] İfadenin mantığı ya da mantıksızlığı bir kenara bırakıldığında, asıl önemli olan nokta şudur: İlahi esinlemenin varlığı, kitapların kanona dâhil edilmesini belirleyen ölçüttür.

Esinleme temel unsur olduğundan dolayı, esinlenmiş bir yazı yazıldığı anda kanonik statüye sahipti. Yani bir başka deyişle iman ve yaşam için yetkili kuraldı. Kutsal Yazıların yazıldığı döneme ait hiçbir kanıt, bugün kanonik kabul edilen kitaplardan herhangi birinin o zaman tartışmalı olduğunu göstermemektedir. Ancak Mişna ve Talmud, beş kitap hakkında bazı hahamların tartışmalarını kay-

10 Şöyle devam eder: "Daha tutarlı bir yaklaşım, kanon listelerinin kanonu yansıttığını, kodekslerin ise kanonik kitaplarla birlikte başka faydalı dini ve ruhsal literatürü de içerdiğini kabul etmek olacaktır. Yani: bir kodeksin içeriği kanonla birebir örtüşmez." Ayrıca dördüncü yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar olan Yunan Kutsal Kitap el yazmalarını inceler ve hangi Apokrif kitapların dahil edildiği ile sıralamalarındaki tutarsızlıklara dikkat çeker. Farklı kodeksler hakkındaki sonucunu ise net biçimde ortaya koyar: "Bu kodeksler, modern anlamda bir 'Septuagint Kanonu' fikrini desteklemez." Meade, "Septuagint and the Biblical Canon," s. 222–223.

11 Timothy Lim, "The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures," *Journal of Theological Studies* 61 (Ekim 2010): s. 501. Ayrıca bu ifadeye dair faydalı bir tartışma için bkz. Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), s. 58–63.

detmiştir; bu kitapların gerçekten "elleri kirletip kirletmediği" sorgulanmıştır. Bu tartışmalı kitaplara antilegomena (kelime anlamıyla "aleyhinde konuşulanlar") denir. Antilegomena şunlardır: Vaiz, Özdeyişler, Ezgiler Ezgisi, Ester ve Hezekiel. Vaiz ve Özdeyişler, görünen çelişkiler nedeniyle tartışılmıştır, ancak tüm bu sorunlar çözülmüştür.[12] Ezgiler Ezgisi, içerdiği erotik görünümlü betimlemeler yüzünden tartışılmış, bu nedenle literal kullanımına karşı uyarılarla açıklığa kavuşturulmuştur.[13] Ester, Tanrı'ya doğrudan atıfta bulunmaması sebebiyle;[14] Hezekiel ise kurbanların ve hem konut çadırının hem de Süleyman Tapınağı'nın ölçülerine dair Musa'nın aktardıklarıyla çelişiyor gibi görünmesi nedeniyle tartışılmıştır.[15] Ancak tüm bu ihtilaflara rağmen, Tanrı'nın ilahi takdiri, esinlediği her şeyin korunmasını güvence altına almıştır.

İronik bir şekilde, antilegomena hakkındaki tartışmalar aslında kanonun çoktan yerleşmiş olduğunu gösterir. Dikkat çekici olan nokta, hiçbir Apokrif kitabın antilegomena arasında yer almamasıdır. Bunun en muhtemel nedeni, bu kitapların hiçbir zaman kanonik kitaplar arasında kabul edilmemiş olmasıdır. Vaiz, Özdeyişler, Ezgiler Ezgisi, Ester ve Hezekiel'in sorgulanmasının sebebi ise, onların resmî olarak tanınan kanonun bir parçası olmalarıydı; bu nedenle, kanon tamamlandıktan uzun zaman sonra bile bazı haham okulları tarafından kutsal içindekiler listesine dâhil edilip edilmeyecekleri tartışılmıştır.

Kanonun Gelişimi/Şekillenişi

Kanon hakkındaki en kritik sorulardan biri, oluşumunun aşamalı mı yoksa anlık mı olduğudur. Bu mesele, Kutsal Yazılar'ın içkin yetkisine dair muhafazakâr bakış

12 "Âlimler, *Vaiz* kitabını bastırmayı önerdiler çünkü içindeki ifadeler birbiriyle çelişiyordu. Peki neden bastırmadılar? Çünkü kitap, Torah öğretileriyle başlar ve Torah öğretileriyle sona erer." *Shabbat* 1.4 A, *Babylonian Talmud*, 2:123. "Aynı şekilde, *Süleyman'ın Özdeyişleri* kitabını da bastırmayı önerdiler, çünkü içindeki ifadeler birbiriyle çelişiyordu." *Shabbat* 1.6 A, *Babylonian Talmud*, 2:124. Takip eden bölümler, bu çelişkilerden bazılarını çözerek *Özdeyişler* kitabını savunur.

13 "*Ezgiler Ezgisi*'nden bir ayeti okuyup onu bir tür aşk şarkısına dönüştüren kişi ile bir ziyafet salonunda, uygun olmayan bir zamanda [yani taşkınlık zamanında] bir ayet okuyan kişi dünyaya kötülük getirir." *Sanhedrin* 4.4 B, *Babylonian Talmud*, 16:539.

14 *Megillah* 3.B, *Babylonian Talmud*, 7:181–182'de farklı görüşler kaydedilmiştir. Bir yandan, Rabbi Samuel, Rabbi Yehuda'nın şu şekilde anlaşıldığını belirtir: "*Ester* tomarı ellere necaset bulaştırmaz, yani… *Ester* Kutsal Ruh'un ilhamıyla söylenmemiştir." Öte yandan, Rabbiler Eliezer ve Akiva'nın karşıt ve doğru değerlendirmesi şöyledir: "*Ester*, Kutsal Ruh'un ilhamıyla söylenmiştir."

15 Hezekiya oğlu Hanina, Hezekiel kitabına yönelik itirazlara verdiği cevaplar dolayısıyla övgüyle anılır: "O adam iyilikle anılsın, adı Hanina b. Hezekiah'dır; çünkü onun çabaları olmasaydı, *Hezekiel* kitabı ortadan kaldırılacaktı; zira söyledikleri Torah'nın öğretileriyle çelişiyordu." *Hagigah* 4.7 A, *Babylonian Talmud*, 7:53.

açısıyla, nihayetinde resmî kanon hâline gelen şeyin kökeni ve gelişimi hakkında öne sürülen çok sayıda eleştirel teori arasındaki farklılıkların merkezinde yer alır ve sonuçları oldukça geniş kapsamlıdır. Kanonun aşamalı geliştiği düşüncesi, Kutsal Yazıların oluşumuna dair neredeyse tüm eleştirel teorilerin temel dayanağıdır. Eski kaynak eleştirisi, biçim eleştirisi, redaksiyon eleştirisi ya da gelecekte ortaya çıkacak herhangi bir eleştiri türü olsun, bu yaklaşımların çoğu, kanonik statü kazanana dek değişime açık, akışkan bir metin varsayar. Kanonik statü elde edildikten sonra metin sabitlenir ve artık değişime tâbi değildir. Dolayısıyla, bu statünün daha geç bir tarihte kazanılmış olması, eleştirel teorilere göre daha olumludur. Buna karşılık muhafazakâr bakış açısına göre, esinlenmiş kitaplar yazıldıkları andan itibaren yetkiliydi ve değiştirilmesi kesinlikle yasaktı. Musa'nın, yazdığına hiçbir şey eklememek ve ondan hiçbir şey çıkarmamak gerektiğine dair uyarısı (Yas. 4:2; krş. Va. 22:18–19), Tanrı tarafından esinlenmiş her kitap için geçerlidir.

Muhafazakâr bakış açısına göre kanonik süreç üç adımdan oluşur. Birincisi, esinlenmiş kitaplar yazıldıkları anda kanoniktiler. İkincisi, esinlenmiş kitaplar yetkili olarak tanındı. Üçüncüsü, esinlenmiş kitaplar zamanla bir bütün hâlinde derlendi.[16]

Bir bakıma, Eski Antlaşma aşamalı olarak gelişmiştir; çünkü Tanrı, bin yılı aşkın bir süreçte kitapları teker teker esinlemiştir. Ancak bu kitapların her biri yazıldıkları anda yetkiyle donatılmış, iman ve uygulama için kural (ya da kanon) hâline gelmiştir. Eski Antlaşma'nın kendisi de bu doğrudan kanonikliğe tanıklık eder. Örneğin, Musa, yazdığı yasayı kâhinlerin Antlaşma Sandığı'nın yanına koymalarını ve onu halka düzenli olarak okumalarını emretmiştir (Yas. 31:9–12, 24–26; ayrıca bkz. 1Sa. 10:25; Yşa. 8:16; Yer. 36:1–2). Bunun sebebi, bu yasanın Tanrı'nın yetkili sözü olmasıdır. Yine, Daniel'in Yeremya'yı kullanışı buna örnektir. Daniel, Yeremya kitabını Rab'bin sözüyle eşdeğer saymıştır (Dan.

16 Geleneksel muhafazakâr ekole mensup Gleason L. Archer da kanon sürecine dair bu temel adımları onaylar: "Kanoniklik, Kutsal Kitap kitaplarına herhangi bir insan kararıyla bir şekilde kazandırılmış bir nitelikse—liberal akademisyenlerin sorgusuz sualsiz varsaydığı gibi—o zaman otoriter olarak kabul edilecek metinlerle reddedilecek olanları belirlemek için bir dizi mekanik test oluşturulabilir. Ancak, eğer egemen bir Tanrı vahiyde ve bu vahyin esinlenmiş kaydının insan aracılığıyla ortaya konmasında inisiyatif aldıysa, o zaman bu kitaplara Tanrı tarafından kazandırılmış olan niteliğin yalnızca tanınması söz konusudur." Kilise konseyleri hakkında ise şunu söyler: "Bu konseyler, Kutsal Kitap'taki tek bir sayfaya bile kanoniklik kazandırmamıştır; yalnızca, yazıldıkları ilk andan itibaren zaten kanonik olan dini metinlerin ilahi esin taşıdığını resmen tanımış ve kanonik olduğu gerçekte olmayan diğer kitapları resmen reddetmişlerdir." *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 68.

9:2). Bu, Yeremya'nın doğrudan kanonikliğine tanıklık eder; çünkü peygamber ile Daniel aynı dönemde yaşamıştır. Ayrıca, Daniel'in Babil'deyken Yeremya Yahuda'da olduğu sırada Yeremya kitabının bir nüshasına ulaşabilmiş olması da dikkat çekicidir. Bu peygamberliğin böylesine hızlı yayılması, onun içkin ilahi yetkisine güçlü bir tanıklık eder.

Daniel'in Yeremya'yı kullanışı, yalnızca kitabın esinlenmişliğini ve doğrudan kanonikliğini teyit etmekle kalmaz, aynı zamanda kitabın yetkisinin tanındığını—yani kanonik sürecin ikinci adımını—da gösterir. Metin, Daniel'in Yeremya'yı Rab'bin sözü olarak değerlendirmesinin ölçütlerini kaydetmez; fakat Daniel'in Yeremya'yı gerçekten böyle kabul ettiğini açıkça bildirir. Üçüncü tarafın Tanrı'nın (birinci taraf) yazarı (ikinci taraf) esinlediğini tanıması, bir kitabı kanonik hâle getirmez; aynı şekilde üçüncü tarafın reddetmesi de bir kitabın yetkisini ortadan kaldırmaz. İronik olarak, Daniel'in Tanrı'nın sözü olarak kabul ettiği aynı kitap, Yehoyakim tarafından parça parça kesilip yakılmıştır (Yer. 36). Tanrı'nın esinlediğini Tanrı korur; böylece bıçak ve ateş, Tanrı'nın daha önce esinlediği bütün sözleri yeniden dile getirmesi için bir vesile olmuştur. Bu tekrarın kendisi bile sözlerin ilahi kaynağının bir kanıtıdır. Ezra da Daniel'in değerlendirmesine katılmış ve sürgün sonrası topluluğa, "Rab, Yeremya aracılığıyla bildirdiği sözünü yerine getirmek amacıyla..." (Ezr. 1:1) diye hatırlatmıştır. Ezra, yalnızca Yeremya'nın peygamberliğinin ilahi kaynağını tanımakla kalmaz, aynı zamanda bu ifadesiyle, Yeremya kitabının (aslının olmasa da) bir nüshasının yazıldıktan yıllar sonra hâlâ ulaşılabilir olduğunu ve kutsal kabul edilerek saygı gördüğünü de ima eder.

Eski Antlaşma, vahiy ilerledikçe daha önce açıklananların yetkili, yani kanonik olarak kabul edildiğine tanıklık eder. Örneğin, Yeşu, Musa'nın Yasası'na atıfta bulunmuş, o yasayı taşlara yazmış ve halka yüksek sesle okumuştur; nitekim, "Yeşu'nun, yabancıların da aralarında bulunduğu kadınlı, çocuklu bütün İsrail topluluğuna, Musa'nın buyruklarından okumadığı tek bir söz kalmadı" (Yeş. 8:35). Dikkat çekicidir ki, Yeşu kendi yazdıklarını da aynı yetkiyle değerlendirmiştir; çünkü "Tanrı'nın Yasa Kitabı'na" yazmış ve yazdığı taşı "RAB'bin sözleri" olarak nitelemiştir (24:26–27). Yıllar sonra, Yehoşafat Levilileri bütün Yahuda'ya göndererek onlara "RAB'bin Yasa Kitabı"'nı öğretmelerini buyurmuştur (2. Tarihler 17:9). Yeşaya, "RAB'bin kitabını" arayıp bulmalarını ve okumalarını emrederek önceki vahyin yetkisini tanımıştır (Yşa. 34:16). Zekeriya ise sürgün sonrası topluluğa vaaz ederken, Rab'bin sözünü bildiren eski peygamberlere topluca atıfta bulunmuştur (Zek. 1:4). Aynı şekilde, Nehemya 8'de Ezra, sürgün sonrası topluluğa halka açık şekilde "Musa aracılığıyla İsrail halkına verdiği buyrukları içeren Yasa Kitabı"'nı okumuş (1, 3. ayet) ve açıklamıştır; ayrıca

bu kitap "Yasa Kitabı" (3. ayet), "Tanrı'nın Yasa Kitabı" (8. ayet) ve "Tanrıları RAB'bin Yasa Kitabı" (9:3) olarak adlandırılmıştır. Bu halka açık okuma, söz konusu metinlerin yetkili kabul edildiğinin bir göstergesiydi.

Sürecin son adımı, esinlenmiş kitapların bir araya getirilmesiydi. Hizkiya'nın adamlarının Süleyman'ın özdeyişlerinden bir derlemeyi kopyalamasına (Özd. 25:1) dair kayıt dışında, Eski Antlaşma kanonik kitapların toplanması ya da düzenlenmesi süreci hakkında sessizdir. Ancak Rab'bin Yasası kitabına yapılan farklı atıflar, belli bir derlemenin ardışık Kutsal Yazı yazarlarının erişimine açık olduğunu göstermektedir. Ayrıca, daha sonraki esinlenmiş yazarların önceki esinlenmiş yazılara atıfta bulunmaları, kutsal metinlerin bir antolojisinin mevcut olduğuna işaret eder. Örneğin, Yunus'un balığın karnındaki duasındaki (Yun. 2) hemen her satır ya Mezmurlar'dan doğrudan bir alıntıdır ya da onlara oldukça yakın bir göndermedir. Bu, Yunus'un Mezmurlar'ı okumuş ve ezberlemiş olduğunu açıkça gösterir. Benzer şekilde, Yeremya da Mezmur 1'e gönderme yapar (Yer. 15:17; 17:8). Yeremya ve Ovadya'nın tarihlendirilmesine bağlı olarak, Edom'a karşı mesajlarında ya Yeremya'nın Ovadya'dan ya da Ovadya'nın Yeremya'dan yararlandığı anlaşılmaktadır (krş. Yer. 49:9, 14–16; Ova. 1–5).[17] Buradaki temel nokta, esinlenmiş kitapların üretimleri boyunca bir biçimde erişilebilir durumda olduklarıdır.

Geleneksel muhafazakâr görüşe göre, nihai derleme, sürgün sonrası dönemdeki son esinlenmiş yazılarla aynı zamana denk gelmiştir. "Gökler Tanrısı'nın Yasası'nın bilgini Kâhin" (Ezra 7:21) olarak anılan Ezra'nın, kendisi de esinlenmiş bir yazar olarak, tüm esinlenmiş kitapları toplayarak ilk eksiksiz kanonu oluşturmuş olması büyük olasılıktır. Bu görüş spekülatif olsa da Yosefus'un, üçlü kanonun I. Artahşasta'nın saltanatı sırasında MÖ 424'te tamamlandığını söylemesiyle desteklenmektedir. Makabi döneminde (MÖ 2. yüzyıl) peygamberlik faaliyetinin olmadığının kabul edilmesi de kanonun antlaşmalar arası dönemin başında kapandığı sonucunu doğrulamaktadır (1Ma. 4:46; 9:27; 14:41).

Tipik eleştirel teoriler, üçlü kanona tamamen farklı bir açıdan yaklaşır.[18] Çoğu muhafazakâr, kanonun resmî oluşumunun Tanrı'nın ilahi takdirle koruyuşunun bir ürünü olduğuna ve böylece Tanrı tarafından esinlenmiş her kitabın dâhil edilip sahte olan her kitabın hariç tutulduğuna inanır. Çoğu eleştirmen

17 Tanrı'nın aynı mesajı her iki peygambere de aynı kelimelerle vahyetmiş olması da makuldür. Yeşaya 2:2–4 ile Mika 4:1–3'ün karşılaştırılması, benzer bir bağımlılığı ortaya koyar; oysa bu iki peygamber aynı dönemde yaşamıştır.

18 Kanonun kökenine dair liberal teorilerin özet ve analizine dair faydalı bir değerlendirme için bkz. Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, s. 68–69.

ise kanonun oluşumunu, ilahi esinleme ya da otoriteyi dikkate almaksızın, bazı kitapların değerli bulunduğu için tanınmasından ibaret bir insan faaliyeti olarak görür. Ancak belki de en dikkat çekici görüş ayrılığı, Eski Antlaşma kanonunun üç bölümünün tarihlendirilmesiyle ilgilidir. Kanon çalışmalarındaki ilerlemeleri kabul etmekle birlikte, James A. Sanders kanonun gelişimine dair geleneksel liberal görüşü şöyle özetler: "Pentatuk MÖ 400 civarında, Peygamberler MÖ 200 civarında, Yahudi kanonunun üçüncü ve son bölümü olan Yazılar ise MS 90 civarında Yamnia Konseyi tarafından kanonlaştırılmıştır."[19]

İlk iddia, kanonun yalnızca Pentatuk'tan, yani Tevrat'tan oluştuğudur. İlk bakışta bu iddia oldukça açık görünebilir; çünkü yazan ilk kişi Musa'dır. Ancak asıl iddia, Pentatuk'un Ezra zamanına kadar resmî olarak normatif kabul edilmediğidir; yani bu ilk beş kitabın uzun yıllar süren bir gelişim sürecinin ürünü olduğu savunulmaktadır.[20] İkinci iddia, Peygamberlerin MÖ 300–200 yılları arasında kanonik kabul edildiğidir. Bu görüş, peygamberlik mesajlarının krallık döneminden sürgün dönemine ve sonrasına doğru evrilmesine imkân tanır. Bir kitap kanonik kabul edilmediği sürece, düzenlemelere açık olduğu varsayılır.[21] Geç tarihlendirme aynı zamanda "öngörücü peygamberlik" sorununu da ortadan kaldırır. Yani, kehanet gibi görünen şeyler aslında olup bittikten sonra yazılmıştır. İşte bu nedenle, muhafazakârlar tarafından MÖ 6. yüzyıla tarihlenen Daniel kitabı, liberaller tarafından MÖ 2. yüzyılın ortalarına tarihlendirilir. Büyük olasılıkla, eleştirmenler bu ikinci bölümün kapanışını daha da geç bir tarihe yerleştireceklerdi; ancak Daniel buna engel olmuştur. Daniel'in Peygam-

19 James A. Sanders, "The Issue of Closure in the Canonical Process," *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), s. 252.

20 "Bu çeşitli hukuk yasalarının birleşik bir bütün hâline getirilmeden… Filistin Yahudi toplumu içinde ve dolayısıyla nihayetinde tüm Yahudilikte yerleşmesini sağlayan kişi, görünüşe göre Ezra olmuştur. … Büyük olasılıkla, Ezra'nın sahip olduğu Yasa Kitabı tamamlanmış *Pentatuk* idi… ve *Pentatuk*, MÖ 444 yılında resmî olarak normatif metin olarak kabul edilmiştir." G. W. Anderson, "Canonical and Non-Canonical," *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome*, ed. P. R. Ackroyd ve C. F. Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 122–123.

21 Julio Barrera bu eleştirel görüşü dile getirir: "Mezmurlar kitabında olduğu gibi, Yeşaya kitabı ve Küçük Peygamberler kitabı da önceden bağımsız olan metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu metinlerin bazıları sürgün öncesi döneme ait olmakla birlikte, daha sonra gözden geçirilmiştir; diğerleri ise sürgün sonrası dönemde ortaya çıkmıştır." *Eski Peygamberler* hakkında ise şunları söyler: "Tarihsel Kitaplar, Musa'nın ölümünden Sürgün'e kadar uzanan 'geniş kapsamlı bir anlatı' oluşturmak amacıyla bir veya daha fazla Tesnişel redaksiyona tabi tutulmuştur. Yeremya kitabı ve daha az ölçüde Hezekiel kitabı da Tesnişel bir redaksiyondan geçmiştir." "Origins of a Tripartite Old Testament Canon," *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), s. 134–135.

berler bölümünde yer almamasının tek nedeni, o bölümün çoktan kapatılmış olmasıdır.[22] Üçüncü iddia ise Yazılar'ın, Peygamberlerden sonra, muhtemelen MÖ 160–105 yılları arasında kanonlaştırıldığıdır. Mezmurlar'ın ve bazı Özdeyişler'in sürgün öncesi kökenli olabileceği kabul edilse de Yazılar'ın geri kalanı "sürgün sonrası eserler" olarak görülmüştür.[23] Bu son bölüme dâhil edilmede ölçüt, yazılışın geç bir tarihe ait olmasıdır.

Yıllar boyunca eleştirel yaklaşım, MS 90'da toplanan Yamnia Konseyi'nin Eski Antlaşma kanonunun kesin sınırlarını nihayet belirlediği yönündeydi. Bu yönde herhangi bir kanıt bulunmamasına rağmen, iddianın sıkça tekrarlanması Yamnia'yı adeta tarihsel bir gerçek gibi göstermiştir. Ancak Yamnia'da olup bitenlere dair bu varsayım artık kabul gören bir görüş değildir. Yamnia'daki toplantının kanon konusunda herhangi bir resmî yetkisi yoktu; en fazla, Vaiz ve Ezgiler Ezgisi'nin nasıl değerlendirileceğini tartıştılar.[24]

Bu bölüme temel gerçeği vurgulayarak başlamıştım, şimdi tekrar ona dönüyorum. Elimizde Kutsal Kitap'ın bulunduğunu bilmede iman esas unsurdur fakat bu, akıl ve kanıtlardan bağımsız değildir. Tanrı, sözünü açıklamış, insan aracılara onu yazdırmak için esinlemiş ve ilahi takdiriyle korumuştur. Kısacası kural şudur: esinleme kanoniklik gerektirir, kanoniklik de muhafaza edilmeyi garanti eder. Bu bir iman itirafıdır fakat bir hayal ürünü değildir.

---

22 "Elde edilen kanıtlar kesin bir ispat teşkil etmese de, Kanon'un peygamberlik bölümünün MÖ 200 yılına kadar belirlenmiş olmasının son derece muhtemel olduğu görülmektedir. Eğer bu bölümün sınırları birkaç on yıl daha belirlenmemiş olsaydı, yaklaşık MÖ 165 yılında yazılmış ve erken dönemden itibaren geniş etki uyandırmış olan *Daniel* kitabına kesinlikle bu bölümde yer verilirdi… *Daniel*, peygamberlik külliyatının dışında kalmaktadır; bu durumun en doğal açıklaması, onun Kanon'a dâhil edilmek için çok geç ortaya çıkmış olmasıdır." Anderson, "Canonical and Non-Canonical," s. 129.

23 Barrera, "Origins of a Tripartite Old Testament Canon," s. 136.

24 Meade, "Septuagint and the Biblical Canon," s. 208. Ayrıca bkz. Jack P. Lewis, "Jamnia Revisited," *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), s. 146–162. Lewis (s. 161–162), Frank M. Cross'tan şu alıntıyı yapar: "Rabbinik kanıtların yakın zamanda yapılan titiz değerlendirmesi, Yabneh akademisindeki oturumlarda hahamların kanonu belirlemediklerini, en fazla marjinal kitapları—özellikle *Vaiz (Qohelet)* ve *Ezgiler Ezgisi*—tartıştıklarını açıkça ortaya koymaktadır. … Dahası, Yabneh'teki bu oturumların bir 'konsey' olduğu yönündeki iddiaya kesinlikle karşı çıkılmalı; özellikle geç dönem kilise konseyleri anlamında kesinlikle bir konsey değildir." ("The Text Behind the Text of the Hebrew Bible," *Understanding the Dead Sea Scrolls*, ed. Hershel Shanks [New York: Random House, 1992], s. 152–153).



Kutsal Yazıları Kopyalayan bir Kâtip

TABLO 1. KİTAP LİSTESİ

İbranice Kutsal Kitap	Türkçe Kutsal Kitap	Septuaginta
TEVRAT	**TARİHSEL KİTAPLAR**	**PENTATUK**
Yaratılış	Yaratılış	Yaratılış
Mısır'dan Çıkış	Mısır'dan Çıkış	Mısır'dan Çıkış
Levililer	Levililer	Levililer
Çölde Sayım	Çölde Sayım	Numeri (Çölde Sayım)
Yasa'nın Tekrarı	Yasa'nın Tekrarı	Deuteronomium
	Yeşu	(Yasa'nın Tekrarı)
	Hakimler	
	Rut	
	1. Samuel	
	2.Samuel	
	1. Krallar	
	2.Krallar	
	1. Tarihler	
	2.Tarihler	
	Ezra	
	Nehemya	
	Ester	
ESKİ PEYGAMBERLER	**BİLGELİK KİTAPLARI**	**TARİHSEL KİTAPLAR**
Yeşu	**VE MEZMURLAR**	Josue (Yeşu)
Hakimler	Eyüp	Iudices (Hakimler)
Samuel	Mezmurlar	Rut
Krallar	Özdeyişler	1-2 Regnorum (1-2. Samuel)
	Vaiz	3-4 Regnorum (1-2. Krallar)
	Ezgiler Ezgisi	1-2 Paralipomenon (1-2. Tarihler)
		1 Esdras
		2 Esdras (Ezra/Nehemya)
		Yudit
		Tobit
		1-4 Makabeler

İbranice Kutsal Kitap	Türkçe Kutsal Kitap	Septuaginta
GEÇ DÖNEM PEYGAMBERLERİ Yeşaya Yeremya Hezekiel On İki Kitap	**PEYGAMBERLİK KİTAPLARI** Yeşaya Yeremya Ağıtlar Hezekiel Daniel Hoşea Yoel Amos Ovadya Yunus Mika Nahum Habakkuk Sefanya Hagay Zekeriya Malaki	**ŞİİRSEL KİTAPLAR** Mezmurlar (ve 151.Mezmur) Özdeyişler Vaiz Canticles (Ezgiler Ezgisi) Eyüp Bilgelik Sirak Süleyman'ın Mezmurları
YAZILAR Mezmurlar Eyüp Özdeyişler Rut Ezgiler Ezgisi Vaiz Ağıtlar Ester Daniel Ezra/Nehemya Tarihler		**PEYGAMBERLİK KİTAPLARI** Hoşea'dan Malaki'ye Yeşaya Yeremya Baruk Ağıtlar Yeremya'nın Mektubu Hezekiel Daniel (ve ilaveler) Suzanna Bel ve Ejderha

EK 1
Kutsal Kitap'ın Kökeniyle İlgili Yüksek Eleştiri

Bir bakıma hem teolojik muhafazakârlar hem de liberaller Kutsal Kitap eleştirisiyle meşgul olurlar. Alt (veya metinsel) eleştiri, Kutsal Kitap'taki sözcüklerin belirlenmesiyle ilgilenir; bu disiplin, Kutsal Yazılar'ın sözcük düzeyinde ve bütünüyle esinlenmiş olduğuna inananlar için büyük bir değer taşır. En genel tanımıyla yüksek eleştiri, Kutsal Kitap'taki bireysel kitapların yazarlığı, bütünlüğü, tarihi, içeriği ve üslubu gibi konuları ele alır. Bu meseleler, her bir kitabın daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunduğu için muhafazakârların da ilgisini çekiyor. Ancak "yüksek eleştiri" kavramı, daha çok Kutsal Kitap'a muhafazakâr olmayan bir bakış açısıyla yaklaşanlarla ilişkilendirilir. Çoğu üst eleştirmen, kitapların doğaüstü esinlenmişliğini ve dolayısıyla doğrudan kanonikliğini reddeder ve Kutsal Kitap'ın insan ürünü olduğunu savunur. Onların amacı, Kutsal Kitap'ın nasıl olup da son hâline evrildiğini keşfetmektir.[1] Bu rasyonalist yaklaşımın temelinde, metnin farklı aşamalardan geçerek kademeli olarak gelişmesine izin veren, kanonun geç oluştuğu varsayımı yatar.

---

1 Eleştiri olarak adlandırılan başka disiplinler de vardır ki, bunlar doğrudan metnin kökeni ya da evrimiyle ilgili değildir. Richard ve Kendall Soulen, faydalı çalışmaları *Handbook of Biblical Criticism*'in 4. baskısının (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2011) sonunda "Kutsal Kitap Yorumu Diyagramı" başlıklı üç sütunlu bir tablo sunarlar: "Metnin Ardındaki Dünya," "Metnin Dünyası" ve "Metnin Önündeki Dünya." İlk sütunda kaynak, biçim ve redaksiyon eleştirisi yer alır; bunlar, Kutsal Kitap'ın nasıl evrildiğini açıklamaya çalışan üst düzey eleştiri türleridir. İkinci sütunda metinsel, kanonik ve anlatı eleştirisinin yanı sıra yapısalcılık ve retorik çözümleme bulunur. Son sütunda ise okuyucu-tepkisi eleştirisi, alımlama kuramı, ideolojik eleştiri ve feminist Kutsal Kitap yorumu gibi hermenötik meseleler yer alır. Bu eleştirilerin her birine dair tanımlar için kitapta yer alan alfabetik listeye başvurulabilir. Diyagramın yalnızca ilk sütunu, Kutsal Kitap'ın nasıl geliştiğine dair eleştirel teorilerle doğrudan ilgilidir.

Yüksek eleştirinin başlangıcı, 17. ve 18. yüzyıllardaki Aydınlanma dönemine kadar uzanır. Akıl, gerçeğin ölçütü hâline gelmiştir. Açıklanamayan şeyler, yokmuş gibi açıklanmaya çalışılmıştır. Esinlemenin doğaüstü ve açıklanamaz olduğuna dair kabul görmüş görüş kabul edilmediği için, Kutsal Kitap'ın kökeni ve gelişimi hakkında başka bir açıklama bulunmalıydı. Kutsal Kitap'taki görünürdeki tutarsızlıklar, tekrarlar, üslup değişiklikleri, kelime dağarcığındaki farklılıklar ve diğer uyuşmazlıklar, Kutsal Yazılar'ın nihai metninin ilahi esinlemeden başka etkenlerle şekillendiğini düşündürmüştü. Gözlemlenen çelişkileri uzlaştırmaya ya da uyumlu hâle getirmeye çalışmak yerine, eleştirmen "sorun" arayışını yoğunlaştırmış ve bu görülen anormalliklerin kanon öncesi bir sürece işaret ettiğini varsaymıştır. Ortaya çıkan teoriler, Kutsal Kitap'ın nihai biçimini akılcı bir şekilde açıklama çabasıyla birbirinin yerine geçmiştir. Gelgelelim, ortaya atılan çok sayıdaki eleştirel teoriyi tek tek tanımlamak, açıklamak ve çürütmek bu kitabın kapsamının dışındadır. Aslında bu, sonu gelmeyecek bir görev olurdu; çünkü her hipotez kısa sürede yerini başka bir hipoteze bırakmaktadır. Bu tür analizler, benim önde gelen muhafazakâr seleflerimden bazıları tarafından başarıyla yapılmış ve eserleri sadece güncel tarihli olmadıkları gerekçesiyle göz ardı edilmemelidir.[2] Ortodoksi[3] söz konusu olduğunda, yenilik bir erdem değildir. Eleştirel görüşlerin her birine verilecek cevap ve alternatif fikir, Kutsal Kitap'ın Tanrı'dan gelen esinlenmiş bir vahiy olduğuna dair imandır. Eleştirmen bunu entelektüel safdillik olarak görse de bu böyledir. Bu nedenle, burada sadece Kutsal Kitap'ın nasıl oluştuğuna dair başlıca eleştirel teorilerin bir özeti sunulacaktır.

Kaynak Eleştirisi

Dikkat çekici nokta şu ki kaynak eleştirisinin odak noktası başlangıcından itibaren Pentatuk olmuştur. Musa'nın bu kitapları, tüm Eski Antlaşma'nın tarihsel ve teolojik temelini oluşturur; dolayısıyla bu beş kitabın kökenine dair şüpheler, geri kalan kısmın mesajını ve güvenilirliğini de zedeler.[4] Bu teorinin temel

2 Örneğin şu eserler dikkate alınabilir: Oswald T. Allis, *The Old Testament: Its Claims and Its Critics* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1972); ve özellikle *The Five Books of Moses* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969); Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007); R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); ve Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949). Özellikle Archer'a dikkat edilmelidir; onun belgesel hipoteze dair değerlendirmesi ve eleştirisi kapsamlı ve ikna edicidir.

3 ÇN: "Ortodoks" kelimesi burada doğru öğreti anlamına gelmektedir.

4 Benzer şekilde, Yeni Antlaşma eleştirmenlerinin birincil hedefi de aynı nedenle İncillerdir. Eğer İncillerin tarihsel güvenilirliği sorgulanabilirse, bu tarihten türeyen ilahiyat da şüpheli hâle gelir.

varsayımı, Pentatuk'un bağımsız kaynak belgelerinin uzun bir süre boyunca editörler tarafından bir araya getirilmiş bir derlemesi olduğudur. Her bir belgenin, nihai metin içinde varlığını belli eden kendine özgü özellikleri bulunduğu, eleştirmenin ise bu özellikler hakkındaki bilgisi sayesinde belgeleri ayırt edip her birinin ön yargısı ya da bakış açısı hakkında çıkarımlar yapabileceği ileri sürülmüştür. Bu belgeye dayalı hipotez (JEDP teorisi),[5] genellikle 19. yüzyılın sonlarında bu teoriye klasik biçimini kazandıran J. Wellhausen ile ilişkilendirilir. Ancak teori, Wellhausen'den yüz yıldan fazla bir süre önce ortaya çıkmış ve çeşitli uyarlamalardan geçmiştir.

Farklı ilahi adlara dayanarak iki ayrı yaratılış anlatısını ilk fark eden kişi olmasa da Jean Astruc 1753'te "Musa'nın Yaratılış Kitabı'nı Yazarken Kullandığı Görülen Asıl Notlara Dair Varsayımlar" adlı eserini yayımladı. Astruc, Yaratılış'ın Musa tarafından yazıldığı görüşünü korudu; ancak Musa'nın yaratılışa dair ayrıntıları bilmesinin tek yolunun ya vahiy ya da kaynaklar aracılığıyla olabileceğini ileri sürdü. O, kaynak kullanımını tercih ederek başlangıçta iki belge belirledi: Tanrı adı olarak Elohim kullanan A belgesi ve Yahve kullanan B belgesi. Böylece belgesel teori doğmuş oldu. Johann Eichhorn ise 1780–1783 yılları arasında yazdığı Eski Antlaşma giriş kitabında bu teoriye kayda değer katkılarda bulundu. İlahi adların yanı sıra paralel anlatılar ve tekrarları da temel alarak iki kaynak belirledi: J ve E. Giriş kitabının ilk üç baskısında Musa'nın Yazarlığını kabul etmişti. Ancak dördüncü baskıda Musa'yı reddetti ve teorinin sonraki tüm aşamalarında merkezi bir figür olacak isimsiz bir redaktörü devreye soktu.

Yaratılış'taki (J ve E) iki ana kaynağın ayrıştırılması, Musa'nın Yazarlığının reddi ve isimsiz bir redaktörün devreye sokulması, bağımsız kaynakların aranışını Pentatuk'un geri kalanına da yaymış ve kaynakların geç tarihlendirilmesi ile derlenmesine kapı açmıştır. A. Geddes, J. Vater ve W. DeWette ile ilişkilendirilen parçalı teori, yaklaşık kırk bağımsız parçanın varlığını varsaymış ve bunların çoğunlukla Süleyman döneminde, en erken bölümlerin ise muhtemelen Davut'un

5 ÇN: JEDP teorisi, Tevrat'ın tek bir yazar tarafından bir defada yazılmadığını, aksine dört farklı kaynağın zaman içinde bir araya getirilerek son hâline kavuştuğunu öne süren klasik belgesel hipotezidir. Bu yaklaşım, metnin içindeki üslup farklarını, Tanrı adlarının değişimini, anlatı tekrarlarını ve hukuk bölümlerindeki çeşitliliği tarihsel katmanlar olarak yorumlar. Teoriye göre Yahvist (J) kaynak daha antropomorfik ve anlatısaldır; Elohist (E) kaynağın dili daha mesafelidir ve peygamberlik temasını öne çıkarır; Deuteronomist (D) kaynak özellikle Tesniye kitabındaki vaaz üslubunu temsil eder; Priestly (veya Kâhinî) (P) kaynak ise soy kütükleri, ibadet düzeni ve kutsallık yasalarıyla rahip merkezli bir teoloji taşır. JEDP teorisi, modern akademide eleştirilmiş ve çeşitli alternatif modellerle tartışmaya açılmış olsa da, Tevrat'ın oluşum sürecini tarihsel-kritik yöntemle anlamaya çalışan önemli bir aşama olarak kabul edilir; metni katmanlı, büyüyen ve zaman içinde topluluk hafızasıyla şekillenen bir bütün olarak okumayı teşvik eder.

saltanatında olmak üzere, bir redaktör tarafından bir araya getirildiğini ileri sürmüştür. Belgesel hipotezin sonraki gelişimlerinde tartışmasız kabul gören en önemli varsayım, DeWette'ye aittir: Yasa'nın Tekrarı'nın (D), Yoşiya'nın dinsel reformlarını—ya da daha doğru bir ifadeyle dinsel yeniliklerini—desteklemek amacıyla MÖ 621'de kaleme alındığını iddia etmiştir. Pentatuk'taki inkâr edilemez bütünlüğü açıklamak için sonraki dalga teorisyenlerden H. Ewald, bağımsız parçalı kaynakların çoğaltılmasına karşı çıkmış ve muhtemelen E olan bir temel kaynak bulunduğunu, bunun da J dâhil olmak üzere başka kaynaklarla tamamlandığını ileri sürmüştür. Ancak Ewald daha sonra fikir değiştirerek tek bir temel kaynağın varlığını reddetmiş ve tüm kaynakların kesintisiz belgeler olduğunu savunmuştur. Sonunda, E kaynağı E1 ve E2 olarak ikiye ayrılmış; E1, P olarak tanımlanmıştır. Böylece dört kaynak ortaya çıkmıştır: JEDP.

Kaynakların tanımlanması konusunda bir fikir birliği oluştuğunda, dikkat belgelerin sıralanması ve tarihlendirilmesine yöneldi. Wellhausen, belgelerin JEDP şeklinde sıralanmasına dair bugün standart varsayım hâline gelen görüşü ortaya koydu.[6] Bu belgeler sadece sıralanmadı, aynı zamanda tarihlendirildi de: J'nin MÖ 900–850 arasında, E'nin MÖ 750–700 arasında, D'nin MÖ 621'de ve P'nin MÖ 586'dan sonra, sürgün ya da sürgün sonrası dönemlerde yazıldığı varsayılmaktadır. MÖ 400 civarında ise redaktör(ler), bütün bu bağımsız kaynakları bir araya getirerek bugünkü Pentatuk hâline getirmiştir.[7] Bu teori, Musa'nın Yazarlığı ya da ilahi esinleme fikrini ortadan kaldırır.[8] Her ne kadar

6 Çok yönlü olarak, Wellhausen'in belge sıralaması Eski Antlaşma tarihine dair yaptığı yeniden inşayla doğrudan ilişkilidir. Hegel'in diyalektiğinden ve Darwin'in evrim teorisinden etkilenen Wellhausen, dini gelişimi animizmden (doğal nesnelerin ruhlara sahip olduğuna inanma), polidaemonizme (çok sayıda ruh), ardından politeizme (çok sayıda tanrı), monolatriye (birçok tanrıdan sadece birinin tapınılması) ve nihayet monoteizme (yalnızca bir tanrıya inanma) doğru evrilen bir süreç olarak görür. Bu evrimin izlerini, en erken belgeler olan J ve E'deki bayram kutlamalarının doğaya odaklı yapısıyla, D ve P belgelerinde ise doğadan uzaklaşan yapısıyla karşılaştırarak yorumlar. Ayrıntılı bir analiz için bkz. Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, s. 121–131.

7 Archer'ın *Survey of Old Testament Introduction* (s. 89) adlı eserinde sunduğu "Liberal Eleştiriyi Tanımlamaya Yönelik Anahtarlar" şunlardır: 1) Döngüsel akıl yürütme kullanır; 2) Metinsel kanıtlar, Hegelci diyalektiğe öncelik verilerek değersizleştirilir; 3) İbrani yazarların çağdaşlarına göre daha düşük bir edebi seviyede olduğu varsayılır; 4) Putperest kaynaklara, Kutsal Yazılar'dan daha fazla güvenilirlik atfedilir; 5) İsrail dininin tamamen insan ürünü olduğu kabul edilir; 6) Yapay biçimde oluşturulmuş "çelişkiler" Kutsal Kitap'ta hata olduğunu göstermek için kullanılır; 7) Edebi tekrarlar, farklı yazarlara ait olduklarının kanıtı sayılır; 8) Evrim teorisine dayanarak belgelerin tarihlenmesi "bilimsel güvenilirlik" iddiasıyla sunulur; 9) Olaylara binlerce yıl daha yakın yaşamış orijinal yazarların bilgisi küçümsenerek, modern akademisyenlerin esk1. Tarihler hakkında daha üstün bilgiye sahip olduğu varsayılır.

8 Ancak şu da belirtilmelidir ki, muhafazakârlar Kutsal Kitap yazarlarının Kutsal Kitap dışı kaynakları kullanmasına karşı değildir—özellikle bu tür kaynakların zaten Kutsal Kitap

yüksek eleştirinin odağı artık kaynak araştırması olmasa da belgesel hipotezin sonuçları yaşamaya devam etmektedir. Eleştirmenler yöntemi bırakmış fakat sonuçlarını gerçek kabul etmişlerdir: JEDP hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Biçim Eleştirisi

Kaynak eleştirisi, Kutsal Kitap'ı oluşturan farklı belgeleri ayırt etmeye çalışırken; biçim eleştirisi, bu birbirinden belirgin biçimde farklı belgelerin nerede ve nasıl geliştiğini keşfetmeyi amaçlar. Biçim eleştirisi, kaynak eleştirisinin sonuçlarını reddetmez; ancak köken meselesini daha da geriye, belge öncesi bir aşamaya taşır ve böylece Kutsal Kitap'ın otoritesini ve bütünlüğünü daha da sarsar. K. A. Kitchen, bu teoriye dair özlü ve işlevsel bir tanım sunar: "Eski Antlaşma'da kullanılan edebi biçim ve birimleri incelemek ve sınıflandırmak; her biçim ya da birimin işlevini belirlemek ve İbranice edebiyatın kısa, erken dönem biçimlerden (sözlü gelenekten kaynaklanan) daha uzun kompozisyonlara ve nihayetinde bütün kitaplara nasıl evrildiğini göstermek."[9] Basitçe ifade etmek gerekirse, varsayım şudur: Yazılı biçimlerin arkasında, topluluğun yaşamındaki belirli durumlarla bağlantılı sözlü gelenekler vardı ve bu gelenekler edebi türlerin doğmasına yol açtı.[10] Sözlü aktarım ve geleneklere verilen önem, yazarların rolünü göreceli olarak önemsizleştirmiştir. Bu teori, ilahi esinlemeye hiç mahal vermiyor.

Biçim eleştirisinin yöntemi beş aşamalı bir çözümlemeyi içerir. İlk aşama, edebi biçimlerin ya da türlerin tanımlanması ve sınıflandırılmasıyla ilgilidir. İlk bakışta bu zararsız görünebilir; çünkü muhafazakârlar bile hermenötik açısından edebi türleri ayırt ederler. Yorum kuralları, anlatı, şiir ve peygamberlik metinlerine göre farklılık gösterir. Ancak bu odak noktası, yalnızca farklı türlerin yorumlamaya yardımcı olacak şekilde tanınmasının ötesine geçer. İddia şudur: İçerik biçimi belirler ve bu biçimler standartlaştırılarak sabitlenmiştir; böylece yazarın yazılı metne katkısı en aza indirilmiş olur.[11] Bu yaklaşım ayrıca, yazıya dökülmüş olan şeyin ortaya çıkmasına yol açan koşulları yeniden inşa etmek

kaydının bir parçası hâline geldiği durumlarda. Örneğin hem Yeşu hem de Samuel, *Yaşar Kitab*ına atıfta bulunur (Yeş. 10:13; 2Sa. 1:18).

9 K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1968), s. 130.

10 Herman Gunkel, özellikle *Yaratılış* ve *Mezmurlar* üzerindeki çalışmalarıyla, biçim eleştirisinin (form criticism) öncüsü olarak kabul edilir. Bu yöntemin öncülerinden sayılan başka önemli isimler de vardır: Hugo Gressman, Sigmund Mowinckel, Albrecht Alt, Marten Noth ve Gerhard von Rad bunlardan bazılarıdır. Biçim eleştirisinin tarihsel gelişimi ve önde gelen savunucularının katkıları için bkz. Herbert F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), s. 119–156.

11 Kitchen bu görüşü reddeder ve "antik yazarlar geleneksel biçim kalıplarına tamamen bağlı değildi" der. Ardından bu iddiasını Mısır edebiyatından örneklerle destekler. *Ancient Orient and Old Testament*, s. 132.

için ipuçları sağlar. Örneğin, düzyazı mitler, efsaneler, konuşmalar, dualar ve yasalar olarak sınıflandırılabilir. Şiirsel edebiyat, ilahiler, tahta çıkış mezmurları, ağıtlar gibi farklı mezmur türlerini; bilmeceler veya fabllar gibi bilgelik türlerini, kehanetler ya da apokaliptik yazılar gibi peygamberlik türlerini kapsar.

İkinci aşama, hayat bağlamını arayıştır (*Sitz im Leben*). Yine, ilk bakışta bu meşru bir ilgi alanı gibi görünebilir. Tarihsel bağlam, yorumlama sürecine yardımcı olacak arka plan bilgisi sağlayabilir. Ancak biçim eleştirisinde, hayat bağlamı metnin odaklandığı tarihsel bağlamla değil, topluluğun kendi ihtiyaç ve ilgilerine yanıt vermek için hikâyeyi yorumladığı ve yeniden yorumladığı durumla ilişkilendirilir. Aranan şey, konunun tarihsel bağlamı değil, eserin yazıldığı dönemdeki toplumsal durumdur. Çoğu kez bu bağlam, ulusun kültik ya da litürjik döngüleriyle bağlantılı olarak tanımlanır. Tarihsel anlatılar, kültik efsaneler olarak değerlendirilir. Örneğin Hahn, Mısır'dan Çıkış olayını "Fısıh bayramı için kültik bir efsane" olarak göstermiştir. Hahn şu sonuca varmıştır: "Bir kez Eski Antlaşma anlatılarının kültik 'hayat bağlamını' arayış başladı mı, edebiyatın hiçbir bölümü böyle bir yorumdan kaçamaz."[12] Biçimi belirleyen şeyin durum olduğu varsayımı göz önünde bulundurulduğunda, biçimin durumu ortaya koymasının mantıklı olduğu kabul edilmiştir.

Üçüncü nokta, türlerin tarihini ilgilendirir. Türlerin belirlenmesi ve sınıflandırılması, bu türlerin nasıl geliştiğinin incelenmesine yol açmıştır; küçük birimlerden daha karmaşık birimlere ve nihayetinde son biçimde birleşmeye doğru bir ilerleme varsayılmıştır. Gunkel, bu gelişimin evrimsel olduğunu, küçük ve ilkel birimlerden daha karmaşık formlara doğru ilerlediğini vurgulamıştır. Yaratılış üzerine yaptığı ilk çalışmada kahraman hikâyelerine, kapsamlı efsanelere ve sonunda hikâye döngülerine dikkat çekmiştir.[13] Ancak bu evrimsel gelişim hem spekülatiftir hem de Antik Yakın Doğu edebiyatından elde edilen nesnel kanıtlarla çelişmektedir. Kitchen'ın eleştirisi bu noktada yerindedir: "Küçük, 'ilkel' edebi birimlerden daha büyük, daha karmaşık yapılara tek çizgisel bir

12 Hahn, *Old Testament in Modern Research*, s. 142–143. Sayfa 138–149 arasında, Mezmurlar'ın varsayılan bağlamsal kökenlerini—anlatılar, peygamberlik sözleri ve yasal metinler—özetler. Kitchen ise yaşam bağlamını (Sitz im Leben) belirleme çabasıyla ilgili dikkate değer bir değerlendirme sunar: "Yine, bu yöntem doğru şekilde uygulandığında yerinde olabilir. Ancak çoğu zaman açık Kutsal Kitap verilerine doğrudan karşıt biçimde (ve dışsal denetimlere başvurmaksızın) uygulanmıştır. Eski Antlaşma alanında sıkça rastlandığı üzere, bazı akademisyenlerin hayal gücü kontrolden çıkmış, her yerde Sitz im Leben örnekleri görülmüş, kültürel bağlamlara duyulan aşırı ilgi kuşkusuz Eski Antlaşma araştırmalarında en uçuk hayal ürünleri ve varsayımlardan bazılarını ortaya çıkarmıştır." (*Ancient Orient and Old Testament*, s. 132–133). Ayrıca şu yorumu da ekler: "Bir biçimin, bir geleneğin tarihsel değerini belirleyebileceği düşüncesi hatalıdır" (s. 132).

13 Hahn, *Old Testament in Modern Research*, s. 124.

evrim olduğu düşüncesi… MÖ üçüncü binyılın ortalarından itibaren Kadim Doğu edebiyatı söz konusu olduğunda bir safsatadır. … Gerçek şu ki, edebi eserler (ve onların içindeki birimler), aynı dönemde ve aynı tür içinde bile uzunluk açısından büyük çeşitlilik gösterir."[14]

Biçim eleştirisinin dördüncü ve belki de en önemli fakat aynı zamanda en spekülatif yönü, aktarım tarihini ilgilendirir. Buradaki iki temel varsayım şunlardır: (1) Eski Antlaşma edebiyatının yazıya geçirilmeden önce uzun bir sözlü ön-tarihinin bulunduğu; (2) sözlü aşamada içerik ya da konunun yeniden yorumlanarak yeni bağlamlara ve yeni anlamlara yerleştirildiği. Genel kanı, bir tür krizin yazıya geçirmenin gereğini doğurduğu yönündedir. Yazılı metin, sözlü olarak aktarılmış olanı korumaya hizmet etmiştir. Bu sözlü geleneğe odaklanma, H. S. Nyberg, Ivan Engnell, Sigmund Mowinckel, Albrecht Alt ve Gerhard von Rad ile ilişkilendirilen İskandinav okulunca popüler hâle getirilmiştir. Bu evrimsel sözlü aktarım anlayışının sonucu olarak, nihayetinde yazılı hâlde korunmuş olan metnin herhangi bir otoriteden ya da güvenilir doğruluktan yoksun olduğu, çünkü çeşitli toplulukların öznel ön yargılarıyla belirsiz bir şekilde tekrar tekrar işlenip yeniden şekillendirildiği iddia edilmiştir.

Sözlü bir ön-tarih fikri, doğrudan Kutsal Kitap'ın tanıklığıyla çelişir. Yasa'nın Tekrarı 6:7'ye göre, Tanrı'nın yasasının ebeveynler tarafından çocuklara sözlü aktarımı, Musa'nın halka Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmelerini öğretme yollarından yalnızca biriydi. Dikkat çekicidir ki bu sözlü iletişim, aynı zamanda yazılı biçimlerle birlikteydi (Yas. 6:9). Yıllar sonra Yehoşafat, Levilileri Yahuda'daki bütün şehirlere gönderdiğinde onlar halka öğretide bulundular ancak yanlarında Yasa Kitabı da vardı. Yazılı söz, sözlü olarak aktarılanın yazılı olanla uyumlu olmasını garanti eden bir güvenceydi. Biçim eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi sözlü gelenek yazıya dönüşmemiş, aksine sabit yazılı biçim, denetimsiz sözlü yorumların ve yeniden yorumların değişkenliğine karşı bir savunma işlevi görmüştür. Yasa değiştirilmeye tabi değildi (Yas. 4:2; 12:32; bkz. Yer. 26:2). Nitekim Kutsal Kitap'ın açık tanıklığı, yazımın ilk bildirimin hemen ardından gerçekleştiğini göstermektedir. Bu, Musa'nın halka verdiği son talimatlarda açıkça görülür: önce yazmak, ardından öğretmek gelmiştir (Yasa'nın Tekrarı 31:9, 19). Benzer şekilde Yeşu, antlaşmanın sözlerini tanıklık için Yasa Kitabı'na yazmıştır (Yeş. 24:24–27); aynı şekilde Samuel de halka krallık hakkında bilgi verdiğinde bunları yazıya geçirmiştir (1Sa. 10:25).

İlginçtir ki, İbranice Kutsal Yazılar'la aynı döneme ya da daha öncesine tarihlenen Kadim Yakın Doğu kaynakları, Eski Antlaşma'da yazılı söze verilen

14 Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, s. 131. Değerlendirmesini Sümer ve Mısır'dan somut kanıtlarla destekler.

öncelikle dikkat çekici bir paralellik göstermektedir. Örneğin, hem Lipit-Iştar Yasaları hem de Hammurabi Kanunları, tıpkı Suppiluliumas ile Kurtiwaza arasındaki Hitit antlaşması gibi, herhangi bir sözü değiştirmeye kalkışacak olanı lanetlemekle tehdit etmektedir.[15] Biçim eleştirisi, Kutsal Kitap'ı hem Kutsal Yazılar'ın açık ifadeleriyle hem de çevre ulusların belgelenmiş edebi uygulamalarıyla çelişen ve hiçbir kanıtla desteklenmeyen bir uygulamayla suçlamaktadır.[16]

Beşinci çözümleme noktası, bağımsız bir disiplin hâline gelen redaksiyon tarihidir ve bu da redaksiyon eleştirisine dönüşmüştür. Redaksiyon eleştirisi biçim eleştirisinden doğmuş olsa da Kutsal Yazılar'ın kökenine dair bağımsız bir teori olarak değerlendirilebilir. Redaksiyon eleştirisi, belgelerin yazıldıktan sonraki gelişimini ya da düzenlemelerini, nihai biçimlerini alana kadar geçen süreci inceler. Bu yaklaşım hem kaynak eleştirisinin hem de biçim eleştirisinin sonuçlarını temel alır ve tüm parçalı bölümler ile edebi sürecin kendisi arasındaki bağlantıyı ele alır. Varsayım şudur: Kutsal Yazılar uzun bir düzenleme sürecinin ürünüdür. Eleştirmen, tüm ayrı birimlerin nasıl açıklamalar, yorumlayıcı eklemeler ve yeniden düzenlemeler aracılığıyla şekillendirildiğini ve yeniden şekillendirildiğini araştırır.[17] Bütün bağımsız kaynaklar, redaktör(ler)in tasarısına göre oluşturulmuş ve bu çalışma tutarlı bir bütün meydana getirmeyi amaçlamıştır. Eleştirmen, yapılan tüm düzenlemeleri ortaya çıkarmaya ve metnin nihai biçimini, düzenleme öncesi hâline indirgemeye çalışır.

---

15 James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), s. 161, 178–179, 205.

16 R. K. Harrison, Eski Yakın Doğu'ya ait kanıtlar temelinde şu net sonuca varır: "Eski Antlaşma belgelerinin çoğu—hatta belki de tamamı—için yazılı forma ulaşmadan önce uzun bir sözlü aktarım sürecinin gerekli olduğunu varsaymak, artık zorunlu değildir; oysa bu varsayım, liberal çevrelerde yaygındır. Modern araştırmacılar, Eski Yakın Doğu'daki sözlü aktarımın amacı ve işlevini büyük ölçüde yanlış anlamıştır. Musa dönemine ait sağlam gelenek ve İbraniler dışındaki diğer eski halklar arasında da önemli olayların genellikle gerçekleştikten kısa bir süre sonra yazılı hâle getirildiği bilinmektedir. … Dolayısıyla, birçok modern akademisyenin yaptığı gibi, anlatıların yazılı hâle gelmeden önce zorunlu olarak sözlü biçimde var olduğunu ve bunun normal süreç olduğunu varsaymak tümüyle hatalıdır." *Introduction to the Old Testament*, s. 209.

17 Bu tür redaksiyon örnekleri için bkz. John Barton, "Redaction Criticism (OT)," *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), cilt 5, s. 644–647. İlham almış redaktörler teorisi de dahil olmak üzere redaksiyon eleştirisine yönelik faydalı bir muhafazakâr eleştiri için bkz. Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 2000), s. 635–638.

Kutsal Kitap'ın Sözleri

Kutsal Yazıların kendi içsel tanıklığı, onların esinlenmiş olduğu ve dolayısıyla Tanrı'nın sözü olduğudur. Bu esinleme, geçmişte yaşamış kutsal kişilerin, Kutsal Ruh'un doğaüstü yönlendirmesiyle yazdığı her bir kelimeye kadar uzanır. Esinleme olağanüstü, doğaüstü ve artık sona ermiş bir ilahi müdahale iken; esinlenmiş kelimelerin korunması, ilahi takdir süreciyle gerçekleşir. Westminster İnanç Açıklaması (WİA), bu tarihsel ortodoksi anlayışını şu ifadeyle özlü biçimde dile getirir: "Eski Antlaşma İbranice, Yeni Antlaşma ise Grekçe olarak doğrudan Tanrı'nın esiniyle kaleme alınmıştır ve Tanrı'nın özel ilgisi ile takdiri sayesinde tüm çağlar boyunca saf kalmıştır" (1.8). Bu bağlamda, korunma esinlemenin zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Ancak bu durum, Tanrı'nın esinlenmiş sözlerini nasıl ve nerede koruduğu ya da basitçe ifade etmek gerekirse, elimizdeki metnin gerçekten Kutsal Kitap olup olmadığını nasıl bildiğimiz sorusunu beraberinde getirir.

Tanrı, insan yazarları yazmaları için esinledi ve onların kaleme aldığı metin Tanrı'nın sözü oldu. Bu esinleme süreci, yalnızca özgün metinlere—yani insan yazarlar tarafından fiziksel olarak yazılmış ilk belgelere—özgü bir şekilde gerçekleşti. Bu süreç, esinlenmiş ve yetkili bir metin ortaya çıkardığı için, bu sözü yayma gerekliliği ve arzusu metinlerin çoğaltılmasını beraberinde getirdi. Esinleme, yazılanın hatasız olmasını garanti eden ilahi bir faaliyetken; çoğaltma işlemi insani bir faaliyetti ve bu nedenle hata yapılmasına açıktı.

Özgün olarak esinlenmiş metni tespit etmek, tüm açıklayıcı sürecin kritik bir aşamasıdır. Kutsal Yazıların her bir kelimesi ilahi kökene sahip olduğundan, bu kelimelerin ne olduğunu bilmek son derece önemlidir. Tanrı'nın ilahi takdiriyle hem Eski hem de Yeni Antlaşma metinlerine tanıklık eden çok sayıda mevcut belge bulunmaktadır. Eski Antlaşma açısından bu tanıklar hem Mesih

öncesi hem de Mesih sonrası dönemlere ait gerçek İbranice el yazmalarını içerir. Buna ek olarak, mevcut İbranice el yazmalarından daha eskiye tarihlenen Eski Antlaşma çevirileri de metnin durumuna tanıklık eder. Tanıkların çokluğu, karşılaştırmayı mümkün kılar; bu karşılaştırmalar ise okunuş farklılıklarını ortaya çıkarır. Bu noktada asıl mesele, hangi varyantın özgün olarak esinlenmiş kelimeyi koruduğunu belirleyebilmektir. "Aşağı eleştiri" olarak da bilinen metin eleştirisi, bu varyantları değerlendirerek özgün okunuşu tespit etmeyi amaçlayan bir disiplindir. Metin eleştirisi ortodoks inancın düşmanı değildir; aksine, Kutsal Kitap'ın sözcük düzeyinde (kelimesi kelimesine) esinlendiğine inananlar için memnuniyetle benimsenmesi gereken bir alandır.

Tanıklar arasındaki varyantlar göz ardı edilebilir; ancak inkâr edilemez. İman, kanıttan korkmaz; metin eleştirisi ise bu kanıtı değerlendiren Kutsal Kitap'a giriş çalışmalarının bir dalıdır. Metin eleştirisinin temelinde, tüm kopyaların kıyaslandığı nihai ölçüt olan özgün bir metnin varlığı gerçeği yatar. Kutsal Yazıların özgün belgeleri artık mevcut olmasa ve binlerce yıldır görülmemiş olsa da, mevcut çok sayıdaki kopya arasındaki büyük ölçüdeki benzerlik, hepsinin ortak bir kaynağa dayandığını doğrular. Bu durumu açıklamak için sıklıkla başvurulan benzetme, Paris yakınlarındaki Uluslararası Ağırlıklar ve Ölçüler Bürosu'nda bulunan ve bir metrelik uzunluğun standart ölçüsünü temsil eden platin çubuğa ilişkindir. Bu standart metre, metre ölçümünü gerçekleştiren her cihazın doğruluğunu onaylamak için temel alınır. Her ne kadar bu çubuğu çok az insan görmüş olsa ve pek çok kişi onun varlığından habersiz olsa da, ölçüm sistemlerinin birliğini sağlayan kaynak odur. Benzer şekilde, Kutsal Yazıların çok sayıda kopyasının karşılaştırılması, gözle görülmeyen ama bu kopyaların temelini oluşturan özgün metne—yani özgün nüshalara—işaret eder. Metin eleştirisi, işte bu resmî standart metni görünür kılmanın yoludur.

Metin eleştirisi, metinsel geleneklerdeki varyantları tanır ve hangilerinin özgün okunuşu en yüksek olasılıkla koruduğunu değerlendirir. Metin eleştirmenleri hangi okunuşun tercih edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşlere sahip olabilir; ancak bu tür görüş ayrılıkları, özgün metnin korunmuş olduğu gerçeğini geçersiz kılmaz. Mevcut metinsel kanıt veri tabanı, Tanrı'nın metnin tarihsel süreçteki gözetimini güvenle kabul etmek için yeterlidir. İmanın bir inancı olarak, göklerde sonsuza dek sabit olan Tanrı'nın sözünün (Mez. 119:89) yeryüzünde de korunmuş olduğu kabul edilir. Bu inanç, metne tanıklık eden çeşitli kaynaklar arasındaki yüksek düzeydeki tutarlılıkla daha da güçlenir. Dahası, tüm kanıtlar bir arada değerlendirildiğinde hiçbir temel öğretisin tehlikeye girmemiş olması da bu güveni pekiştirir.

Bu kelimeleri tespit etmek, elimizde bulunan kopyalardan geriye doğru giderek, özgün olarak esinlenmiş kelimeleri belirlemeyi içerir—özgün nüshaların fiziksel belgeleri elimizde olmasa bile. Ancak mevcut kopyalara doğrudan erişim, öğrencilerin ve araştırmacıların büyük çoğunluğu için mümkün olmadığından, İbranice Kutsal Kitap'ın standart eleştirel baskılarında yer alan metin aygıtına (örneğin *Biblia Hebraica Stuttgartensia* veya *Biblia Hebraica Quinta*) başvurmak zorunludur. Bu metin aygıtı, mevcut varyantları belgeler. Aygıtı okumayı öğrenmek, genellikle İbranice derslerinin müfredatının bir parçası olarak öğretilir. Tercih edilen okunuşu belirlemek—yani ihtilaflı kelime ya da kelime grubunu tespit etmek—varyant okunuşu ortaya çıkarmış olabilecek farklı durumları tanıyabilmeye ve metne tanıklık eden özel kaynakların genel güvenilirliğini değerlendirebilmeye bağlıdır.

Aktarım Hataları

Kopyalarda ortaya çıkan muhtemel hatalara pek çok etken sebep olabilir ve özgün nüshalardan ne kadar uzaklaşılırsa, önceki kopyalardan taşınan hataların devam etme ihtimali o kadar artar. Kopyalama süreci oldukça zahmetli bir iştir; yorgunluk, doğal sınırlılıklar, kâtiplerin yanlış anlamaları ya da okunaksız örnek metinler, kopyalar arasında varyantların ortaya çıkmasına katkıda bulunan başlıca etkenlerdir. Kâtip, elindeki örnek metne bakarak ya da bir dikteyi dinleyerek kopyalama yapıyorsa, buna bağlı olarak görsel ya da işitsel kaynaklı hatalar meydana gelebilir. Hataların büyük bir kısmı istem dışıydı;[1] ancak bazıları, çeşitli gerekçelerle metni bilinçli olarak değiştirme çabalarına[2] dayandırılabilir. Metin eleştirmenleri, aktarım sürecinde ortaya çıkma eğilimi taşıyan hata türlerini sınıflandırmıştır. Bu hataların bazıları hem İbranice hem de Grekçe kopyalarda ortak olarak görülürken, bazıları yalnızca İbranice metinlere özgüdür. Aşağıda yaygın şekilde tanınan hata türlerinden bazıları yer almaktadır.

---

1 Eski Antlaşma metni alanında önde gelen otoritelerden Emanuel Tov, yaygın biçimde kabul gören istem dışı yazım hatalarını dört ana kategoriye ayırır: eksiltmeler, eklemeler, değişiklikler ve sıralama farklılıkları. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2. gözden geçirilmiş baskı (Minneapolis: Fortress Press, 2001), s. 236. Tov'un 236–258. sayfalar arasında ele aldığı bu hata türlerine dair çok sayıda örnek, özellikle öğretici niteliktedir. Diğer örnekler için bkz. Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 3. baskı (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), s. 172–175.

2 Örnekler için bkz. Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, s. 176–182; ve Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 258–284.

İstem Dışı Hatalar

- Haplografi: İki kez yazılması gereken bir ifadenin yalnızca bir kez yazılması.
- Homeoteleuton: Sona benzer ya da aynı olan iki kelime arasında kalan bölümün atlanması.
- Homeoarkton: Başlangıcı benzer ya da aynı olan iki kelime arasında kalan kısmın atlanması.
- Ditografi: Bir kez yazılması gereken bir ifadenin iki kez yazılması.
- Fizyon: Tek bir kelimenin yanlışlıkla iki ayrı kelimeye bölünmesi.
- Füzyon: İki kelimenin ya da kelime parçalarının yanlışlıkla tek bir kelime olarak birleştirilmesi.
- Homofoni: Aynı sesle telaffuz edilen farklı kelimelerin karıştırılması ya da birbirinin yerine yazılması.
- Metatez: Harf ya da kelimelerin yerlerinin yanlışlıkla değiştirilmesi.
- Benzer harflerin yanlış okunması: Harf şekillerinin (grafem)[3] veya seslerinin (fonem)[4] birbirine karıştırılması.

Kasıtlı Hatalar

- Dil bilgisel / dilsel değişiklikler: Kâtiplerin söz dizimini ya da biçimleri güncelleme eğiliminde olması.
- Harmanlama: Paralel pasajlarda görülen tutarsızlıkları çözme amacıyla yapılan müdahaleler.
- Birleştirme (Konflasyon): Varyant okunuşlardan birini seçmek yerine, kâtiplerin bu okunuşları bir araya getirerek tek bir metne dönüştürmesi.
- Örtük değişiklikler (Öfemizm): Rahatsız edici ya da uygunsuz görülebilecek ifadelerin metinden çıkarılması ya da yumuşatılması.
- Teolojik değişiklikler: Öğretiye dair ifadeleri netleştirmek veya daha da güçlendirmek amacıyla yapılan müdahaleler.
- Kenardaki açıklamaların metne dâhil edilmesi: Kâtiplerin, metin kenarına düşülmüş yorumları ya da açıklamaları asıl metnin bir parçasıymış gibi dâhil etmesi.

---

3 Hangi harf şekillerinin (grafemlerin) karıştırılmaya açık olduğu, el yazmasının Eski/Paleo-İbrani alfabesini mi yoksa Aramî kare yazısını mı kullandığına bağlıydı. Paleo yazısında *alef* harfi *tav*'a, *yod* harfi *tsade*'ye, *nun* harfi ise *pe*'ye benzerdi. Buna karşılık Aramî yazısında *bet* harfi *kaf*'a, *dalet reş*'e, *he het*'e, *vav yod*'a, *ayin tsade*'ye, *yod/vav he*'ye, *vav/yod* da *mem*'e benzerdi. Alfabelerin karşılaştırması için bkz. Gesenius' *Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, 2. baskı (Oxford: Clarendon Press, 1910) içinde yer alan katlanabilir "Table of Semitic Alphabets"; veya Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, s. 303'teki "A Chart of the Old Hebrew Alphabet".

4 Benzer seslerden kaynaklanabilecek olası hatalar, boğaz harfleri olan *alef* ile *ayin*, dudak harfleri *bet* ile *pe*, gırtlak harfleri *kaf* ile *kof*, ve tıslayıcı harfler olan *zayin*, *samek*, *sin* ve *şin* arasında ortaya çıkabilir.

Kanıt Veritabanı

Eski Antlaşma metninin aktarım tarihine tanıklık eden üç temel kanıt grubu vardır: İbranice el yazmaları, Samiriye Pentatuku ve çeviriler (özellikle Septuaginta).

İbranice El Yazmaları

İbranice metnin aktarım sürecini geriye doğru izlemek, basılı İbranice Kutsal Kitap edisyonlarıyla başlar. Günümüzde standart metin, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) olup, bu metin daha önceki *Biblia Hebraica Kittel* (BHK) edisyonunun yerini almıştır ve büyük olasılıkla gelecekte *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) ile değiştirilecektir. Bu edisyonlar arasındaki temel fark, varyantları listeleyen ve değerlendiren eleştirel aygıttadır. BHS, BHK'ya kıyasla önemli bir ilerleme kaydetmiştir; BHQ ise içerdiği veri ve yorumlarla BHS'yi de geride bırakacaktır. Ancak, bu edisyonların tümünde kullanılan Kutsal Kitap metni aynıdır: MS 1008 yılına tarihlenen en eski tam İbranice el yazması olan *Codex Leningradensis B 19A*.[5] Bu durum, bu tanıklık zincirinin aktarımı sürecinde gösterilen dikkat ve özeni ortaya koymaktadır. Buna karşılık, Grekçe Yeni Antlaşma'nın her baskısı eklektiktir; birden fazla el yazmasının karşılaştırılmasıyla oluşturulmuş ve editörlerin benimsediği metin eleştirisi yöntemine göre şekillendirilmiş bir metin içerir. Ancak İbranice el yazmaları arasında öylesine yüksek bir tutarlılık vardır ki, farklılıkları eleştirel aygıtta göstermek çok daha verimli bir yaklaşımdır.

Bu dikkat çekici tutarlılık, MS 500–1000 yılları arasında faaliyet göstermiş Yahudi kâtipler olan Masoretler'in çalışmalarına atfedilir. Masoretik etkinliklerin iki ana merkezi vardı: biri Babil'de, diğeri ise Tiberya'da bulunuyordu. Zamanla Tiberya ekolü öne çıktı. Bu okul ile ilişkili iki önemli kâtip ailesi vardı: ben Aşer ve ben Naftali. Ancak ben Aşer geleneği baskın hale geldi ve günümüzde kullanılan Masoretik Metin'in büyük ölçüde bu aile tarafından şekillendirildiği kabul edilmektedir.

Masoretik etkiler. Masoretler modern edisyonlarda basılı hale gelen metnin son biçiminden sorumlu olsalar da kendilerinden önceki metinsel çalışmalara dayanmışlar ve onları korumuşlardır.

---

5 Diğer dikkat çekici el yazmaları arasında yalnızca Peygamberler bölümünü içeren *Codex Cairensis* (MS 895) ve *Petersburg Codex* (MS 916) yer alır. En önemli olanı ise MS 10. yüzyıla tarihlenen *Aleppo Codex*'tir. Bu el yazması bir dereceye kadar gizemle çevrilidir; çünkü kısmen yangın sonucu tahrip olmuştur. Buna rağmen, İbrani Üniversitesi Kutsal Kitap Projesi, Aleppo Codex'i temel alarak İbranice Kutsal Kitap'ın bir edisyonu üzerinde çalışmaktadır.



4Q7 (Yaratılış 1'in bir bölümü)

Kâtiplik geleneği, MÖ 5. yüzyılda sürgün sonrası dönemde yaşamış Ezra'ya kadar uzanır. Ezra, Kutsal Kitap'ta "Musa'ya verdiği yasayı iyi bilen bir bilgindi" şeklinde tanımlanır (Ezra 7:6). Metni koruyan ve yorumlayan bu metin bilginleri ve muhafızlar loncası, MS 3. yüzyılın başlarına kadar faaliyet göstermiş olup *soferim* olarak bilinirdi. Metnin aktarımı bağlamında, onların en önemli katkısı, yaklaşık MS 100—geleneksel olarak Rabbi Akiba önderliğinde—sessiz harflerden oluşan metni standartlaştırmalarıydı. Bu bilginler, metnin daha sonraki kopyalarının örnek metne tamamen uygun olmasını sağlamak amacıyla çeşitli yöntemler de geliştirmişlerdi. Bir kitabın ayetlerini, kelimelerini ve hatta harflerini sayarlar ve kopyacı, yaptığı kopyayı bu sayılarla karşılaştırarak doğruluğunu kontrol ederdi. Eğer sayılar tutmazsa, yeni yazmanın geçerliliği sorgulanırdı. Masoretler, bu istatistiksel kontrolleri her kitabın sonunda "*Masorah finalis*"

olarak bilinen bölümde muhafaza ettiler.[6] Örneğin, *Yaratılış* kitabının *Masora*'sı, bu kitabın toplam 1.534 ayetten oluştuğunu belirtir.

Metnin doğrudan aktarımıyla ilgili olmamakla birlikte, Masoretler'in çalışmalarını kuşkusuz etkilemiş bazı Masoret öncesi gelenekler de vardır. *Midraş* (MÖ 100 – MS 300), Eski Antlaşma üzerine yazılmış ve iki bölümden oluşan bir yorum külliyatıdır. *Halaka*, özellikle Musa'nın kitapları olan *Torah* üzerine yapılan açıklamalardan oluşurken; *Hagada*, tüm Eski Antlaşma üzerine yorumlar içerir. Midraş'ın metin eleştirisi açısından değeri, yalnızca farklı metinlerin alıntılandığı durumlarda ortaya çıkar. *Talmud* (MS 100–500) da iki bölümden oluşur: *Mišna* (yaklaşık MS 200), geleneksel sözlü yasalara ilişkin yorumlar sunar; *Gemara* (MS 200–500) ise Mişna'yı yorumlar. *Tosefta* (MS 100–500), "eklemeler" anlamına gelir ve esasen Mişna'nın bir tür tamamlayıcısı niteliğindedir.

Masoretik eylem. Tartışmasız biçimde, Masoretler'in en önemli katkısı, sessiz harflerden oluşan metne ünlü işaretlerinin eklenmesi olmuştur. İbranice, yalnızca sessiz harfleri gösteren grafemlerden oluşan alfabetik bir dildir. Bu durum, ünlü seslerin dilin yapısında yer almadığı anlamına gelmez; yalnızca, yazı sisteminde bu seslerin doğrudan gösterilmediğini ifade eder. Sürgün ve sürgün sonrası dönemlerde, Aramice Filistin'de günlük dil olarak İbranice'nin yerini aldı. Bunun sonucunda, İbranice, İbraniler arasında bile ölü bir dil hâline geldi; ancak ibadet eden toplulukların litürjisinde hayati önemini korudu. Masoretlerden önce bile, bazı harfler uzun ünlülerin varlığını göstermek için kullanılıyordu.[7] Bunlar, *matres lectionis* olarak bilinen ve okuma harfleri işlevi gören *alef*, *he*, *vav* ve *yod* harfleridir. Masoretik etkinlik merkezleri, her bir ünlü sesi göstermek amacıyla farklı noktalama sistemleri (noktalar ve çizgiler) geliştirdi. Babil sistemi daha çok harflerin üstüne, Tiberya sistemi ise esas olarak harflerin altına işaretler koyuyordu. Sonuçta, *ben Aşer* ailesiyle özdeşleşen Tiberya sistemi üstünlük kazandı. Burada özellikle vurgulanması gereken husus, Masoretler'in telaffuzu icat etmedikleri, aksine klasik telaffuzu koruma amacı taşıyan bir sistem geliştirdikleridir.[8]

---

6 Masora'nın iki başka kategorisi daha vardır. *Masora parva*, sayfa kenar boşluklarında yer alır ve belirli bir kelimenin ya da kelime formunun Eski Antlaşma'da kaç kez geçtiğine dair kısa notlar içerir. *Masora magna* ise sayfanın üst ve alt kenarlarında bulunur; çeşitli notlara ek olarak, *Masora parva*'yı tamamlayacak şekilde bu kelime formlarının geçtiği özel referansları belirtir.

7 Örneğin, ünlü harflerin bu şekilde kullanımı, Masoretlerden yüzlerce yıl önce yazılmış olan Kumran Parşömenleri'nde yaygın bir özelliktir.

8 Würthwein, vokalizasyonun "sözlü litürjik geleneğe dayandığını" kabul eder… "Bu litürjik geleneğin ne kadar eskiye gittiği ve aktarım sürecinde ne gibi değişikliklere uğradığı ise bilimsel tartışma konusudur." (*The Text of the Old Testament*, s. 27–28). James Barr ise daha doğrudan bir açıklama yapar: "İbranice Kutsal Kitap'ın vokalizasyonu, vokalizasyonu işaretleyen yazılı

Bu durum, metin eleştirisi açısından önemli sonuçlar doğurur. Eğer Masoretler seslendirmeyi icat etmiş olsalardı, geliştirdikleri sistem yalnızca öneri düzeyinde kalır ve yetkisi oldukça sınırlı olurdu. Ancak onlar geleneksel telaffuzu muhafaza eden kişiler olarak görülürse, metnin güvenilirliği çok daha sağlam bir temele dayanır ve otoritesi keyfi biçimde göz ardı edilemez. Nitekim, bazı durumlarda alternatif bir seslendirmenin tercih edilmesi gerekebilir; ancak evanjelik muhafazakârların büyük çoğunluğu, Masoretik Metin'i yetkili kabul eder.

Masoretler sessiz harflerden oluşan metni sabit kabul etmekle birlikte, metni değiştirmeden onu değiştirebilecek yollar da geliştirmişlerdir. Bu yolların en yaygını *Kethib-Kere* okunuşlarıdır. Aramice edilgen ortaçlar olan bu terimler, sırasıyla "yazılmış olan" ve "okunacak olan" anlamına gelir. *Kethib-Kere* uygulamalarının çeşitli nedenleri olsa da bu metinsel değişiklikleri ifade etme yöntemi oldukça basitti. Sessiz harflerden oluşan metin standartlaştırılmıştı ve değiştirilmesine izin verilmediğinden, Masoretler sessiz harfleri metinde olduğu gibi bıraktılar; yani "ne yazıldıysa o kaldı." Ancak bu sessiz harflerin üzerine ekledikleri ünlü işaretleri, yazılı kelimeye değil, aslında okunması gereken başka bir kelimeye aitti. Okunacak olan kelimenin sessiz harfleri, ünlüleri metne gömülmüş bir şekilde, sayfa kenarına yazılırdı. Genellikle, *Kethib* kelimesinin üzerine küçük bir daire konur, bu da okuyucuyu kenardaki *Kere*'ye yönlendirirdi. Bu uygulamanın bir istisnası, *Kere perpetuum* (sürekli Kere) olarak bilinir; bu, daima başka şekilde okunması gereken kelimeleri ifade eder. Bu uygulamanın klasik örneği, Tanrı'nın dört harfli ismi olan *Tetragrammaton*'dur. Bu özel isim her zaman *Adonay* olarak okunmalıydı; ancak okunacak olan kelimenin sessiz harfleri kenar boşluğuna yazılmazdı. Bazı durumlarda ise metinde, Masoretler'in okunmasını istediği kelime hiç yer almazdı. Bu tür durumlarda Masoretler, metne yalnızca ünlü işaretleri yerleştirir; sessiz harfleri ise yazmadan, kenar boşluğuna okunacak olan kelimeyi eklerdi. Metne doğrudan müdahale etmeden—yani "yasanın harfine" sadık kalarak—kendi tercihleri doğrultusunda metinsel değişiklik yapmayı başarmışlardır.

---

işaretler icat edildiğinde icat edilmedi. Vokalizasyonun fiilen varlığı ile onun yazılı işaretlerle belirtilmesi arasında ayrım yapılmalıdır." Ayrıca şunu da ekler: "Masoretler, sesli harf işaretlerinden yoksun bir metinle işe başladılar ve buna vokal ve vurgu işaretleri eklediler; fakat bu, vokalizasyonu onların icat ettiği anlamına gelmez. Onların icat ettiği şey, zaten kullanımdaki vokalizasyonun işaretlenmesine yönelik giderek daha incelikli sistemlerdi." (*Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1968, s. 195–196). Bu değerlendirme, Masoretlerin orijinal olduğunu varsaydıkları bir telaffuz biçimini icat ettiklerini savunan Paul Kahle'ın görüşüyle çelişir (bkz. *Cairo Geniza*, Oxford: Blackwell, 1959, s. 171–179). Emanuel Tov ise bu konuda şu isabetli sonuca varır: "Kahle'ın görüşünün tartışmalı olduğu ve gözden geçirilmesi gerektiği artık açıktır." (*Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 48).

Masoretler, *Kethib-Kere* uygulamasına ek olarak, kendilerinden önceki dönemlere ait bazı metinsel notları da korumuşlardır. Metnin ifadesini etkileyen en önemli geleneklerden bazıları şunlardır: *Tiqqune soferim*, Masorah Magna'da tespit edilen ve kâtipler tarafından yapılmış on sekiz düzeltmeyi ifade eder (Yar. 18:22; Çöl. 11:15; 12:12; 1. Sa. 3:13; 2Sa. 16:12; 20:1; 1Kr. 12:16; 2Ta. 10:16; Eyü. 7:20; 32:3; Mez. 106:20; Yer. 2:11; Ağı. 3:20; Hez. 8:17; Hoş. 4:7; Hab. 1:12; Zek. 2:12; Mal. 1:13). Bu düzeltmelerin amacı, kâtiplerin sakıncalı bulduğu ifadeleri metinden çıkarmak ya da yumuşatmaktı; örneğin, 1. Samuel 3:13'te Eli'nin oğullarının Tanrı'ya lanet ettiği ifadesi, kendilerine lanet getirdikleri şeklinde değiştirilmiştir. *Puncta extraordinaria*, kâtiplerin bir harf ya da kelimenin üzerine nokta koyarak çıkarılması gerektiğini düşündükleri metinsel bir sorunu işaret ettiği on beş durumu ifade eder (Yar. 16:5; 18:9; 19:33; 33:4; 37:12; Çöl. 3:39; 9:10; 21:30; 29:15; Yasa'nın Tekrarı 29:28; 2Sa. 19:20; Mez. 27:13; Yşa. 44:9; Hez. 41:20; 46:22). Masoretler ayrıca dört kez askıya alınmış harfler kullanmışlardır: bir kez *nun*, üç kez *ayin* harfi. Hakimler 18:30'da yer alan askıya alınmış *nun*, Musa'nın adını Manasseh olarak değiştirerek, putperestliğe karışan soyundan birinin utancına karşı Musa'nın itibarını korur. Askıya alınmış *ayin*, Eyüp 38:13, 15 ile Mezmur 80:14'te yer alır ve görünüşe göre yalnızca kelimenin yazımını düzeltmeye yöneliktir. Beş yerde ise kâtipler *vav* bağlacını çıkarmıştır. Bu çıkarımların metne etkisi anlam bakımından büyük olmasa da bu uygulamalar *kâtiplerin eksiltmeleri* (*itture soferim*) olarak adlandırılır.[9]

Eski Antlaşma'nın aktarım tarihi açısından Masoretik Metin, resmî ve kabul edilmiş metin statüsüne sahiptir. Mevcut Masoretik el yazmaları, standartlaştırılmış sessiz harflerden oluşan metne tanıklık eden birincil kaynaklardır. Günümüze ulaşan az sayıdaki el yazması arasındaki yüksek düzeydeki tutarlılık, kopyalama sürecinde gösterilen titizlik ve hassasiyeti açıkça ortaya koyar. İronik biçimde, el yazmalarının sayıca az olması bile Kutsal Metinlere duyulan saygı ve özenin bir göstergesidir. Aşınmış el yazmalarının sinagoglarda *genizah* olarak bilinen özel bir bölmede geçici olarak muhafaza edilmesi ve ardından belirli aralıklarla toplanarak uygun bir törensel gömülme ile imha edilmesi gelenekseldi. Bu ritüel, Kutsal Yazılara verilen değeri vurgulamakla birlikte, aynı zamanda Masoretik Metinlerin neden az sayıda kaldığını da açıklar.[10] Her ne kadar Masoretik Metin, standartlaştırılmış metne dair güvenilir bir tanık olsa da

9 Tov'un "paratextüel unsurlar" olarak adlandırdığı öğelerin tümü doğrudan metnin sözel içeriğiyle ilgili değildir ve bu nedenle metin eleştirisiyle ilgili sorular açısından özel bir önem taşımazlar. Bu unsurların tam listesi ve örnekleri—hepsi Masoretik Metin'de korunmuştur—için bkz. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 49–67.

10 İşte bu nedenle Kahire'deki Ben Ezra Sinagogu'nda bulunan el yazmaları (Kahire Genizası olarak bilinir) son derece önemli keşifler arasında yer alır. Büyük bölümü parçalanmış hâlde olan yaklaşık dört yüz bin belge (hepsi Kutsal Kitap metni değildir) korunmuş ve bazıları,

bu metin resmî standarttan yüzyıllar sonra yazıya geçirilmiştir ve o resmî metnin kendisi de özgün, esinlenmiş belgelere kıyasla yüzyıllar sonrasına aittir. Metin eleştirisinin temel hedefi, bu özgün kaynağa mümkün olduğunca geri dönmektir.

Masoretik-öncesi kanıtlar. Masoretik Metin'den geriye doğru gidildiğinde, özgün kaynaklara kadar uzanan bir aktarım sürecinin ürünü olan ve varsayımsal olarak kabul edilen, ancak günümüze ulaşmamış standartlaştırılmış sessiz harf metni karşımıza çıkar. 20. yüzyılın ortalarına kadar, MS 100 civarındaki bu standart metin ile özgün nüshalar arasında oluşan boşluğu dolduracak başka bir İbranice metin tanıklığı bulunmuyordu. Bu boşluk, kısmen de olsa, Ölü Deniz Parşömenleri'nin keşfiyle doldurulmuştur.



Kumran Mağaraları

Bu parşömenler, Ölü Deniz'in kuzeybatısında yer alan Kumran Vadisi bölgesinden çıkan çeşitli el yazmalarını içeren bir koleksiyondur. İlk keşfin hikâyesi adeta efsaneleşmiştir: 1947 baharında, kaybolan bir keçiyi arayan birkaç Bedevi, bir mağaraya taş atar ve kırılma sesi duyar. Mağaraya girdiklerinde, biri İbranice bir Yeşaya kopyası olarak tanımlanan birkaç deri parşömen bulurlar. Bu keşif, büyük bir arkeolojik kazı heyecanını tetikler ve on bir mağarada binlerce el yazması parçası ortaya çıkarılır; bunlardan yaklaşık iki yüzü Kutsal Kitap metinlerine

nihayetinde Ben Asher sistemine yenik düşen rakip Babil vokalizasyon sistemine ait izler taşımaktadır; bu belgeler MS 9. yüzyıla kadar uzanmaktadır.

aittir.[11] Her ne kadar tüm metinler Kutsal Kitap'a ait olmasa da Ester hariç Eski Antlaşma'daki her kitaptan parçalar bulunmuştur. Kumran'a yaklaşık on bir mil uzaklıktaki Vadi Murabba'at ve Hirbet Mird bölgelerinde de başka el yazmaları keşfedilmiş; bunlar arasında, Grekçe Küçük Peygamberler kitabının önemli bir parşömeni de bulunmuştur. Bu metin, *Kaige redaksiyonu* olarak adlandırılmıştır.

Kumran parşömenlerinin metin üzerindeki en önemli katkısı, tarihlemelerinden kaynaklanır.[12] Kadim el yazmalarının biçimini inceleyen paleografi bilimine göre bu parşömenler MÖ 300 ile MS 50 yılları arasına tarihlendirilmekte olup, en eski Kutsal Kitap metinleri MÖ 3. yüzyılın ortalarına aittir (4QExod-Levf, 4Qpaleo-Deuts ve 4QSamb).[13] Dolayısıyla, Kumran parşömenleri, Masoretik Metin'e tanıklık eden mevcut belgelerden yaklaşık bin yıl daha eski bir İbranice metin formuna tanıklık etmektedir. Gerçekten de bu metinler, MS 2. yüzyılın başlarında sessiz harf metninin resmî olarak standartlaştırılmasından önceki metin durumunu belgelemektedir. En azından, Kumran yazmaları, Yahudi kâtiplerin İbranice metni büyük bir özenle kopyaladıklarını doğrulamaktadır; her ne kadar bu yazmaların çoğu, özellikle yazım ve biçimbilim açısından Masoretik Metin'den farklı özellikler taşısa da.[14] Ancak bu kâtiplik farklılıklarına ve

---

11 Belirli el yazmaları, bulunduğu mağaranın numarası, temsil ettikleri kitabın kısaltması ve eğer varsa keşif sırasını gösteren harfli bir üst simgeyle tanımlanır. Örneğin, *1QIsa* ve *1QIsb*, her iki Yeşaya parşömeninin de 1. mağaradan çıktığını ve *a*'nın *b*'den önce tanımlandığını gösterir. Toplamda yaklaşık iki yüz Kutsal Kitap el yazması keşfedilmiştir. Bu el yazmalarının listesi için bkz. Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, s. 63. Gleason Archer da bazı önemli el yazmalarını metinsel durumlarına dair kısa özetlerle birlikte *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 37–39'da listeler. Ayrıca bkz. Joseph A. Fitzmyer, *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

12 Daha sınırlı ölçüde olmakla birlikte, Kumran materyalleri Kutsal Kitap kanonu ile ilgili meselelerle de ilişkilidir. Kumran el yazmaları arasında kanonik, apokrif ve hatta sahte yazılar (*pseudepigrapha*) da yer almaktadır. Ancak bu durum, Kumran topluluğunun kanonik olmayan el yazmalarını kanonik olarak gördüğü anlamına gelmez; tıpkı Ester kitabının bulunmamasının, onun kanonikliğini reddettikleri anlamına gelmediği gibi. Ester'in yokluğu yalnızca, bu kitabın hiçbir el yazmasının bulunmamış olduğunu gösterir. Bu bağlamda bazı eleştirel yaklaşımlar da geçersiz kılınır. Örneğin, eleştirmenler *Daniel* kitabının yazımını MÖ 2. yüzyılın ortalarına tarihlendirme eğilimindeyken, Kumran belgeleri arasında bu döneme ait birden fazla *Daniel* nüshası mevcuttur. Ayrıca, *Yeşaya* kitabının iki ya da üç ayrı kaynaktan oluştuğunu savunan eleştirel bölümlendirmeye karşın, MÖ 175–150 yıllarına tarihlenen eksiksiz *Yeşaya* parşömeni (1QIsa), onun tek bir bütün olarak kabul edildiğini açıkça göstermektedir.

13 Daha kapsamlı bir erken dönem el yazmaları listesi için bkz. Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, s. 60.

14 Örneğin, Kumran el yazmaları ünlü harflerin tam yazımını ve son harf formlarının kullanılmamasını benimsemiştir. Diğer özellikler ve örnekler için bkz. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 107–114.

Masoretik ya da Masoretik-öncesi geleneğe gösterdikleri dikkat çekici benzerliklere rağmen, parşömenler aynı zamanda *Samiriye-öncesi* ve *Septuaginta-öncesi* metinlerinin varlığını doğrulayan farklı metin geleneklerinin de var olduğunu ortaya koymaktadır. Emmanuel Tov, bunun da ötesine geçerek, *bağımsız* ya da *eşleşmemiş* metinler olarak adlandırdığı, daha çok bağımsız gelenekleri temsil eden metinlerin varlığını ileri sürer.[15] Archer, Kumran'dan elde edilen kanıtların dört yönlü bir metin yapısına işaret ettiğini kabul etmekle birlikte şu sonuca varır: "Bu Masoretik olmayan el yazması ailelerinin varlığı, Masoretik-öncesi metnin en saf metin geleneğini temsil etmediği anlamına gelmemelidir. Kumran mağaralarından elde edilen yeni bulgular, elimizdeki standart İbranice Kutsal Kitap metninin esas güvenilirliğini ve otoritesini hiçbir şekilde tehdit etmemektedir".[16]

Kumran parşömenlerinin önemi küçümsenemez. Eğer metinsel geleneklerin farklı varyantları Kumran'daki el yazmaları koleksiyonunda yer alıyorsa, bu geleneklerin başka yerlerde de mevcut olduğu varsayımı mantıklıdır ve özgün olarak esinlenmiş kaynak metnin okunuşuna ulaşma çabasında mutlaka dikkate alınmalıdır. Bu varyantlar değerlendirilebilir; ancak göz ardı edilemez.[17]

Samiriye Pentatuku

Samiriye Pentatuku (SP), metinsel kanıtların ikinci zincirini temsil eder. Akademik çevrelerdeki genel kanaate göre bu metin, Haşmonaylar dönemine, yani MÖ 2. yüzyılın ortalarına tarihlenir; dolayısıyla İbranice metne dair Masoretik-öncesi bir tanıklıktır. Bu tarihlendirme hem bazı Haşmonay sikkelerinde kullanılan yazı türüne[18] hem de ayırt edici bazı okunuşların Kumran'daki el yazmaları arasında bulunmasına dayandırılır. Kullanılan yazı Paleo-İbranice-

15 İlginç bir şekilde, Tov, Kumran'da bulunan Kutsal Kitap metinlerinin %35'inin Masoretik gelenekle, %5'inin Samiriyeli gelenekle (yalnızca Pentatuk ile sınırlı), %5'inin ise Septuaginta geleneğiyle uyumlu olduğunu belirtir. Ayrıca, uyumsuz metinlerin "diğer metinlerden bilinen okumaları içermediğini ve bu nedenle belirli bir metin ya da gruba özel olarak yakın olmadıklarını" vurgular (*Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 115–116). Würthwein de bu dört gelenekle uyumu kabul eder ancak Masoretik gelenekle uyum oranını %50'ye çıkarır ve bağımsız okumaların oranını %40'a düşürür (*The Text of the Old Testament*, s. 73).

16 Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, s. 40.

17 Laird Harris, Kumran ışığında varyantların değerlendirilmesine ilişkin şu dikkate değer gözlemi yapar: "Artık açıkça görülmektedir ki hangi varyant seçilirse seçilsin—hatta mevcut okumaların en kötüsü bile olsa—elde edilen sonuç tatmin edici olmaktan uzak değildir. En kötü metin, en iyi metinden çok da uzak değildir." "The Dead Sea Scrolls and the Old Testament Text," *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne (Waco, Tex.: Word Books, 1970), s. 210.

18 William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2. baskı (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1957), s. 346.

ye benzemekte olup, kare veya Aramice yazıya karşı geleneksel bir otantiklik izlenimi yaratmak amacıyla tercih edilmiş olmalıdır.[19] Bu durumun kendisi bile Samiriye Pentatuku'nun metin eleştirisi açısından en büyük sınırlamasına işaret eder: bu metin mezhepçi bir metindir. Yahudiler ile Samiriyeliler arasındaki bölünme, Asurlular'ın Samiriye'yi MÖ 722'de yıkmasının ardından kuzey İsrail'i putperest halklarla yeniden iskân etmesine kadar uzanır (2Kr. 17). İsa'nın Samiriyeli kadınla doğru tapınma yeri üzerine yaptığı konuşma (Yu. 4), Yahudiler ile Samiriyeliler arasındaki bölünmenin başlıca tartışma konularından birine odaklanır. Mezhepçi varyantların çoğu, meşru tapınma merkezi olarak Kudüs yerine Gerizim Dağı'nın konulmasıyla ilgilidir.

Mezhepçi yönelimleri—ki bunlar kolaylıkla ayırt edilebilir—bir kenara bırakıldığında, Samiriye Pentatuku metnin durumu hakkında meşru bir tanıklık sunar ve mezhepsel özellikleri dışarda bırakan bir Samiriye-öncesi metnin varlığını dikkate almayı gerektirir.[20] Bruce Waltke, Samiriye Pentatuku'nun değeri hakkında iki önemli tespitte bulunur: "(1) Masoretik Metin'in (MT) görece saflığını ortaya koyar; (2) Septuaginta (LXX) ile birlikte kullanıldığında, eleştirmenin özgün metni yeniden inşa etme çabasında sınırlı da olsa faydalı bir araç olabilir."[21] Samiriye Pentatuku ile Masoretik Metin arasında altı bin civarında fark olduğu, bu farkların yaklaşık üçte birinde ise Samiriye Pentatuku'nun Septuaginta ile aynı çizgide olduğu tahmin edilmektedir.[22] Ancak metinsel varyantlar söz konusu olduğunda sayılar yanıltıcı olabilir, zira bu farkların çoğu, pasajın anlamını etkilemeyen yazı farklarından ibarettir. Sonuç olarak, Samiriye Pentatuku'nun değeri sınırlıdır; çünkü yalnızca Pentatuk ile sınırlıdır ve mezhepçi anlayışları yansıtır. Bununla birlikte, kendi bağlamı içinde, Filistin'e özgü bir metin geleneğini temsil eder ve metnin aktarımına dair genel analizde mutlaka hesaba katılması gereken bir unsurdur. O da mevcut kanıtların bir parçasıdır.

---

19 Bkz. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 82; ve Würthwein, *The Text of the Old Testament*, s. 79.

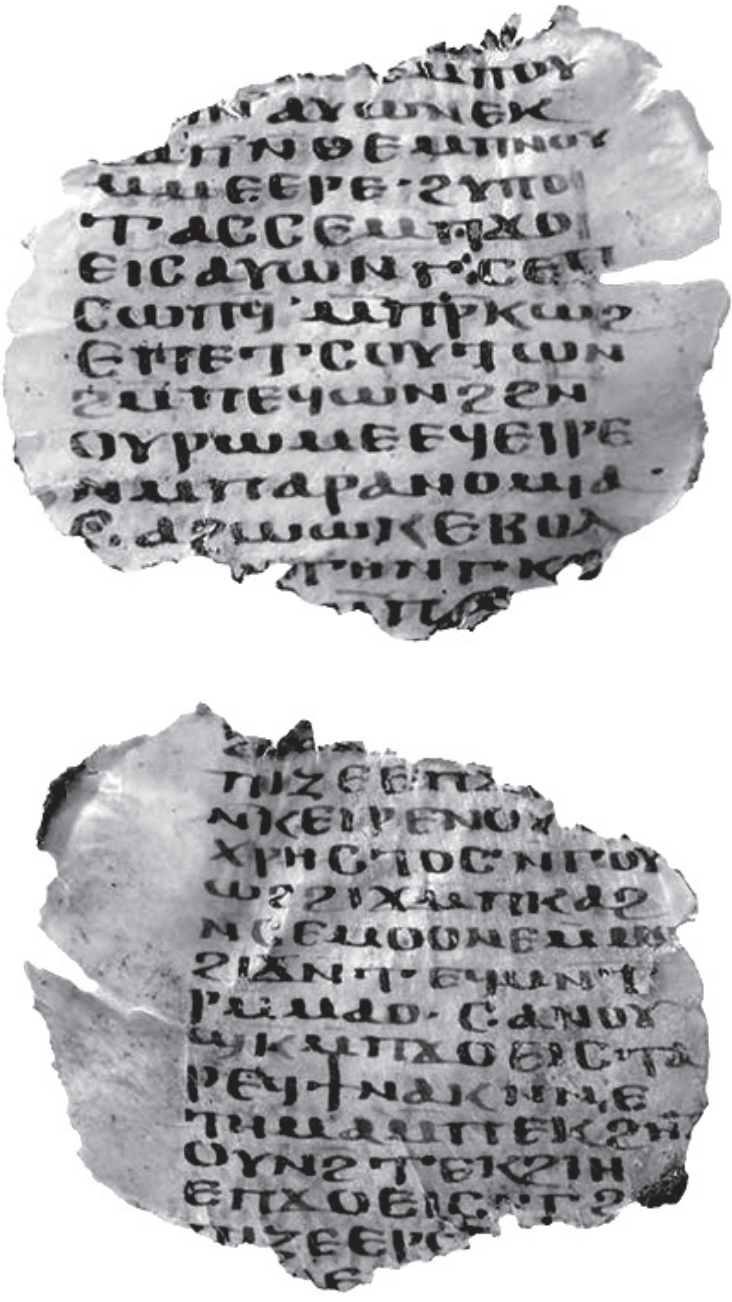
20 Tov, Kumran'da bulunan bazı parşömen parçalarının *Samiriye Pentatuku* (SP) okumalarına "son derece yakın" olduğunu belirtir. "Bu metinler artık, içlerinden birinin Samiriyelilere özgü özel metni oluşturacak şekilde uyarlanmış olduğu varsayımıyla, Samiriye-öncesi metinler olarak adlandırılmaktadır… Bu sözde Samiriye-öncesi metinleri aslında Samiriye belgeleri değildir; çünkü Samiriyelilere özgü karakteristik okumaları içermezler." *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 97.

21 Bruce Waltke, "The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament," New Perspectives on the Old Testament, s. 212. Bu makalede Waltke, metnin sekiz özelliğini tanımlar ve bu özellikleri Masoretik Metin'den alınan gerçek varyantlarla örneklendirerek açıklar.

22 Würthwein, *The Text of the Old Testament*, s. 82. Varyantları üç ana kategori altında özetler: uyumlaştırma (harmonizasyon), basitleştirme ve içerik değişiklikleri (s. 82–83).

Versiyonlar: Septuaginta

Eski Antlaşma metninin aktarım tarihini izlemeye yönelik üçüncü kanıt zinciri çevirilerdir. Çeviriler metnin doğrudan kendisi değil, çeviriler olduğundan dolaylı yoldan bir kanıt sunarlar; buna rağmen önemlidir.



Grekçe Küçük Peygamberler Parşömeni

Metin eleştirisi açısından en önemli çeviri, eski Grekçe tercüme olan *Septuaginta* (LXX)'dır; çünkü LXX'ye ait mevcut el yazmaları, Masoretlerin çalışmalarından daha eskiye tarihlenmektedir ve böylece Masoretlerin kullandığı metnin standartlaştırılmasından önceki bir metin geleneğine tanıklık eder.[23] LXX, MÖ 3. yüzyılda ortaya çıkmış ve muhtemelen MÖ 2. yüzyıl içinde tamamlanmıştır.[24]

Metin eleştirisinde esas mesele, Septuaginta'nın (ya da herhangi bir çevirinin) nasıl kullanılacağıdır. LXX'nin İbranice metne tanıklık etme konusundaki güvenilirliği, onun *Vorlage*'sinin—yani çevirinin yapıldığı varsayılan ancak günümüze ulaşmamış İbranice metnin—ne ölçüde yeniden inşa edilebildiğine bağlıdır. *Geriye dönük çeviri*, bu varsayımsal metni yeniden oluşturmak amacıyla Grekçe'yi tekrar İbraniceye çevirmeyi içeren süreçtir. Bu işlem oldukça öznel olup, kesinlik taşıyan bir kaynak metin üretmesi mümkün değildir. LXX ile Masoretik Metin arasındaki farkları ya da varyantları belirlemek nispeten kolaydır; ancak bu farklılıkların gerçek bir metinsel farkı mı (gerçek varyant) yoksa yalnızca çeviriye özgü bir özelliği mi (sözde varyant) yansıttığını tespit etmek çok daha zordur. Masoretik Metin ile LXX'nin varsayılan Vorlage'ı karşılaştırılırken, gerçek varyant ile sözde varyant arasındaki farkı ayırt edebilmek son derece önemlidir; ancak bu konunun ayrıntılı değerlendirilmesi bu özetin kapsamı dışındadır. Doktora tezimin amacı, bu ayrımı yapmaya yönelik bir yöntem geliştirmekti. Sonuç olarak, LXX ile Masoretik Metin arasındaki varyantların büyük çoğunluğunun, farklı bir metin geleneğinden değil, çevirmenin tercihinden

23 M. H. Goshen-Gottstein, Masoretik-öncesi metin türlerini ortaya koyma açısından çeviri metinlerin önemini kabul etmiştir. İbrani Eski Antlaşması'nın metinsel tarihini üç ana döneme ayırır. Birinci dönem yaklaşık MÖ 300'de başlar. Parçalanmış İbranice tanıklıklar (özellikle Kumran'dan) dışında, bu erken evreye dair en geniş bilgi kaynağı İbranice olmayan metinlerdir. İkinci dönem, MS 1. yüzyıldan 2. yüzyılın ilk yarısına kadar uzanır. Bu dönemde, metni istikrara kavuşturma çabaları içinde baskın hâle gelen Masoretik-öncesi bir metin ortaya çıkar. Üçüncü dönem ise Masoretik döneme denk gelir; çünkü MS 150'den sonraki mevcut tüm el yazmaları bu okulun faaliyetlerini yansıtır. "Hebrew Biblical Manuscripts," *Biblica* 48, no. 2 (1967): s. 243–255.

24 Son yıllarda Septuaginta araştırmalarında kayda değer bir yeniden canlanma yaşanmıştır. Bu bölümde sunulanlar yalnızca konuya genel bir bakış niteliğindedir. Daha derinlemesine tartışmalar için şu son derece faydalı kaynaklara başvurulabilir: Karen H. Jobes ve Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*, 2. baskı (Grand Rapids: Baker Academic, 2015); William A. Ross ve W. Edward Glenny (ed.), *The T&T Clark Handbook of Septuagint Research* (New York: T&T Clark, 2021); Alison G. Salvesen ve Timothy Michael Law (ed.), *The Oxford Handbook of the Septuagint* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

kaynaklandığı kuvvetle muhtemeldir.[25] Gerçek bir varyant, metin geleneğine tanıklık eder; sözde varyant ise etmez.[26]

Yeniden inceleme faaliyeti. Bu konuyu daha da karmaşık hâle getiren bir diğer unsur, çevirinin kendisi içinde yer alan Grekçe metin bozulmalarıdır. Grekçe Eski Antlaşma'nın geniş çapta kabul görmesi ve kullanılması, onun da kendine özgü bir aktarım tarihine sahip olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Septuaginta'ya tanıklık eden iki binden fazla el yazması, bu metin üzerinde yapılmış redaksiyon faaliyetlerine işaret eder.[27] Basitçe ifade etmek gerekirse, Grekçe metni tekrar İbraniceye çevirmeye kalkışmadan önce, öncelikle çeviri metni içinde metin eleştirisi yapılması gereklidir. Yani, çevirilere dayanarak özgün olarak esinlenmiş metne geri dönme süreci iki ayrı hatta ilerler: biri çeviri metninin kendisini içerir, diğeri ise varsayılan *Vorlage*'ı esas alır.

Septuaginta (LXX), hem Yahudiler hem de Hristiyanlar tarafından Kutsal Kitap olarak kullanıldığı için, her iki dinî topluluk tarafından da redaksiyon süreçlerine tabi tutulmuştur. Bu redaksiyonlar arasında en meşhurları, Yahudiler tarafından gerçekleştirilen ve Hristiyanlık sonrası döneme ait olan Akilas, Simmahus ve Teodotion'a ait çalışmalardır. Bu çeviriler, Hristiyanların LXX'yi benimsemesi ve aktif şekilde kullanması sebebiyle LXX'ye karşı giderek artan Yahudi şüpheciliğini gidermek amacıyla hazırlanmış Grekçe Eski Antlaşma çevirileridir. MS 2. yüzyılda Akiba tarafından İbranice metnin standartlaştırılması, Yahudi kimliğine daha uygun bir LXX'ye olan ihtiyacı daha da artırmıştır. Üç çevirmen de temelde aynı arzuyla hareket etmiş olsa da yaklaşımları farklılık

25 Michael P. V. Barrett, "A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques of the Septuagint" (Doktora tezi, Bob Jones University, 1977). Sorunun bir kısmı, Septuaginta'nın (LXX) farklı çeviri teknikleri kullanmasından kaynaklanmaktadır—bazıları sözcüğü sözcüğüne, bazıları ise daha serbesttir. Çeviri türünü doğru biçimde tanımak, geriye çeviri (*retroversion*) süreci açısından kritik önemdedir. Bir çeviri ne kadar kelimesi kelimesine yapılmışsa, orijinal İbranice metni yeniden inşa etme konusunda o kadar fazla güven sağlanabilir. Buna bağlı olarak, çeviri ne kadar serbestse, yeniden inşa edilen metne olan güven de o kadar azalır.

26 James Barr, *Comparative Philology* adlı eserinde (s. 239), bu uyarıyı yinelemektedir; aynı şekilde M. H. Goshen-Gottstein da "Theory and Practice of Textual Criticism: The Text-Critical Use of the Septuagint" başlıklı makalesinde (*Textus* 3 [1963]: s. 130–158) benzer bir uyarıda bulunur.

27 Bu sayı, çok sayıda Grekçe el yazmasının yanı sıra, patristik yazılardan ve ayin kitaplarından (*lectionary*) alınmış Eski Antlaşma alıntılarını da kapsamaktadır. Tanıklıkların birçoğu parçalıdır ve MS 16. yüzyıldan, Kumran'da bulunan MÖ 2. yüzyıla ait *Levililer* metnine (4QLXX Leva) kadar uzanan bir tarihlendirme aralığına sahiptir. Çeşitli Septuaginta el yazmalarına dair özlü bir tartışma için bkz. Sidney Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 175–242.

gösterir: Akilas son derece sözcük odaklı (harfi harfine) bir çeviri yaparken, Simmahus düşünceyi deyimsel ve doğal bir Grekçe ile aktarmaya çalışmıştır. Teodotion ise, Grekçe'de kabul edilebilir bir üslup kullanarak İbranice metni özenle çevirmiştir; öyle ki, onun Daniel çevirisi LXX'nin standart metni içinde yer almaya başlamıştır.

Kumran ve Yahudiye Çölü'nden elde edilen kanıtlar, Septuaginta'nın (LXX) Hristiyanlık sonrası yapılan redaksiyonlardan önce de bir revizyon sürecine tabi tutulduğunu göstermektedir. Bu bağlamda en önemli buluntular, Levililer 2–5 ve 26 ile Çölde Sayım 3–4 bölümlerini içeren deri bir parşömen ve Murabba'at mağaralarından birinde keşfedilen Grekçe Küçük Peygamberler parşömenidir. Bu Küçük Peygamberler parşömeni, *Kaige redaksiyonu* olarak bilinir ve LXX'nin, Masoretik-öncesi bir metin türüyle uyumlu hâle getirilmesine yönelik bir girişim gibi görünmektedir.[28]

Redaksiyon faaliyetleri yalnızca Yahudi kâtiplerle sınırlı değildi. Jerome, *Tarihler* kitabının Ön sözü'nde, kendi döneminde gözlemlenen Hristiyan redaksiyonlarına tanıklık eder: "İskenderiye ve Mısır, kendi Grekçe Eski Antlaşmalarının yazarlığını Hesychius'a atfeder. Konstantinopolis'ten Antakya'ya kadar uzanan bölgede ise Şehit Lucianus'un çevirisi hâkimdir. Bu iki bölge arasında yer alan Filistin eyaletleri ise, Origenes'in çalışması olan ve Eusebios ile Pamphilos tarafından yaygınlaştırılan yazmaları benimser. Böylece tüm dünya, bu üç farklı metin türü nedeniyle kendi içinde bir çatışma hâlindedir."[29]

Hiç kuşkusuz, Jerome'un bahsettiği isimler arasında en çok bilinen Origenes'tir. Teoloji, hermenötik ve metin eleştirisi alanlarında oldukça üretken bir yazar olması, onun ününü artırmıştır. Metin eleştirisi alanında en dikkat çekici eseri, MS 240 yılında tamamladığı *Hexapla* olup, emsalsiz bir çalışmadır. Altı binden fazla sayfadan oluşan bu muazzam eser, paralel sütunlar hâlinde düzenlenmiş şekilde sırasıyla şu metinleri içermekteydi: İbranice metin, Akilas'ın çevirisi, Simmahus'un çevirisi, Origenes'in kendi revizyonu ve Teodotion'un çevirisi. Bu altı sütunun beşincisi—yani Origenes'in revize ettiği versiyon—Eusebios ve Pamphilos'un ilgisini çekmiş ve Tella piskoposu Pavlus tarafından Eski Antlaşma'nın Süryanice çevirisinin temeli olarak kullanılmıştır. Origenes ve yöntemleri iyi bilinmesine rağmen, onun bu revizyonunun günümüze ulaşan somut izleri oldukça sınırlıdır.

Lucianus, büyük olasılıkla ünlü Antakya okulunun önderlerinden biriydi ve MS 312 civarında Roma zulmü sırasında şehit edilmiştir. Origenes gibi

28 Bu redaksiyon, *gam ki* ifadesini çevirmedeki karakteristik tarzı nedeniyle bu şekilde adlandırılmıştır.

29 Jellicoe, *Septuagint and Modern Study*, s. 134'te çevrildiği şekliyle.

Lucianus da hem bir teolog hem de metin eleştirmeniydi; ancak Origenes'in aksine, onun yaptığı revizyonun özellikleri el yazması kanıtlarında günümüze kadar ulaşmıştır.[30] Bu revizyonun başlıca özellikleri şunlardır: (1) çiftlemeler, (2) Masoretik Metin geleneği lehine düzeltmeler, (3) benzer pasajların uyumlaştırılması, (4) eş anlamlı kelimelerin birbirinin yerine kullanılması ve (5) çeşitli söz dizimsel düzeltmeler ya da iyileştirmeler. Şüphesiz, en dikkat çekici özelliği kapsayıcılıktır. Ancak asıl önemli olan, Lucianus öncesi döneme ait metinlerde Lucianusçu okunuşların varlığıdır. Özellikle Grekçe kaynaklara dayanan Süryanice bir çeviri olan Peşitta ile Eski Latince çeviri, çoğu zaman Lucianus'la aynı çizgide yer almakta olup, her ikisi de MS 2. yüzyıl ya da 3. yüzyılın başlarına tarihlendirilir. Bu durum, Lucianus'un okunuşlarının öncesine ait bir Grekçe metin geleneğine tanıklık ettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla, Lucianus'un metin ilkesi varyantları birleştirme üzerine kurulmuş olsa da Lucianus öncesi okunuşlar onun tanıklığının güvenilirliğini artırmakta ve erken bir Grekçe çeviri geleneğine işaret etmektedir.

Jerome'un bahsettiği üç metin eleştirmeninden en az bilinen kişi Hesychius'tur. Jerome'un ifadeleri dışında, Hesychius'a redaksiyon faaliyeti atfeden herhangi bir doğrudan kanıt bulunmamaktadır.[31] Kişiliği ve yaptığı revizyon hakkında farklı görüşler bulunsa da akademik çevrelerdeki genel kanaat, en azından kısmen, B el yazmasının (Vatikanus) Hesychius'un çalışmasıyla ilişkilendirilebileceği yönündedir. Bu el yazmasının Eski Antlaşma kısmında karışık bir metin yapısı taşıdığı, Daniel kitabındaki Teodotion metninden açıkça anlaşılmaktadır[32]. Eğer Lucianus'un yöntemi *birleştirme* ile özetlenebilirse, Hesychius'un ve İskenderiyeli el yazmalarının karakteristik özelliği, daha kısa okunuşları korumak olmuştur. Bütün bunlardan çıkarılması gereken temel nokta şudur: İbranice Eski Antlaşma metnini belirlemek için Septuaginta kullanılmadan önce, "Septuaginta nedir?" sorusuna net bir yanıt verilmesi gerekir.

Köken teorileri. Redaksiyon faaliyetlerini izleme çabasının temel amacı, Septuaginta'nın (LXX) özgün biçimini belirlemektir. LXX'nin, Diaspora'daki Grekçe konuşan Yahudi topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya çıktığı neredeyse

30 Lucianus redaksiyonuna ait el yazmalarının listesi için bkz. Jellicoe, *Septuagint and Modern Study*, s. 167–168. Ayrıca bkz. Bruce Metzger, "The Lucian Recension of the Greek Bible," *Chapters in the History of the New Testament Textual Criticism* (Leiden: E. J. Brill, 1963), s. 9–14.

31 İlginçtir, Jerome MS 383 yılında Papa Damasus'a yazdığı bir mektupta Hesychius hakkında küçümseyici ifadeler kullanmıştır: "Lucianus ve Hesychius'un eseri olarak bilinen o kodeksleri geçiyorum. Onlara—az kişinin yaptığı gibi—herhangi bir otorite atfetmek çarpıktır." Aktaran: Jellicoe, *Septuagint and Modern Study*, s. 148–149.

kesindir. Efsanevî *Aristeas Mektubu* dışında, LXX'nin kökenine dair metin eleştirisi açısından doğrudan etkili olan iki ana teori vardır.[32] Bu teorilerden biri, metin eleştirisi yoluyla özgün bir Septuaginta'ya ulaşmanın mümkün olduğunu varsayar; diğeri ise, tek bir özgün versiyonun hiçbir zaman var olmadığını, en fazla metnin erken dönem standartlaştırılmış bir formunun tespit edilebileceğini ileri sürer.

Geleneksel olarak *Aristeas Mektubu*, Septuaginta'nın (LXX) kökenine dair birincil kaynak olarak kabul edilmiştir; ancak günümüzde neredeyse oy birliğiyle efsanevi bir anlatı olarak değerlendirilir. Mektubun, yasanın yetmiş iki Filistinli Yahudi tarafından yetmiş iki günde çevrildiğini iddia etmesi, bu anlatının açıkça efsanevi olduğunu ortaya koyar. Çevirinin Ptolemaios'un kütüphanesi adına yapılmış olması da büyük olasılıkla Grekçe versiyonun otoritesini meşrulaştırmak için eklenmiş bir süslemedir.[33] Yine de bu mektubun tamamen geçersiz olduğu da söylenemez. Jellicoe, mektuptan çıkarılan ve akademik çevrelerce güvenilir kabul edilen bazı sonuçları sıralar: (1) özgün Septuaginta yetkili bir metindi; (2) Pentatuk, Eski Antlaşma'nın ilk çevrilen bölümüdür; (3) özgün Septuaginta resmî bir Yahudi çevirisiydi; (4) mektubun tarihsel bağlamı, çeviri projesinin MÖ 3. yüzyılın ortalarından daha geç başlamadığını gösterir; (5) Septuaginta, Yahudiler tarafından dinî faaliyetlerinde kullanılmıştır; (6) çevirmenlerin sayısı, bu çalışmanın şeffaf ve özenli bir şekilde yürütüldüğünü gösterir.[34]

---

32 Bunlar, kökenle ilgili daha az etkili görülen bazı teorilerdir. H. St. John Thackery, çevirinin Yahudi topluluğunun litürjik ihtiyaçları nedeniyle yapıldığını öne sürmüştür. Moses Gaster ise, Yahudilerin aksi takdirde bu çeviriye otorite tanımayacakları gerekçesiyle, çevirinin kökeninin İskenderiye değil Filistin olduğunu savunmuştur. İbranice yasaların Grekçeye çevrilmesi, Yahudi üstünlüğünü göstermek için bir araç olarak görülmüştür. O. G. Tychsen ve F. X. Wutz ise, çevirinin İbranice metnin Grekçe harflerle yazıldığı bir transkripsiyondan yapıldığı iddiasını içeren *transkripsiyon teorisini* ortaya atmışlardır.

33 Aşağıdaki satırlar, anlatının efsanevi niteliğini öne çıkarır: "Eğer Majesteleri uygun görürse, Kudüs'teki Başkâhine bir mektup yazılsın ve ondan, kendi yasalarında uzman, örnek hayatlar sürmüş, her Kabileden altı olmak üzere yaşlıları göndermesi istensin. Böylece çoğunluğun hangi konuda hemfikir olduğunu incelediğimizde ve doğru bir çeviri elde ettiğimizde, onu seçkin bir şekilde muhafaza edebiliriz." Moses Hadas (ed. ve çev.), *Aristeas to Philocrates* (New York: Harper, 1951), s. 111. Yahudi Talmudu'nun bir parçası olan *Megillah* ise daha da ilginçtir: "Bilginler sadece Pentatuk'un Grekçe yazılmasına izin verdiler; başka hiçbir şeyin değil. Bu izin de yalnızca Kral Ptolemaios'la yaşanan şu olay nedeniyle verilmiştir: Kral Ptolemaios, Kudüs'ten yetmiş iki yaşlıyı aldı ve onları yetmiş iki ayrı odaya yerleştirdi. Onlara neden getirildiklerini açıklamadı. Sonrasında her birinin yanına tek tek girerek şöyle dedi: Musa'nın Tevrat'ını ezberden çevirin. Ve Kutsal Olan—kutlu olsun O'nun adı—her birinin yüreğine bir öğüt gönderdi ve hepsi aynı fikirde birleşti." Michael L. Rodkinson (ed.), *Babylonian Talmud* (Boston: New Talmud Publishing Society, 1916), cilt 4, s. 20.

34 Jellicoe, *Septuagint and Modern Study*, s. 55–56.

Paul de Lagarde ile özdeşleştirilen *arketip teorisi*, Septuaginta'nın (LXX) mevcut tüm biçimlerinin, *Urseptuaginta* adı verilen tek bir çeviriden türediğini öne sürer. Lagarde, bugün elimizde bulunan tüm LXX el yazmalarının ve LXX'ye dayalı olarak üretilmiş ikincil çevirilere ait tüm el yazmalarının eklektik bir süreç sonucunda ortaya çıktığını savunmuştur. Ona göre, özgün Septuaginta'yı ortaya çıkarmadan önce, mevcut el yazması kanıtlarının redaksiyon eğilimlerine göre sınıflandırılması gerekir. Lagarde, bu redaksiyonların karakterini belirlemek için erken kilise babalarının Kutsal Kitap alıntılarını kullanmıştır. Elindeki bu verilerle metin ailelerinin doğasını ortaya koyduktan sonra, metin eleştirisi ilkelerini uygulayarak redaksiyon okunuşlarını LXX metinlerinin ön-biçimine indirgemeyi amaçlamıştır.

Arketip teorisi, Septuaginta'nın (LXX) özgün ve standart bir metninin varlığını öngörürken, *Targum teorisi* savunucuları, LXX'nin tarihinin Grekçe konuşan Yahudi toplulukları arasında var olan çok sayıda gayriresmî çeviriyle başladığını kabul eder. Bu teoriye göre ancak rakip çevirilerin uzun bir birleşme sürecinin ardından yeknesak bir LXX metni ortaya çıkmıştır. Bu teorinin öncüsü ve en önde gelen savunucusu Paul Kahle'dir. Kahle'nin teorisi, Aramice Targumlar ile yapılan bir benzetmeye dayanır: Resmî Targumlar ortaya çıkmadan önce, bunların yerini sözlü ve doğaçlama çeviriler alıyordu. Aramice Targumların standart hâle getirilmesi için nasıl bir hareket ortaya çıktıysa, Grekçe Eski Antlaşma'nın gayriresmî biçimlerinin standartlaştırılması için de benzer bir süreç yaşanmıştır. LXX'nin belirli bir kökeni olmadığını varsayan Kahle, bu metni keşfetmeye yönelik tüm çabaların sonuçsuz kalacağını ileri sürer. Kahle'ye göre, LXX çalışanlarının asıl ilgilenmesi gereken şey redaksiyon sorunları değil, varyantları inceleyerek rekabet hâlindeki çevirileri ortaya çıkarmaktır. Son versiyonun oldukça geç standartlaştırılmış olması ve birleşen çevirilerin çeşitliliği nedeniyle, bu nihai metnin dayandığı İbranice metnin niteliği hakkında kesin sonuçlara ulaşmak mümkün değildir.

Mevcut kanıtlar ve akademik çevrelerdeki genel uzlaşı göz önünde bulundurulduğunda, Septuaginta'nın (LXX), MÖ 3. yüzyılın ortalarında Pentatuk'un çevirisiyle başlayıp MÖ 2. yüzyıl içerisinde tamamlanan resmî bir çeviri projesinin ürünü olduğu sonucuna varmak mantıklıdır. LXX'in Eski Antlaşma metin eleştirisinde herhangi bir değere sahip olabilmesi için, onun özgün versiyonunun metnine ulaşılabilir olduğu varsayılmalıdır. Ancak bu özgün metin bilindiğinde, LXX'in eski Grekçesini yeniden İbranice *Vorlage*'a çevirmek meşru hâle gelir; bu da Kumran'da tanıklık edilen Septuaginta-öncesi metin geleneğine ulaşmayı mümkün kılar. Masoretik Metin'e yönelik eleştiri, işte bu yeniden inşa edilmiş metin temelinde yapılabilir. Sonuç olarak, LXX, Eski Antlaşma'nın özgün bi-

çimini belirlemeye yönelik çalışmalarda önemli bir değere sahiptir; fakat bu değerin kullanılabilir hâle gelmesi için bazı temel adımların atılması gerekir. Yeni Antlaşma'nın, Masoretik Metin ile farklılık gösteren yerlerde bile sıkça LXX'den alıntı yapması bile, LXX'i ciddiyetle ele almak için yeterli bir gerekçedir.

Diğer Versiyonlar

Her ne kadar İbranice metnin metin eleştirisi açısından Septuaginta (LXX) kadar önemli olmasa da başka çeviriler de insanların Kutsal Yazılar'a kendi ana dillerinde ulaşma gereksinim ve arzusuna tanıklık eder. Bu bölümün odak noktası İbranice'nin özgün metnine kadar uzanan metinsel kanıtları izlemek olduğundan, bazı eski çevirilere dair kısa bir genel bakış yeterli olacaktır.

Aramice targumlar. MÖ 500 ile MS 700 yılları arasında Aramice, Yahudi toplulukları arasında yaygın olarak konuşulan dildi. Sinagoglarda okunan Kutsal Yazılar'ın mesajının daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, okunan metinlerin Aramiceye çevrilmesi uygulaması gelişti. *Targumlar*, başlangıçta sözlü olarak yapılan çeviriler iken, zamanla yazıya geçirilmiştir ve bu süreç MS 3. ve 4. yüzyıllarda tamamlanmıştır. *Onkelos Targumu*, Pentatuk'un resmî çevirisi olarak kabul edilmiştir; *Yonatan Targumu* ise Yeşu'dan Krallar'a ve Yeşaya'dan Malaki'ye kadar olan Peygamberler kısmının resmî çevirisidir. Yazılar bölümüne ait targumlar ise belirli bir resmî otorite yerine çeşitli bireylerin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Daniel, Ezra ve Nehemya kitaplarına ait herhangi bir targum günümüze ulaşmamıştır. Onkelos Targumu, Yonatan'a kıyasla daha sözcük odaklı (literal) olma eğilimindedir; ancak her ikisi de Masoretik Metin'in güvenilirliğine tanıklık eder. Targumların en büyük katkısı, metin içine yerleştirilmiş olan hahamî yorumlar ve açıklamalardır.

Süryanice versiyonlar. Süryanice, Aramice'nin doğu lehçelerinden biridir ve bu dilde dikkat çeken iki temel çeviri vardır. Bunlardan ilki, *Peşitta* adıyla bilinen ve "basit" anlamına gelen Süryanice Eski Antlaşma çevirisidir. Bu çeviri, MS 2. yüzyılın sonları ile 3. yüzyılın başlarında başlamış ve zaman içinde çeşitli evrelerde tamamlanmıştır. Eski Antlaşma, başlangıçta İbranice metinden çevrilmiş olup, özellikle Özdeyişler ve Hezekiel kitaplarında *Targumlar* ile bazı benzerlikler taşır. Masoretik Metin'den çeşitli şekillerde sapmalar gösterir; bu sapmalar genellikle küçük eklemeler ve eksiltmeler şeklindedir. Zamanla bu çeviri, Septuaginta ile daha fazla uyumlu hâle gelecek biçimde revize edilmiştir. Peşitta, farklı kitapların farklı zamanlarda ve farklı kişiler tarafından çevrilmiş olması nedeniyle tutarlılık açısından değişkenlik gösterir. Bazı kitaplar, örneğin

Ezgiler Ezgisi, oldukça sözcük odaklı bir çeviri sunarken; *Mezmurlar* ve *Küçük Peygamberler* gibi kitaplar daha serbest bir üslupla çevrilmiştir.

Dikkate değer diğer Süryanice çeviri ise, MS 616-617 yıllarında Tella Piskoposu Paul tarafından yapılan *Syro-Hexaplar*'dır. Bu çevirinin asıl önemi, Origenes'in *Hexapla* adlı eserinin beşinci sütununa—yani onun Septuaginta (LXX) üzerindeki revizyonuna—dayanıyor oluşudur. *Syro-Hexaplar*, Origenes'in çalışmasına dair elimizdeki en önemli tanıktır. Metni olağanüstü bir titizlikle yansıtır; Grekçe metindeki en küçük ayrıntıları dahi korur. Ayrıca, Origenes'in farklı okunuş türlerini belirtmek için kullandığı diakritik işaretleri de muhafaza eder. *Hexapla*, İbranice metnin yeniden inşasında fazla bir değer taşımasa da LXX üzerindeki redaksiyon faaliyetlerinin yeniden inşasında son derece önemli bir kanıt niteliğindedir.

Latince versiyonlar. Kuzey Afrika kökenli olan *Eski Latince* çeviri, MS 2. ya da 3. yüzyıla tarihlenir ve doğrudan Septuaginta'dan (LXX) yapılmış bir çeviridir. *Syro-Hexaplar* gibi, bu çevirinin temel değeri de Origenes'in *Hexapla*'sında kullandığı işaretlerin güvenilirliğine bağımsız bir tanıklık sunuyor oluşudur. *Eski Latince* hakkında bilinenlerin büyük kısmı, Latince konuşan erken dönem kilise babalarının yaptığı alıntılara dayanır; çünkü Eski Antlaşma'ya ait tam bir el yazması mevcut değildir. Metin eleştirisi açısından sunduğu katkı ise oldukça sınırlıdır.

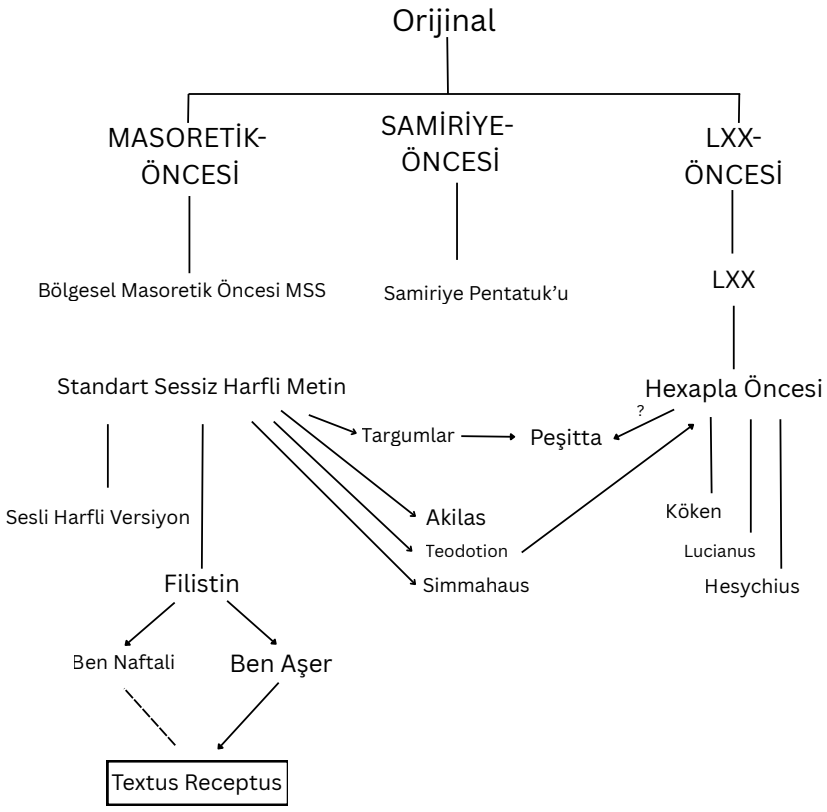
Hiç tartışmasız, en önemli Latince çeviri Jerome'un *Vulgata'sıdır* (MS 390–404). Jerome, Eski Antlaşma'yı doğrudan İbranice metinden çevirmiştir; ancak çeviri sürecinde Septuaginta'dan da yararlandığını ve özellikle Akilas, Simmahus ve Teodotion'un Yahudi redaksiyonlarına dikkat ettiğini belirtmiştir.[35] Özellikle dikkat çekici olan, Jerome'un çeviri sürecine ilişkin yaptığı açıklamalardır. Pammachius'a yazdığı bir mektupta çeviri üslubuyla ilgili olarak şöyle der: "Arzulanan ideal, anlamda sadakat gösterilmesi, ancak kelimelere aşırı bağlı kalınmamasıdır; çünkü bir çeviri, çevrildiği dilin doğasına sadık kalmalı, bu ise kelimelerin kölece tekrarıyla sağlanamaz."[36] *Vulgata*, Kutsal Kitap tarihindeki önemli rolü ve teolojik terminoloji üzerindeki etkisine rağmen, metin eleştirisi açısından sınırlı bir değere sahiptir;

35 Vulgata'dan önce Jerome, Mezmurlar üzerine üç farklı çeviri çalışması yaptı. *Roma Mezmurluğu*, Eski Latince metnin Septuaginta esas alınarak yapılan bir revizyonuydu. *Galya Mezmurluğu*, Origenes'in Hexapla metnine dayanır ve Vulgata'da korunan Mezmur biçimidir. Ayrıca Jerome, Mezmurlar'ı doğrudan İbranice metinden de çevirmiştir.

36 Aktaran: *The Cambridge History of the Bible*, ed. G. W. H. Lampe (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), cilt 2, s. 96.

zira hem kendi karmaşık aktarım geçmişi hem de Jerome'un çeviri felsefesi, orijinal ifadelerin ne olabileceğine dair sağlıklı tahminler yürütmeyi neredeyse imkânsız kılmaktadır.

Şekil 1. Metnin Tarihçesi



Kıpti, Habeşçe, Arapça ve Ermenice gibi başka çeviriler de Kutsal Yazılar'ın birçok dile yayıldığına tanıklık eder. Bu çeviriler, doğrudan değil, bir çeviriden—yani Septuaginta'dan—türetilmiş oldukları için Eski Antlaşma'nın özgün metninin yeniden inşasına neredeyse hiçbir katkı sağlamazlar. Ancak bu metinler, Tanrı tarafından esinlenmiş sözlerin korunmasını mümkün kılan arketip metne tanıklık eder. Bu çevirilerin varlığı bile, nihai kaynağa işaret eder. Bu çok yönlü metin kanıtları veri tabanı, Tanrı'nın kendi sözlerini korumuş olduğuna dair güveni haklı kılmaktadır.

Kutsal Kitap'ın Dönemi

Kutsal Kitap, ilahi esinle yazılmış, vahyedilmiş ve teolojik bakımdan nihai otoriteye sahip bir kitaptır. Hem iman (neye inanılacağı) hem de uygulama (ne yapılacağı) konusunda yegâne kuraldır. Ancak aynı zamanda bir tarih kitabıdır; gerçek zamanlarda yaşamış gerçek insanların olaylarını kaydeder. Tarih için zamanlama (tarihleme) vazgeçilmezdir. Tarihsel şahsiyetlerin veya olayların tarihlerinin öğrenilmesi öğrenciler için çoğu zaman bir sıkıntı kaynağı olsa da, tarihler olmadan tarih belirsiz ve bulanık kalır. Kutsal Kitap kitaplarının tarihlendirilmesi, Kutsal Kitap'a giriş çalışmalarının özellikle özel giriş kısmında önemli bir bileşendir. Belirli bir kitabın tarihsel zaman çizelgesi içindeki yerini bilmek, yorum sürecine katkı sağlar; çünkü belirli bir dönemde dünyada neler olup bittiğini anlamak, Tanrı'nın o bağlamda neden belirli şeyleri söylediğini açıklamada yardımcı olur. Tarih yalnızca olgulardan ibaret değildir. Tüm tarihin bir anlamda kurtuluşa yönelik olduğu söylenebilir; lanetin tersine çevrilmesine doğru ilerler. Nitekim Geerhardus Vos'un dediği gibi, "Vahiy, kurtuluşun yorumudur."[1]

Kutsal Kitap tarihine tarihler atamak kabul edilmelidir ki biraz karmaşıktır; çünkü modern takvim sistemi, antik çağlarda kullanılan zaman hesaplamalarından farklıdır. Ancak günümüzde bildiğimiz ve kullandığımız sistem bu olduğundan, alışılmış olarak kendi tarih aralığımızı antik zaman çizelgesine

1 Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), s. 6. İlerleyen vahiy olgusu (*progressive revelation*), Kutsal Kitap teolojisi çalışmaları açısından önemli bir kavramdır; bu nedenle belirli bir vahyin tarihin zaman çizelgesi üzerindeki doğru yerine yerleştirilmesi hayati önemdedir. Vahyin tarihsel olarak ne zaman gerçekleştiğini belirlemek, Kutsal Kitap'a giriş disiplininin görevidir; bu vahyin anlamını yorumlamak ise Kutsal Kitap teolojisinin görevidir. Bu durum, Kutsal Kitap çalışmaları içindeki farklı disiplinlerin birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu gösterir; biri, diğerinin aracı konumundadır.

yerleştiririz.[2] Modern tarihlendirmeyi antik kayıtlara uygulamak her zaman kesin sonuçlar vermez, fakat bu sürecin sadece bir tahminden ibaret olduğu da düşünülmemelidir. Kadim tarihî kayıtları tarihlendirme iki aşamalı bir süreçtir. İlk aşama, göreli kronolojinin oluşturulmasıdır. Göreli kronolojiler, kişi ve olayları yalnızca sıralı bir şekilde yerleştirmeyi içerir. Örneğin, Adem, İbrahim, Musa ve Davut gibi Eski Antlaşma'nın başlıca karakterlerini içeren bir sıralama, basit bir göreli kronoloji örneğidir. Göreli bir kronoloji oluşturmak "görece" basit bir iştir. İkinci aşama ise mutlak bir kronoloji oluşturmaktır. Mutlak kronolojiler, sıralama içine gerçek bir takvim tarihinin yerleştirilmesini içerir. Kadim tarihler için bu tür kesin tarihler genellikle bir astronomik olaya atıfta bulunan eski bir belgeye dayanarak hesaplanır. Bu tür astronomik olaylar öngörülebilir döngülerle meydana geldiğinden, bu bilime hâkim olanlar modern takvim sistemini kullanarak söz konusu olayların geçmişte ne zaman yaşandığını ve gelecekte ne zaman yaşanacağını hesaplayabilirler. Bu şekilde elde edilen mutlak tarihler, göreli kronolojideki uygun yerlere yerleştirilir. Ardından, bu kesin tarihlere dayanarak zaman çizelgesinin geri kalanına tarih atamak mümkün hâle gelir.

Kadim Yakın Doğu'nun, dolayısıyla Kutsal Kitap zamanının kronolojisini oluşturmak için kullanılan iki tür kanıt vardır: epigrafik ve anepigrafik kaynaklar. *Anepigrafik kaynaklar*, yazılı olmayan materyallere işaret ederken; *epigrafik kaynaklar*, yazılı belgeleri ifade eder. Bu iki türden elde edilen veriler sayesinde, Kutsal Kitap coğrafyasındaki farklı yerlerden ve geleneklerden bağımsız kronolojiler inşa etmek mümkündür. Ardından, bu farklı kronolojiler birbiriyle eş zamanlı hâle getirilerek, Eski Antlaşma verileriyle birlikte, Eski Antlaşma olayları ve karakterleriyle tarihsel olarak kesişen ulusları da içeren ortak bir zaman çizelgesi oluşturulabilir.

Anepigrafik Kanıtlar

Edebî olmayan nesnelerden tarihler çıkarmaya çalışmak, en iyi ihtimalle spekülatiftir; en kötü ihtimalle ise yanıltıcıdır. Kutsal Kitap, tarihsel bir edebî kaynak olmasına rağmen tarih öncesi kişileri ve olayları da kaydeder.[3]

---

2 Tüm tarihlendirmelerin MS (İsa'dan sonra) ya da MÖ (İsa'dan önce) şeklinde yapıldığını not ediniz; burada *AD* (Latince *anno Domini*, yani "Rabbimizin yılında") ifadesi İsa'nın doğum yılına atıfta bulunur. Bu kullanım, son dönemlerde yaygınlaşan *MÖE* (Milattan Önceki Era) ve *MSE* (Milattan Sonra Era) gibi ifadelere rağmen tercih edilmiştir.

3 Teknik anlamda tarih, yazının ortaya çıkmasıyla başlar. Yazılı kayıtların öncesine ait dönemler ise tarih öncesi çağlar olarak adlandırılır.



Levanten Sürahisi, MÖ 1900–1850 civarı



Çanak Parçası, MÖ 560–500 civarı

O döneme dair esinlenmiş kayıtlar, bir göreli kronoloji kurmak için yeterlidir; ancak örneğin astronomik olaylara yapılan edebî göndermeler gibi unsurlar eksik olduğunda, tarih öncesi ile tarihî dönemleri birbirine bağlayan kesintisiz bir zaman çizelgesi oluşturmak mümkün olmaz. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere, soy kütüklerinde belirtilen kişilere atfedilen yıl sayılarını toplamak, bazı sınırların belirlenmesine yardımcı olabilir, fakat bu yöntem, mutlak tarihler bağlamında kesintisiz bir bağlantı kurmak için yeterli değildir.

Ne yazık ki, bazı kimyasal analiz yöntemleri nesnelerin yaşını belirlemek amacıyla kullanılmıştır; ancak bu yöntemlerden elde edilen sonuçlar çoğu zaman yanıltıcı ve savunulamaz niteliktedir. Bu analizleri burada yalnızca, kullanıldıkları ve genel tartışmaların bir parçası hâline geldikleri için ele alıyorum. Açıkça ifade etmek gerekir ki, bu bilimsel yöntemlerin nasıl işlediğini açıklamak ya da sonuçlarını uzmanlıkla eleştirmek benim yetkinlik alanımın dışındadır. Ancak şunu söyleyebilirim ki, bu yöntemlerin çoğuna dayanan varsayımlar, Kutsal Kitap anlatılarıyla bütünüyle uyuşmaz ve temelsiz varsayımlara dayanır.[4] Örneğin, radyokarbon (karbon 14) yöntemi, ölmüş maddelerdeki radyoaktif karbon miktarını ölçerek o maddenin ne kadar süredir ölü olduğunu hesaplamaya çalışır. Bu teknik, teorik olarak yirmi ila yetmiş bin yıl geriye dönük tarihler üretebilir; ancak hata payı yüzde 10'a kadar çıkabilmektedir. Bu kadar eski olmayan materyallerde bile hata payı oldukça yüksektir ve bu, yöntemi kullanışsız hâle getirir. Potasyum 40 gibi diğer teknikler ise çok daha inanılması güç rakamlar üretmektedir.[5] Sonuç olarak, bu sistemler tarih belirleme yöntemleri olarak yaygın biçimde kullanılıyor olsalar da sağlam bir kronoloji oluşturma açısından gerçek bir değere sahip değildir. Kutsal Kitap'tan gelen kanıtlar önceliklidir ve diğer tüm karşıt kanıtların üzerinde bir geçerliliğe sahiptir.

Bununla birlikte, bazı anepigrafik kanıt türleri, en azından olayların göreli sıralamasını belirleme açısından tarihleme sürecine meşru biçimde katkıda bulunabilir: karşılaştırmalı tipoloji yoluyla yapılan ardışık tarihleme. Bu yöntem, esas olarak arkeolojik kazılarda bulunan seramiklerin analizine dayanır. Çömlekler doğrudan takvim işlevi görmez; ancak üretildikleri ve kullanıldıkları zamana dair ipuçları verebilir. Kırık ya da sağlam olsun, seramik parçaları

4 Örneğin, Yaratılış kitabındaki yaratılış ve tufan anlatılarını ele alırken genç dünya görüşünü benimsediğim açıkça görülecektir. Bu nedenle, kimyasal analizlerle tarihlendirilen nesneler için öne sürülen son derece eski yaş tahminlerini reddediyorum.

5 Bu yöntemlerin hatalı varsayımı, her şeyin—karbon 14'ün bozunma hızı da dâhil—daima şimdi olduğu gibi olduğu yönündeki *uniformitaryan* (tekdüze) ön kabule dayanır. Oysa 2. Petrus 3:6 açıkça belirtir ki, "önceki dünya, şimdiki dünya değildir." Tufan dünyayı değiştirmiştir; hatta karbon 14'ün işleyiş biçimini bile.

tipik bir arkeolojik kazıda en çok rastlanan buluntu türüdür.[6] Egemen görüş, seramik tarzlarının ve yapımında kullanılan malzemelerin zamanla ve bölgeden bölgeye değiştiği yönündedir. Arkeolojik süreç, her bir kazı alanında ya da "tel"de[7] tespit edilen çeşitli yerleşim katmanlarını ayırt etmeyi ve her katmanda bulunan seramik türlerini sınıflandırmayı amaçlar. Bu karşılaştırmalı tipoloji süreci, farklı yerleşim alanlarındaki katmanlar arasında eşleştirme ya da çapraz tarihleme yapılmasına olanak sağlar ve böylece bölgesel bir göreli kronoloji oluşturmanın temelini teşkil eder. Mazar bunu şöyle özetler: "Göreli kronoloji, belirli bir bölgedeki çeşitli kazı alanlarından elde edilen tabakalı toplulukların karşılaştırmalı çalışmalarıyla oluşturulan nesnelerin, özellikle seramiklerin tipolojik dizileriyle belirlenir. Bölge içindeki toplulukların karşılaştırılması, ülkenin tamamı için kronolojik bir sıralama oluşturmayı mümkün kılar. Göreli diziler elde edildikten sonra mutlak kronoloji belirlenebilir."[8] Dikkat çekicidir ki, seramik karşılaştırmalarının bir tarihleme aracı olarak taşıdığı önem, arkeologlar tarafından neredeyse evrensel biçimde kabul görmektedir. Arkeolojik kazılarla ilgili kaynakların çoğunda, her bir konumdaki çeşitli katmanlarda bulunan seramik türlerine dair açıklamalar mutlaka yer alır.[9]

Ancak seramik türlerinin sınıflandırılmasında bazı uyarılar dikkate alınmalıdır; bu uyarılar, onların birer takvim olarak değerini potansiyel olarak sınırlayabilir. Seramikteki değişimlerin geri döndürülemez, sürekli ve basitten karmaşığa doğru olduğu varsayımı her zaman geçerli olmayabilir. Aynı döneme ait birden fazla tarz bir arada var olabilir; bazıları işlevsel, bazıları ise dekoratif amaçlı olabilir. Örneğin, bir vazo şarap testisine kıyasla süslü olma ihtimali daha yüksektir. Bazen bireysel çömlekçilerin becerileri ya da tasarımları, kültürel kalıpların önüne geçebilir. Bu noktada vurgulanması gereken, stratigrafi ve tipolojiye dayalı ardışık tarihlemenin kesin bir bilim olmadığı ve mutlak tarihsel sonuçlar garanti etmediğidir. Buna rağmen, bu yöntem zamanlamaya

6 Başarılı arkeolog Amihai Mazar da bu değerlendirmeyi paylaşır: "Kazılarda en çok bulunan buluntular seramiklerdir ve kronolojik, bölgesel, etnik değişimlerin yanı sıra dış ilişkileri analiz etmede en iyi araçtır… Seramiklerin morfolojik, tipolojik ve karşılaştırmalı incelemeleri, her bir yerleşim, bölge ve dönem için göreli kronoloji bilgimizi önemli ölçüde artırmıştır." *Archaeology of the Land of the Bible* (New York: Doubleday, 1990), s. 27.

7 "Tel," uzun zaman önce terk edilmiş bir yerleşim merkezinin (şehir veya kasaba) bulunduğu yeri işaret eden tepe ya da höyüktür.

8 Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 28.

9 Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*'a ek olarak, şu kaynaklara da bakınız: Alfred J. Hoerth, *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1998); ve Keith N. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1987). Bu her iki kaynak da çeşitli seramik stillerine dair çizimler sunar ve bunları kronolojik dönemlerle ilişkilendirir. Bkz. Hoerth, *Archaeology and the Old Testament*, s. 29; Schoville, *Biblical Archaeology in Focus*, s. 116.

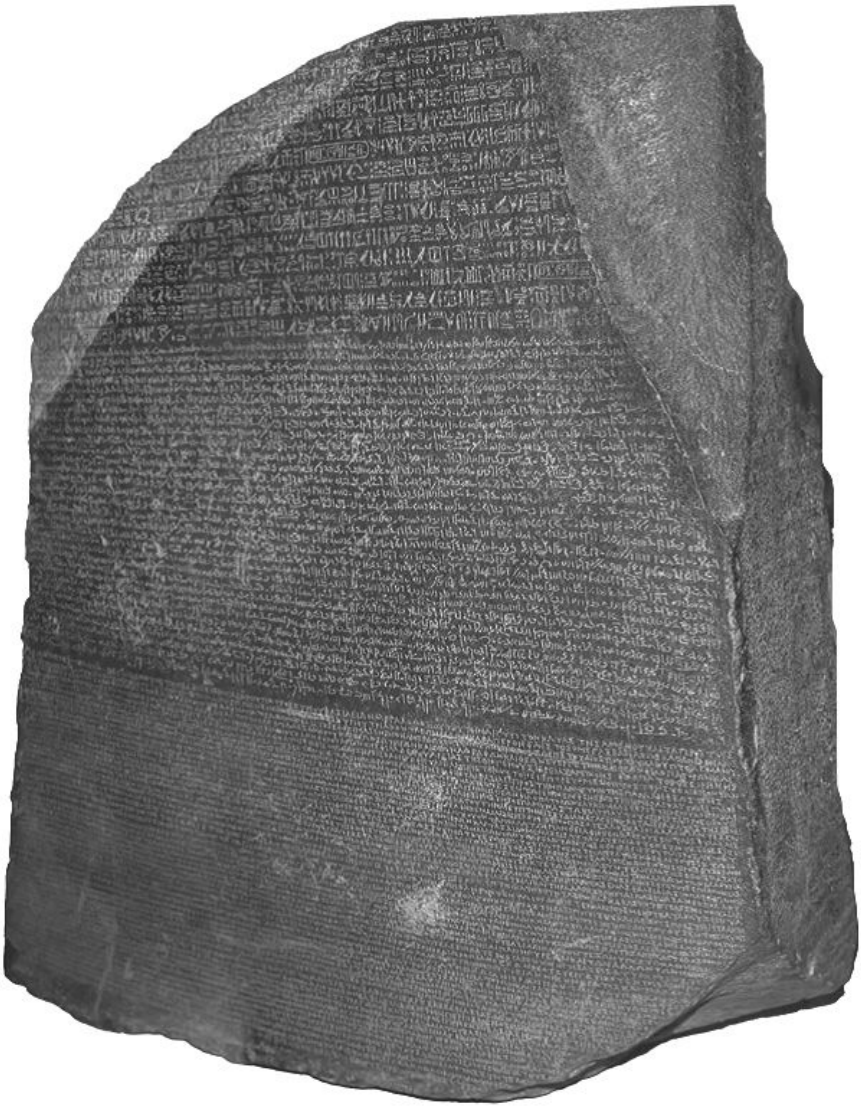
ilişkin denklemde dikkate alınması gereken bilgiler sunar; zira Kutsal Kitap dönemlerine ait somut kanıtlar sunmaktadır.

Epigrafik Kanıtlar

Kadim Yakın Doğu'dan gelen ve bir zaman çizelgesi oluşturmak için önem arz eden yazılı materyallerin başında farklı türlerdeki soyağaçları gelir. Bu kayıtlar Sümer, Mısır, Babil, Asur ve Kutsal Kitap'ın kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu soyağaçlarında yer alan isimlerin takibi, her bir kaynak bölgeye özgü göreli kronolojilerin oluşturulmasına imkân tanır. Bazı kayıtlar yalnızca isimleri içerirken, bazıları ise bu isimlerle bağlantılı olaylara veya durumlara da değinir. Farklı kaynaklara ait göreli kronolojilerin karşılaştırılması, zaman zaman ortak referansların tespit edilmesine ve böylece bağımsız tanıkların senkronize edilmesine olanak sağlar. Ayrıca, bu listelerde yer alan bazı astronomik olaylara yapılan göndermeler, mutlak tarihlerin belirlenmesini mümkün kılar. Hiç kuşkusuz, bu isim listeleri kronolojik yapbozun anahtar parçalarıdır.

Ancak dikkatle göz önünde bulundurulması gereken önemli bir uyarı vardır: Antik dönem isim listeleri —Kutsal Kitap'takiler dâhil— kronoloji oluşturmak amacıyla yazılmamıştır. Bu listeleri bir zaman çizelgesi çıkarmak için kullanmak, onların aslen sunmak niyetinde olmadığı bir bilgiyi onlardan çıkarmak anlamına gelir. Bu listelerin çoğu bir şekilde polemiktir. Bu, kimi zaman isimlerin seçmeci biçimde kaydedilmiş olmasından ve aralarda boşluklar bulunmasından açıkça anlaşılır. Listeler, kuşaktan kuşağa eksiksiz bir atalar silsilesi sunma iddiasında değildir. Matta 1'deki üç grup hâlindeki on dört kuşak buna örnektir. Nitekim Matta 1:8'de, Yoram'ın Uzziya'nın babası olduğu belirtilir. Oysa 2. Krallar kitabındaki anlatım, Yoram'ın Ahazya'yı, onun Yehoaş'ı, onun Amasya'yı, onun da Uzziya'yı doğurduğunu ortaya koyar. Matta, tüm isimleri sıralamaktan ziyade, on dört sayısını tutturmaya önem vermiştir; bu da yedinin katı olarak tamamlanmışlığın mecazi bir ifadesidir. Matta'nın polemik amacı, Tanrı'nın Mesih'i gönderme yönündeki antlaşma vaadini gerçekleştirme planında hiçbir adımı kaçırmadığını göstermektir. Nitekim Davut'tan Babil sürgününe kadar geçen tüm o yıllar boyunca hiçbir adım eksik kalmamıştır (Mat. 1:17).

Benzer şekilde, Tufan'dan önce Adem'den Nuh'a kadar olan on kuşak (Yaratılış 5) ve Tufan'dan sonra Şem'den Avram'a kadar olan on kuşak (Yaratılış 10), edebi bir yöntemle kaleme alınmış olabilir. Bu durum, Tanrı'nın insan soyuna "Laneti Kaldıracak Olan"ı göndereceğine dair vaadinin (Yar. 3:15), Tufan gibi büyük bir olayla tehlikeye girmediğini vurgulamak amacını taşımış olabilir.



Rosetta Taşı (Mısır Hiyerogliflerinin Anahtarı)

Söz konusu soyağaçları, kronolojik olmaktan çok teolojik bir amaç gütmektedir. Eski Antlaşma'daki bu potansiyel olarak kesintili isim listeleri, yalnızca belirtilen yılları toplayarak zaman çizelgesi oluşturmanın güvenilir bir yöntem olmadığını ortaya koyar.[10] Bu uyarı, kadim Yakın Doğu'ya ait tüm malzeme için de geçerlidir.

10 Ayrıca şu noktaya da dikkat edilmelidir: "X, Y oğlu" ifadesi her zaman biyolojik bir baba-oğul ilişkisini belirtmez. Örneğin, 2. Krallar 9:2'de Yehu, "Nimşi oğlu, Yehoşafat oğlu" olarak

Eski Antlaşma'daki soyağaçlarının çoğu ilahî amaçlıdır; Tanrı'nın antlaşma vaatlerini eksiksiz yerine getirdiğini göstermek üzere kurgulanmıştır. Kadim Yakın Doğu'daki soyağaçları ise çoğunlukla siyasî amaç taşır; belli bir kralın hanedandaki meşru yerini vurgulamaya yöneliktir. Ama amaç ne olursa olsun, bu isim listeleri göreli kronolojilerin kurulması için önemli veriler sağlar. Firavunların soyağaçlarının önemi düşünüldüğünde, Mısır'dan bu kadar çok kanıtın gelmesi şaşırtıcı değildir—örneğin Palermo Taşı, Torino Papirüsü, Saqqara Tableti ve Abydos ile Karnak'tan kral listeleri. Her biri bir firavun listesi tutar; bazıları da hüküm sürdükleri dönemle ilgili belli başlı bir olay kaydeder. Kadim kaynaklarda açıkça belirtilmemiş olsa bile, genellikle Mısır hükümdarlarından bahsederken otuz hanedanlık terimiyle söz edilir. Bu sınıflandırma, MÖ 3. yüzyıldan gelen bir Mısırlı rahip olan Manetho'ya atfedilir.

Ancak en önemlisi, Mısır tarihine bazı mutlak tarihler yerleştirmenin mümkün olmasıdır. 20. yüzyılın başlarında Alman tarihçi Eduard Meyer, Mısır kronolojisini belirlemek için Sotik döngüsünü kullanan ilk kişi olarak kabul edilir. Sotik döngüsü, Sirius yıldızının doğrudan önceki gün doğumunda görünmesini esas alır. Bu döngü, Mısırlıların 365 günlük sivil yılı (12 ay × 30 gün + 5 ek gün) ile 365¼ günlük astronomik yılın çakıştığı zamana işaret eder.[11] Bu olay o kadar önemli görülüyordu ki, bazı tarihsel kayıtlarda belgelenmiştir. William Hallo ve William Simpson, yıldızın bu şekilde doğuşunun son kaydının MS 139 yılına ait olduğunu belirtirler. Buradan geriye doğru 1.460 yıl sayarak, 1320, 2780 ve 4240 MÖ yıllarını elde ederler; bu tarihler Mısır'ın göreli kronolojisine yerleştirilebilir.[12] Her ne kadar bu olay mutlak tarihlerin hesaplanmasına imkân sağlasa da bazı esneklikler olduğu da kabul edilmelidir.[13] Artı ya da eksi farkları hesaba katmak gerekse de öngörülen tarihler yeterince hassas olup kullanılabilir bir zaman çizelgesi sunar. Eski Antlaşma tarihinin büyük kısmı Mısır ile kesişti-

---

tanımlanırken, aynı bölümün 20. ayetinde sadece "Nimşi oğlu Yehu" şeklinde geçer. Bu bir çelişki değildir; aksine, akrabalık bağlantılarında bazen bir neslin atlanabileceğini gösteren bir dilsel geleneğin örneğidir.

11 Bu 1.460 yıllık aralıkları içeren döngüye dair kısa bir açıklama için bkz. Siegfried J. Schwantes, *A Short History of the Ancient Near East* (Grand Rapids: Baker, 1965), s. 53–54.

12 William W. Hallo ve William Kelly Simpson, *The Ancient Near East: A History*, 2. baskı (New York: Harcourt Brace, 1998), s. 25. Ayrıca bkz. Ronald D. Long, "A Reexamination of the Sothic Chronology of Egypt," *Orientalia* 43 (1974): 261–74.

13 Joel M. LeMon, "Mısır kronolojisinin pek çok sorun ve tartışmayla dolu olduğunu" ifade eder ve bu sorunu, "belirli astronomik gözlemlerin Memphis'te mi (Yüksek Kronoloji) yoksa Teb'de mi (Düşük Kronoloji) yapıldığına dair belirsizlik" çerçevesinde, Yüksek ya da Düşük Kronolojiler üzerinden açıklar. Bkz. Joel M. LeMon, "Egypt and the Egyptians," içinde *The World around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East*, ed. Bill T. Arnold ve Brent Strawn (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), s. 171.

ğinden, Mısır kaynaklarından hesaplanan bu mutlak tarihler Eski Antlaşma'nın göreli zaman çizelgesine aktarılabilir.[14]

Göreli kronolojiler Mezopotamya kaynaklarından da üretilebilir. Özellikle Babil Kral Listeleri ve Asur Eponim Listeleri, Eski Antlaşma kayıtlarıyla isimler ve olaylar bakımından paralellik gösterdiğinden zaman çizelgelerinin senkronize edilmesi mümkün olmaktadır.[15] Şüphesiz, mutlak bir tarihi belirlemek açısından en önemli ifadelerden biri Asur Eponim Listesi'nde yer almaktadır. Bu listede her yıl, *limmu* adı verilen önemli bir kişiyle adlandırılırdı; bu kişi o yılın onuruna seçilirdi. Bu kişinin ismine ek olarak genellikle o yıl meydana gelen önemli bir olaya da yer verilirdi. Guzana valisi Bur-Sagale'nin yılına ait kayıtta iki olaydan bahsedilir: "Aşur şehrinde isyan. Simânu ayında güneş tutulması oldu."[16] Günümüz takvim sistemine göre bu tutulma 15 Haziran MÖ 763 tarihinde gerçekleşmiştir. Bu tek mutlak tarih sayesinde hem öncesindeki hem de sonrasındaki yıllar için hesaplamalar yapılabilmektedir. İbranî kronolojisinin Asur kronolojisiyle senkronize edilmesiyle temas noktaları belirlenebilir ve bu sayede İbranî kayıtlara mutlak tarihler atanması mümkün hâle gelir.

Bu bölümün amacı, İbrani tarihine dair tam bir kronoloji oluşturmak değildir. Eski Antlaşma kitaplarına ve onların ele aldığı olaylara tarih atamak, özel tanıtımın verileri arasında yer alacaktır. Şimdilik söylenmesi gereken şudur ki, milattan önce dönemine ait bu tarihlere modern takvim hesaplamalarıyla

---

14 Mısır firavunlarını tarihlendirebilmenin dolaylı faydalarından biri, çeşitli arkeolojik alanlarda—hatta Filistin'de bile—gün yüzüne çıkarılan *skarabe*lerle ilgilidir. Bu eserler, genellikle hüküm süren firavunun ismini taşıyan, böcek şeklinde yapılmış küçük objelerdir. Firavunun tarihlendirilmesi, skarabenin bulunduğu tabakanın da tarihlendirilmesine yardımcı olur.

15 Ayrıca mevcut olan Sümer Kral Listesi, Eski Antlaşma kronolojisi açısından sınırlı bir değere sahiptir; zira bu metin polemik niteliği taşımakta ve büyük ihtimalle aynı dönemde hüküm süren krallar ardışık şekilde sıralanmaktadır. Bu durum, zaten yüzeyde bile abartılı görünen sayıların etkisini artırmaktadır. Örneğin, liste "krallık gökten indirildiğinde" ifadesiyle başlamakta ve "Tufan yeryüzünü silip süpürmeden" önce hüküm sürdüğü belirtilen sekiz kralın toplamda 241.000 yıl boyunca tahtta kaldığını iddia etmektedir. Bkz. James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), s. 265.

16 Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, gözden geçirilmiş baskı (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), s. 212'de aktarıldığı üzere. Thiele, Ek F'de MÖ 892–648 yıllarını kapsayan tam listeyi sunar. Thiele'in eseri klasikleşmiş bir çalışmadır ve Eski Antlaşma kronolojisinin kurulmasına ilişkin çok yönlü problemlerle ilgilenirken ciddi biçimde incelenmeyi hak eder. Girişteki sözleri oldukça nettir: "Kronoloji, tarihin omurgasıdır. Mutlak kronoloji, milletlerin olaylarının doğru şekilde gruplanması ve tarih içindeki kesin yerlerini alabilmeleri, ayrıca karşılıklı ilişkilerinin doğru biçimde anlaşılabilmesi için etrafında sabitlenmiş bir merkez çekirdek işlevi görür. Kesin bir kronoloji olmadan, kesin bir tarih de olamaz. Bir milletin doğru bir kronolojisi oluşturulmadan, o milletin olayları komşu devletlerin olaylarıyla doğru şekilde bütünleştirilemez" (s. 3).

ulaşmak keyfî ya da yalnızca tahmine dayalı değildir. Bir zaman çizelgesi oluşturmanın doğasında var olan bazı sorunların farkında olmak ve mutlak bir kronoloji inşa etmeyi mümkün kılan kanıt türlerini bilmek, tarihlere bakışa perspektif kazandıracaktır. Sonuç olarak, bu tarihler her zaman kesin olmasa da güvenilirdir.

TARİH: KUTSAL TARİH VS. SEKÜLER TARİH

Zamanın geçişi, günümüzün "şimdi"lerini geçmişin "o zaman"larından ayırır. Binlerce yıl, bugünü Kutsal Kitap'ta kaydedilen geçmişteki insanlar ve olaylardan ayırmaktadır. İlahi şekilde vahyedilmiş ve korunmuş tarihsel kayıt, hakiki dinin temelidir. Gerçekten de hakiki din, dinsel efsanelerin ya da geleneklerin bir icadı değil; tarihsel gerçekliklere dayanır—tarihsel bir yaratılış, tarihsel bir Âdem, tarihsel bir tufan, tarihsel bir İsa ve O'nun tarihsel ölümü ile dirilişi. "Tarihin olguları" ifadesi, güvenilirlik ve nesnellik ima eder ve bu da kutsal tarihin genel çerçevesini oluşturur.

Yine de Kutsal Kitap'ın sözünü ettiği aynı halklar ve olaylar hakkında bilgi veren seküler tarihî kayıtlar da mevcuttur ve bunlar her zaman birbiriyle örtüşmez. Bu durum, "gerçekler nerede?" sorusunu gündeme getirir. Bir yandan bazıları, her durumda Kutsal Kitap'a karşı seküler anlatımların tarafını tutacaktır. Sonuçta, Kutsal Kitap bir tarih kitabı değil, teoloji kaynağıdır. Öte yandan, bazıları da çelişkili kayıtlar olsa da her durumda Kutsal Yazıların yanında yer alacaktır. Benim durduğum yer burasıdır: Kutsal Kitap ne diyorsa, doğrudur. Bu bir iman önvarsayımıdır, ancak iman hayal ürünü değildir. Bu iman beyanı akla dayanır. Bu akıl yürütme, tarihin doğası ve tarih yazımının gerekliliklerileyle ilgilidir. Tarih, geçmişin kaydıdır, fakat geçmişin tamamı tarihsel malzeme değildir. Dolayısıyla tarih yazımı, geçmiş hakkında bilgi sahibi olmayı ve geçmişin verileri arasından neyin önemli olduğunu belirlemek için bazı ölçütlere sahip olmayı gerektirir.

İşte kutsal tarih ile seküler tarih arasındaki iki temel fark buradadır. Birincisi, her tarihçi geçmiş hakkında bildikleriyle sınırlıdır. En fazla, kendisinden önceki tarihçilerin aktardıklarını bilebilir ve bir olaya bizzat tanıklık edenlerin anlatımları bile sadece gözle görülenle sınırlıdır. Tüm geçmişi bilmek için her şeyi bilmek gerekir ve yalnızca Tanrı her şeyi bilendir. İkincisi, her insan tarihçisi, sahip olduğu sınırlı bilgi içinden neyin önemli olduğunu seçerken bir felsefi görüş ya da bakış açısı tarafından

yönlendirilir. Tarih boyunca, Hegel'in diyalektik determinizminden Comte'un pozitivizmine, Spengler'in yarı-biyolojik döngüsünden Toynbee'nin meydan okuma ve yanıt modeline kadar pek çok tarih felsefesi ortaya çıkmıştır—ve elbette eski çağ kayıtlarında yaygın olan "kralı iyi göstermek" amacı da bu felsefeler arasında yer alır. Sadece tamamen doğru olan Tanrı, geçmiş hakkında sınırsız bilgisiyle neyin gerçekten önemli olduğunu seçmek için doğru bakış açısına sahiptir.

Meselenin özü şudur: Tarih yazmak için gerekenler göz önüne alındığında, var olan tek gerçekten önemli ve tamamen doğru tarih Kutsal Kitap'tır. Seküler bir anlatımdan gelen her çelişki, ya yazarın tüm gerçeklerden habersiz olmasını ya da bakış açısını lekeleyen ön yargısını—ya da her ikisini birden—yansıtır.

Arkeoloji ve Kutsal Kitap

Bu taşlar ne anlama geliyor? Yeşu, İsraillilerin Tanrı'nın yönlendirmesiyle Kenan'a girişini anmak amacıyla on iki taştan oluşan bir anıt dikti (Yeşu 4). O taşların gelecekteki nesillere geçmişle ilgili bir hikâye anlatacağını öngörmüştü. Her ne kadar bu taşlar uzun zaman önce ortadan kaybolmuş olsa da geçmişten gelen yazılı (epigrafik) ya da yazısız (anepigrafik) eserlerin, çok sonradan gelen nesillere bilgi aktarabileceği gerçeği geçerliliğini korumaktadır. Arkeoloji, geçmişin kayıtlarını ve materyallerini gün yüzüne çıkaran disiplindir. Geçmişteki insanlara ve yerlere dair bilgi çemberine katkı sağlayan etkili bir araçtır. İncil arkeolojisi ise, Kutsal Kitap'ın bağlamına temas etme potansiyeli taşıyan Orta Doğu'daki (antik Yakın Doğu) arkeolojik alanlara odaklanır.

İlkel anlamda sadece birer hazine avcısından ibaret olan "arkeologlar"ın aksine, modern arkeoloji, farklı disiplinlerde uzmanlaşmış kişilere sahip, sofistike bir araştırma alanına dönüşmüştür. Her arkeolog kazı yapan ya da keşiflerde bulunan biri değildir; ancak bu alanla ilgilenenler, kazı yapılan alanların gelecekteki gelişmiş yöntemlerle tekrar incelenebilmesini sağlamak amacıyla, mümkün olduğunca az tahribata yol açan kazı teknikleri geliştirmiştir. Diğer bazı arkeologlar, buluntuların sınıflandırılması, restore edilmesi ve korunması konusunda uzmandır; bazıları ise elde edilen verilerin yorumlanmasıyla ilgilenir.



Gezer'deki Kültik Kenan Sütunları

Arkeolojinin Eski Antlaşma'nın tanıtımı çalışmalarıyla ilişkisi, bu son uzmanlık alanında, yani verilerin yorumlanması bağlamında önem taşır. "Bu taşlar ne anlama geliyor?" sorusuna cevap vermek, kutsal yazılar hakkındaki bilgi çemberine katkıda bulunabilir.

Bu çalışmanın kapsamı, arkeolojik araştırmaların tüm ayrıntılarını ele almayı içermemektedir. Konuya odaklanan hem popüler hem de teknik nitelikte pek çok kitap piyasada mevcuttur.[1] Ancak hem muhafazakârlar hem de eleştirmenler, Eski Antlaşma'nın çeşitli bölümleriyle ilgili tartışmalarda arkeolojik kanıtlara baş-

1 Faydalı bazı kaynaklar şunlardır: E. M. Blaiklock ve R. K. Harrison (ed.), *The New International Dictionary of Biblical Archaeology* (Grand Rapids: Zondervan, 1983); John D. Currid, *The Case for Biblical Archaeology* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2020); Alfred J. Hoerth, *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1998); Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible* (New York: Doubleday, 1992); Charles F. Pfeiffer (ed.), *The Biblical World* (Grand Rapids: Baker, 1966); Keith N. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1987); ve D. Winton Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study* (Oxford: Clarendon Press, 1967). Ek kaynaklar için bu eserlerin bibliyografyalarına bakınız.

vurduklarından, bu disiplini hem sınırlılıkları hem de değeri açısından doğru bir çerçeveye oturtmak, tanıtım mahiyetindeki bir çalışmanın amacına hizmet eder.

Sınırlamalar

Hem evanjelik muhafazakârlar hem de eleştirmenler kendi iddialarını desteklemek amacıyla arkeolojiye başvurduklarında, bu durum arkeolojinin Kutsal Kitap çalışmaları açısından taşıdığı doğuştan sınırlılıkları ortaya koyar. Her iki taraf da zaman zaman arkeolojiye belirli bir görüşü kanıtlama gücü atfederek onu olduğundan fazla yüceltir. Arkeoloji, Eski Antlaşma çalışmalarının çeşitli yönlerine dair anlayışı derinleştirebilir; ancak ne Kutsal Kitap'ı doğrulama ne de çürütme kapasitesine sahiptir. Kutsal Kitap, dışsal bir onaya ihtiyaç duymaz ve geçersiz kılınma veya hükümsüz sayılma tehlikesiyle karşı karşıya değildir. Arkeoloji, Kutsal Yazıların tüm iddialarıyla örtüşse bile, bu durum tek başına bir şüpheciyi ikna etmeye yetmez. Farz edelim ki arkeoloji, tartışmasız ve kesin olarak Nuh'un gemisini ortaya çıkardı; bu bile evrensel tufanı inkâr edenler için onun gerçekliğini ispatlamaz. Salt kanıtlar imansız kişiyi ikna edemez; çünkü imansızlık, kanıt eksikliğiyle değil, kanıtla ilgisi olmayan bir yürek durumu ile ilgilidir. Tanrı'nın İsrail'le olan ilişkisi de bu gerçeği ortaya koyar. Tanrı'nın bu kadar yakın olduğu başka hiçbir ulus yoktu (Yas. 4:7) ve hiçbir başka halk Tanrı'nın sesini yüz yüze duyma ayrıcalığına erişmemişti (5:4); yine de bu güçlü kanıtlara rağmen İsrail, iman eksikliği ve putperestlikle tanınmıştır. İsa da benzer bir düşünceyi dile getirmiş ve Ölüler Diyarı'ndaki zengin adamın kardeşleri Musa'ya ve peygamberlere iman etmiyorlarsa, ölülerden dirilen birini görseler bile ikna olmayacaklarını söylemiştir (Luk. 16:31).

Arkeolojinin Kutsal Kitap'ı çürütemeyeceği de aynı derecede doğrudur. Arkeolojik bulgular, Kutsal Yazıların her bir iddiasıyla çelişse dahi, bu durum imanlıyı Kutsal Kitap'a güven duymaktan alıkoymamalıdır. Nasıl ki dışsal kanıtlar Kutsal Kitap'ı kanıtlayamazsa—ve bunu yapması da mümkün değilse—aynı şekilde dışsal kanıtlar onu geçersiz kılamaz. Tanrı'nın Sözü hakikattir—bunun başka bir açıklaması yoktur. Nihayetinde, bizi gerçeğe ikna eden iş, Kutsal Ruh'un kendisine aittir.

Bu teolojik sınırlamaya ek olarak, spekülasyon ve öznel yaklaşımlar, arkeolojik sonuçların kesinliği üzerinde sürekli bir gölge oluşturur. Arkeoloji bir bilim dalı olarak sınıflandırılsa da, kesin bir bilim değildir. Kutsal Kitap'taki yerleşim yerlerinin tespiti çoğu zaman spekülatif bir nitelik taşır. Antik şehirlerde kuruluş tarihini ya da nüfusu belgeleyen hoş geldiniz tabelaları yoktu. Kutsal Kitap rehberliğinde ve temel coğrafi bilgiye dayanarak yapılan eğitimli tahminler, belirli bir tell'i (yani bir höyük veya yapay tepeyi) belli bir antik şehirle eşleştirmeye çalışır. Bir yerleşim alanı etiketlendikten ve kalıntıları gün yüzüne

çıkarıldıktan sonra, bu bulgular yoruma açık hale gelir. Yorumlama ise öznel bir süreçtir ve aynı kanıtlar üzerine farklı yorumların geliştirilmesi hiç de nadir değildir. Eriha kazıları bu durumun klasik bir örneğini sunar. En eski şehir kalıntısı olarak görülen Tell es-Sultan, antik Eriha olarak tanımlanmıştır. Bu yer, Eriha'nın bulunması beklenen bölgede yer almakta ve Yeşu'nun fetih hareketinin başında yıkılan şehirle ilişkilendirilmesi mantıklı bir varsayım gibi görünmektedir. Ancak bu tanımlamanın mantıksal temellerine rağmen, arkeolojinin kesin olarak cevaplayabileceği tek şey Tell es-Sultan'ın kendisine dair sorulardır. Bu alanı Eriha'ya bağlayan tek unsur, mantıksal bir spekülasyondan ibarettir. Tell es-Sultan, Yeşu'nun Eriha'sı olmasa bile, o döneme ait surlarla çevrili bir şehrin neye benzediğini örneklemek açısından dikkate değerdir.

Tell es-Sultan'dan elde edilen verilerin yorumlanışı, arkeolojinin sınırlılıklarına dair bir başka yönü daha gözler önüne serer. John Garstang ile Kathleen Kenyon arasında uzun süredir bilinen görüş ayrılığı, bu durumu somut biçimde ortaya koyar. Garstang, bulguları MÖ 14. yüzyılın başlarında gerçekleşen Yeşu'nun fethiyle ilişkilendirirken; Kenyon, bu iddiayı destekleyecek herhangi bir kanıt bulunmadığı sonucuna varmıştır. Bu nedenle, çıkış/fetih olayının erken tarihlendirilmesini savunanlar Garstang'a, geç tarihlendirmeyi benimseyenler ise Kenyon'a atıf yapar. Her iki taraf da aynı arkeolojik verileri farklı biçimde yorumlamıştır. Yorum, yorumlayanın bakış açısına bağlıdır. Yeşu'nun Eriha'yı fethine dair Kutsal Kitap kaydı, arkeolojik yorumlara dayanarak ne doğrulanır ne de geçersiz kılınır.

Değerler

Her ne kadar arkeoloji, Kutsal Kitap'ın doğruluğunu ya da hakikatini teyit etmek için zorunlu olmasa da Kutsal Kitap dünyasına ait dönemler ve koşullar hakkında bilgi birikimini zenginleştiren aydınlatıcı veriler sunar.[2] Arkeolojinin Eski Antlaşma çalışmalarına katkısı dört ana kategoride özetlenebilir. Bu aşamada katkılar genel hatlarıyla ifade edilecek; ilgili ayrıntılara ise özel tanıtım bölümünde yer alan bireysel kitaplar incelenirken daha ayrıntılı biçimde değinilecektir.

2 İlgili arkeolojik veriler, Kutsal Kitap tarihi bu bölgelerle kesiştiği için yalnızca Filistin'den değil, aynı zamanda Mısır ve Mezopotamya'dan da elde edilmektedir. Keşfedilen ikonlar, mezarlar, seramikler ve diğer yazısız materyaller hikâyeye katkı sağlasa da en faydalı olanlar yazılı kaynaklardır. İbranice ve Aramice dışında, mevcut kanıt veritabanı üç ana dilde yoğunlaşmaktadır. Champollion'un, Grekçe ile Mısır dilinin hiyeroglif ve demotik yazılarını içeren iki dilli Rosetta Taşı'nı çözmesi sayesinde, Kutsal Kitap'la ilişkili veriler sunan çok sayıda Mısır kaynağı erişilebilir hale gelmiştir. Benzer şekilde, Rawlinson'un Eski Farsça, Elamice ve Akadca dillerinden oluşan çok dilli Behistun Yazıtı'nı çözmesi, uzun yüzyıllar boyunca tüm Eski Yakın Doğu'nun ortak dili olan Akadcayı tanımlamıştır. Kenan dillerinden biri olan Ugaritçeyi ise Bauer, Dhorme ve Virolleud çözümlemişlerdir.

Öncelikle, arkeoloji, antik Yakın Doğu'daki gelenekler ve yaşam biçimlerine dair arka plan bilgisi sağlayabilir. Özellikle mektuplar, sözleşmeler ve hukuk yasaları bu konuda son derece aydınlatıcıdır. Nuzi, Alalah ve Mari gibi arkeolojik alanlar, Eski Antlaşma'daki ata dönemleriyle ilişkilidir ve modern Batı dünyasına yabancı olan bazı toplumsal alışkanlıkları anlamaya yardımcı olur. Örneğin, Sara'nın Hacer'i İbrahim'e sunması en hafif tabirle tuhaf görünür. Ancak Akadca evlilik sözleşmeleri (evlilik öncesi anlaşmalar), soyun devamına büyük önem veren toplumlarda bunun olağan bir uygulama olduğunu gösterir. Bunun yaygın bir uygulama olması, İbrahim ve Sara'nın yaptığını haklı çıkarmaz; bilakis, Tanrı'nın vaadine güvenmeyip dünya gibi davranmaları, onların hatasını daha da ağırlaştırır.

İkinci olarak, arkeoloji, antik Yakın Doğu tarihine dair bilgileri paralel şekilde destekleyip tamamlayabilir. Örneğin, Moav Taşı (Mesa Yazıtı), İsrail kralı Omri hakkında sahip olduğumuz bilgileri zenginleştirir. Kutsal Kitap'ta onun kötü bir kral olduğu ve başkenti Tirsah'tan Samiriye'ye taşıdığı belirtilir; ancak Moav kaynakları, onun Moav üzerinde siyasi denetim kurduğunu kaydeder—bu ise kutsal tarihin önemli görmediği bir ayrıntıdır. Taylor Silindiri, Sanherib'in seferlerini kayda geçirir; bu kayıtlar arasında Yeruşalim kuşatması ve Hizkiya ile ilgili anlatımlar da yer alır. Bu bilgiler, Kutsal Kitap anlatımıyla tümüyle örtüşmese de saray tarihçisinin krala övgü odaklı yazım tarzı göz önünde bulundurulduğunda bu tutarsızlıklar şaşırtıcı değildir.

Üçüncü olarak, arkeoloji, İbranice'nin anlaşılmasına katkı sağlayan dil bilimsel içgörüler sunabilir. Bu katkılar ağırlıklı olarak, tıpkı İbranice gibi Kuzeybatı Sami dillerinden biri olan Ugaritçe ile Doğu Sami dillerinden sayılan Akadca üzerinden gelmektedir. Elde edilen bulgular hem sözcük düzeyinde (leksemler) hem de dil bilgisel yapı düzeyinde (söz dizimi) önemli içgörüler sağlar.

Dördüncü olarak, arkeoloji, Eski Antlaşma'ya yönelik bazı eleştirel iddiaları çürüten ya da tersine çeviren kanıtlar sunabilir. İronik biçimde, arkeoloji Kutsal Kitap'ı çürütemez; fakat ona yöneltilen suçlamaları çürütebilir. Bunun klasik bir örneği, Hititlerin varlığıyla ilgilidir. Bu etnik grup Eski Antlaşma'da birçok kez anılmasına rağmen, yıllarca onlara dair herhangi bir seküler kayıt bulunamamıştı. Bu nedenle Eski Antlaşma'nın bir hata içerdiği öne sürülmüştü. Ancak Boğazköy'de yapılan kazılar, yalnızca Hititlerin varlığını doğrulamakla kalmamış, aynı zamanda onların Mısır'la boy ölçüşen bir imparatorluğa hükmettiklerini de ortaya koymuştur. Bir diğer örnek, Mezmurlar'ın tarihlendirilmesiyle ilgilidir. Yaygın bir eleştirel görüş, bu ilahilerin oldukça geç dönemlerde, belki de Makabe dönemine kadar uzanan bir süreçte kaleme alındığını savunmaktaydı. Oysa Musa dönemine tarihlenen Ugarit edebiyatı, Mezmurlar'a özgü paralel yapıların

aynısını kullanmaktadır. Ayrıca, Mezmurlar'ın nüshalarının Kumran Yazmaları arasında bulunmuş olması, geç dönem kompozisyon iddiasına mahal bırakmaz.

Önemli Keşiflere Örnekler

TABLO 2: KİLİT YAZITLAR

İsim	Lisan	Konum	İçerik	Tarih	Önemi
Beni Hasan	Hiyeroglif	Beni Hasan	Khnumhotep'in Mezarı	MÖ 2000	Mısır'daki Sami halkının resimleri
Hammurabi Kanunları	Akadca	Susa	Babil Yasaları	MÖ 1755	Musa'nın yasasıyla paralellikler
Merneptah Steli	Hiyeroglif	Thebes	Merneptah'ın askerî kahramanlıkları	MÖ 1229	İsrail'den ilk kez bahsedilmesi
Gezer Takvimi	İbranice	Gezer	Çiftçilik Takvimi	MÖ Onuncu yüzyıl	Dil kullanımının yaygınlaşması (bir okul ödevi mi?)
Şeşonk Yazıtı	Hiyeroglif	Karnak Tapınağı	Filistin'deki askerî kahramanlıklar	MÖ 902	Rehavam'a karşı yapılan baskın kayıtları; kentlerin listesi
Meşa Taşı	Moavca	Dhiban	Meşa'nın askerî kahramanlıkları	MÖ 850	Omri ve Ahav'dan bahseder
Kara Dikilitaş	Akadca	Kalah: Nimrud	III. Şalmaneser'in askerî kahramanlıkları	MÖ 850	Yehu'nun haraç ödediği tasvirler
Şiloam Yazıtı	İbranice	Yeruşalim	Hizkiya'nın açtığı tünelin tamamlanmasını anlatır	MÖ 701	dil; arşın uzunluğunu gösterir
Taylor Prizması	Akadca	Ninova	Sanherib'in askerî kahramanlıkları	MÖ 686	MÖ 701'de Yeruşalim'e yapılan saldırıyı anlatır.
Lahiş Çömlekleri	İbranice	Tel ed-Duweir	Lahiş'ten yirmi bir mektup	MÖ 588	dil; Babil'den gelen tehditler
Behistun Yazıtı	Eski Persçe, Elamca, Akadca	Behistun	Birinci Darius, Gaumata'yı yenilgiye uğratır.	MÖ 520	Akadca'yı deşifre etmenin anahtarı

TABLO 3: KİLİT LEVHALAR

İsim	Lisan	Bulunduğu Yer	İçerik	Tarih	Önemi
Mari	Akadca	Tel el-Hariri	Zimri-Lim'den mektuplar	MÖ 18.yüzyıl	Ataların yaşadığı çağdaki koşullar ve gelenekler; Habiru'ya atıfta bulunma
Enuma Elish	Akadca	Ninova	Yaratılış Miti	MÖ 17.yüzyıl	Yaratılış Kitabının yaratılış hikayesiyle paralellikler
Gılgamış Destanı	Akadca	Ninova	Sonsuz yaşam arayışı	MÖ 17.yüzyıl	Yaratılış kitabındaki tufan hikayesiyle paralellikler
Boğazköy Arşivi	Hititçe	Boğazköy	Hitit İmparatorluğu arşivleri	MÖ 16.yüzyıl	Hitit kültürü
Nuzi	Akadca	Nuzi	Özel/yasal belgeler	MÖ 15.yüzyıl	birçok geleneğin tarihselliği
Ras Şamra	Ugaritçe	Ugarit	Dini destanlar	MÖ 15.yüzyıl	Kenan dini
Amarna Mektupları	Akadca	Tel el-Amarna	Filistin'den Akhenaton'a yardım talebinde bulunan mektuplar	MÖ 14.yüzyıl	Yeşu'nun fethi sırasında Filistin'deki koşulları
Keldani Kronikleri	Akadca	Babil	Yeni Babil İmparatorluğu'nun mahkeme kayıtları	MÖ 626-594	Yeruşalim'in ele geçirilmesinden ve dönemin tarihinden bahsediyor

Son Bir Düşünce

Eski Antlaşma tarihi, antik Yakın Doğu tarihinin bir parçasıdır. Eski Antlaşma'nın anlatı yapısı kendi başına açık ve tutarlıdır; ancak İbranî tarihinin çevre uluslarla ve halklarla kesiştiği olaylarda, bu dış kaynaklardan elde edilen veriler, Kutsal Kitap'ın daha kapsamlı anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Kutsal Kitap bağlamına dair mevcut bilgilerin büyük bölümü arkeolojik keşiflerden elde edilmiştir. Arkeoloji, Eski Antlaşma çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuş olmakla birlikte, Kutsal Kitap'ın otoritesinin yerine geçmez. Arkeoloğun küreği neyi ortaya çıkarırsa çıkarsın, Kutsal Kitap değişmeyen bir hakikat olarak kendi başına ayakta durur. Donald J. Wiseman'ın vardığı sonuç bu noktada oldukça isabetlidir: Arkeolojinin, Kutsal Kitap'ın tarihsel arka planı, bağlamı ve diliyle ilgili önemli bilgiler sağladığını kabul etmekle birlikte, onun "Kutsal Kitap'ın esinleme ve vahiy doktrinleriyle doğrudan ilişkili hiçbir şey ortaya koyamayacağını" savunur.[3] Arkeoloji, kendi sınırları içerisinde kaldığı sürece etkili bir araç olabilir. Ne Kutsal Kitap'ın yanlış olduğunu ispatlayabilir ne de Tanrı'nın sözündeki ruhsal gerçekleri doğrulamak için zorunludur.

3 Donald J. Wiseman, "Archaeology and Scripture," *Westminster Theological Journal* 33 (Mayıs 1971): s. 152.

ÖZEL GİRİŞ

ÖZEL GİRİŞ BÖLÜMÜNÜN FORMATI

Eski Antlaşma'nın temel bölümlerinin (Pentatuk, Tarihsel Kitaplar, Şiirsel/Bilgelik Kitapları ve Peygamberlik Kitapları) özetinin ardından, her bir Eski Antlaşma kitabına yönelik özel tanıtımda uygulanabilir olduğu ölçüde aşağıdaki konular ele alınacaktır:

Temel Bilgiler
Kitabın Adı
Yazarı
Yazım Tarihi (kitapların yazıldığı yüzyıllara göre sıralandığı tabloya bakınız)
Teması (kitabın ne hakkında olduğu)
Amacı (kitabın neden yazıldığı)
Ana hat (bölümleme)

Bağlam
Dünyadaki Yeri
Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri (yazım zamanı tarihsel bağlamdan farklıysa)
Kurtuluş Vahyine Katkısı
Yorumla İlgili Özel Sorunlar

TABLO 4: ESKİ ANTLAŞMA KİTAPLARININ TARİHLERİ

On Beşinci Yüzyıl	On Dördüncü Yüzyıl	On Birinci Yüzyıl	Onuncu Yüzyıl	Dokuzuncu Yüzyıl	Sekizinci Yüzyıl
Yaratılış Mısır'dan Çıkış Levililer Çölde Sayım Yasa'nın Tekrarı	Yeşu	Hakimler Rut	Samuel Özdeyişler Vaiz Ezgiler Ezgisi	Ovadya Yoel	Yunus Amos Hoşea Mika Yeşaya

Yedinci Yüzyıl	Yedinci-Altıncı Yüzyıllar	Altıncı Yüzyıl	Altıncı-Beşinci Yüzyıl	Beşinci Yüzyıl
Nahum Sefanya	Yeremya	Ağıtlar Krallar Hezekiel Daniel Hagay	Zekeriya	Ester Malaki Ezra Nehemya Tarihler

Pentatuk'a Giriş

Eski Antlaşma'nın ilk bölümü Yasa'dır. "Yasa" ifadesi, İbranice *Torah* kelimesinin yaygın bir çevirisidir ve bu kelime "öğreti" ya da "talimat" anlamına gelir. Ayrıca, Eski Antlaşma'nın üçlü bölümlenmesini ifade eden TANAKH akroniminin ilk harfini oluşturur. *Tevrat*, Eski Antlaşma'da Tanrı'nın özel vahyinin tamamına atıfta bulunmak için kullanılan en genel terimdir ve yalnızca yasal düzenlemelerle sınırlı değildir. Yasa, Yaratılış'tan Yasa'nın Tekrarı'na kadar uzanan ilk beş kitaptan oluşur ve genellikle *Pentatuk* olarak adlandırılır. Pentatuk terimi, Grekçede "beş tomar" anlamına gelir. Eski Antlaşma'nın kendisi bu beş kitaba "Musa'nın Yasa Kitabı" (Yeş. 8:31; 2Kr. 14:6), "Yasa Kitabı" (Yeş. 1:8) ya da "Musa'nın Kitabı" (Ezr. 6:18) şeklinde atıfta bulunur. Mesih hem Musa'nın kitabından hem de yasadan söz etmiştir (Mar. 12:26; Luk. 24:44). Hatta zaman zaman bu beşli külliyatı yalnızca "Musa" olarak anmıştır (Luk. 16:29; 24:27). Elçilerin de aynı şekilde davrandığı görülür (Elç. 15:21; 2Ko. 3:15).

Kutsal Kitap'taki kanıtlar—ki bunlara bizzat İsa Mesih'in sözleri de dâhildir—bu kitapların yazarlığını Musa'ya atfetmektedir. Bu kanıtlar hem son derece güçlü hem de tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açıktır. Kutsal Yazılar, Musa'nın Tanrı'nın sözlerini ve eylemlerini Rab'bin buyruğu üzerine yazıya geçirdiğini belirtir (Çık. 17:14; 24:4; 34:27; Çöl. 33:2; Yas. 31:9). Rab İsa da Musa'nın yasayı yazdığını açıkça onaylamıştır: "Musa'ya iman etmiş olsaydınız, bana da iman ederdiniz. Çünkü o benim hakkımda yazmıştır. Ama onun yazılarına iman etmezseniz, benim sözlerime nasıl iman edeceksiniz?" (Yu. 5:46–47; ayrıca bkz. Mar. 1:44; 7:10; 10:3–5; Luk. 5:14; 20:37; Yu. 7:19). Elçiler de Pentatuk'un Musa tarafından yazıldığını tanıklık ederek dile getirirler (Yu. 1:17, 45; Elç. 3:22; 7:37; 26:22; Rom. 10:5, 19; 2Ko. 3:15; İbr. 7:14). Pentatuk'un kendi içinde de Musa'nın yazarlığına işaret eden destekleyici veriler bulunmaktadır.

Yasa'nın Tekrarı 31:24 açıkça şöyle der: "Musa yasanın sözlerini eksiksiz olarak kitaba yazmayı bitirince..." (ayrıca bkz. 22. ayet; benzer yazı emirleri için bkz. Çık. 17:14; 34:27). Musa'nın bu görevi yerine getirmek için gerekli donanıma sahip olduğu da açıktır: Mısır sarayında iyi bir eğitim almıştı ve hem Mısır'da hem de Sina bölgesinde geçirdiği süre boyunca bu coğrafyanın doğası ve bitki örtüsü hakkında bilgi sahibi olmuştu. Kutsal Kitap bu konuyu net bir şekilde ortaya koyar ve kilise tarihi boyunca Hristiyan geleneğinin genel uzlaşısı da bu beş kitabın yazarının Musa olduğu yönünde olmuştur.[1]

Ne var ki, eleştirel ve rasyonalist bilim çevreleri, Pentatuk'un Musa tarafından yazıldığına dair geleneksel görüşü kesin bir biçimde reddetmiştir. Özellikle on sekizinci yüzyıldan günümüze kadar, bu görüşe alternatif teoriler çoğalmış ve gelişmiştir. Bu süreçte Pentatuk, farklı geleneklerin, redaktörlerin ve editörlerin katkısıyla oluşmuş bir derleme olarak değerlendirilmiş; son hâlini Musa'dan yaklaşık bin yıl sonra aldığı iddia edilmiştir.[2] Eski Antlaşma'nın hiçbir bölümü, Pentatuk kadar ayrıştırıcı eleştirilere maruz kalmamıştır. Bu tür değerlen-

1 Musa'ya aitliği sürdürmede bariz bir sorun, Pentatuk'ta Musa'dan sonraki bir döneme ait bazı ifadelerin yer almasıdır. Belki de en açık örnek, onun ölümünü ve gömülmesini anlatan Yasa'nın Tekrarı 34. bölümdür. Musa'nın, vahiy aracılığıyla kendi ölüm ilanını yazmış olması olasılık dışı değildir. Ancak, başka bir esinlenmiş yazarın ölüm bilgisini sonradan metne eklemiş olması da ortodoksi sınırları dışında değildir. Yeşu 24:26'ya göre, Yeşu "Bunları Tanrı'nın Yasa Kitabı'na da geçirdi." Bu ifade, Musa'nın ölümüne dair kısmı ve Yeşu'nun kendi kitabının yazımını içermiş olabilir. Bazılarına göre daha problemli olan ise, Yaratılış 14:14 ve Yasa'nın Tekrarı 34:1'de geçen Dan adının anakronistik (tarih dışı) bir şekilde kullanılmasıdır. Hâkimler 18:29'a göre, bu şehir ancak Dan oymağının Layiş kentini fethedip adını değiştirmesinden sonra Dan olarak anılmıştır. Earl S. Kalland'ın bu konuda sunduğu açıklama akla yatkındır. Yasa'nın Tekrarı 34 üzerine yaptığı yorumda şöyle der: "Burada geçen Dan, neredeyse evrensel biçimde, Merom Suları'nın kuzeyindeki ve Dan oymağının hâkimler dönemindeki Layiş fethinden sonra bu adı alan şehir olarak düşünülür. Ancak, Yaratılış 14:14'teki ve buradaki (belki de 2. Samuel 24:6'daki) Dan'ın, Gilead'ın kuzeyinde bir yer olduğu daha olasıdır... Yaratılış anlatısı, Layiş'ten dönüşen Dan'la pek uyuşmamaktadır. İbrahim'in Lut'u kaçıran yağmacı grubun peşine düşerken oradan geçmesi oldukça dolambaçlı bir rota olurdu. Gilead'daki bir Dan, buradaki tasvire daha uygundur; çünkü Merom Suları'nın kuzeyindeki Dan, Nebo'dan görülemezdi." ("Deuteronomy," in The Expositor's Bible Commentary, ed. Frank E. Gaebelein, Grand Rapids: Zondervan, 1992, cilt 3, s. 235). Bazılarına göre Musa bu adı peygamberlikte bulunarak yazmış olabilir veya Dan şehrinin orijinal adı zaten Dan olabilir. Dan'ı 2. Samuel 24:6'da geçen Gilead bölgesindeki Danjaan ile özdeşleştirmek, en tatmin edici açıklamadır. Önemli olan şudur: Herhangi makul bir açıklama, Musa'ya aitliği reddetme gerekliliğini ortadan kaldırır. Bazı kişiler, Musa'dan çabucak vazgeçmektedir.

2 Musa'ya aitliği reddeden eleştirel görüşlerin özetine 1 no.lu ek bölümde bakınız. Ayrıca, Wellhausen'in Belgesel Kuramı'nın reddine karşılık olarak Musa'ya aitliği açıklayan ve savunan Gleason L. Archer'ın faydalı değerlendirmesi için bkz. *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 91–100.

dirmeler, Kutsal Yazılar'ın otoritesini zayıflatır ve bu nedenle kesin bir şekilde reddedilmelidir.

İstefanos'un kurtuluş tarihine ilişkin anlatısına göre, Musa'nın yaşamı üç belirgin döneme ayrılır. İlk kırk yılı Mısır'da geçmiştir (Elç. 7:23), ikinci kırk yılı Midyan'da (30. ayet), ve son kırk yılı ise yanan çalının önünde Tanrı tarafından çağrılmasıyla başlayıp, vaat edilen topraklara bakan Pisga Tepesi'nde sona ermiştir (Çık. 3; Yas. 34:1–7). Musa'nın hayatı ve hizmet süresiyle dolayısıyla Pentatuk'un tarihlendirilmesi, doğrudan çıkış olayının tarihlendirilmesine bağlıdır. Bu konuda temel kronolojik ipucu, 1. Krallar 6:1'de bulunur; burada, çıkışın Süleyman'ın krallığının dördüncü yılından 480 yıl önce gerçekleştiği belirtilir. Süleyman'ın tarihleri (yaklaşık MÖ 970–931) genel kabul gördüğünden, bu hesaplama çıkış olayını MÖ 15. yüzyılın ortalarına, yaklaşık MÖ 1446'ya tarihlendirir. Bunu izleyen kırk yıllık çölde dolaşma süreci MÖ 1406'da sona erer. Buna göre Musa'nın doğumu MÖ 1526'ya, Mısır'dan sürgünü ise MÖ 1486'ya denk gelir. Musa, beş kitabın her birini bu kırk yıllık süreçte, yani MÖ 1446–1406 arasında kaleme almıştır. Her bir kitabın tanıtım bölümünde, bu tarihlere özel olarak ayrıntılı biçimde değinilecektir.

Dört İncil, Yeni Antlaşma için ne ifade ediyorsa, Pentatuk da Eski Antlaşma için aynı önemi taşır. Temel teolojik temaların ve yaşamsal uygulamaların yanı sıra, her ikisi de Kutsal Kitap'ın tüm mesajının dayandığı tarihsel olayları kayda geçirir. Pentatuk, yalnızca Eski Antlaşma'nın değil, tüm Kutsal Yazıların temelini oluşturur; çünkü Yeni Antlaşma, Tanrı'nın Aden Bahçesi'nde başlattığı lütufkâr iletişimin devamıdır. Eğer Pentatuk'taki tarih ve ilahiyat şüphe altına alınırsa, Kutsal Kitap'ın geri kalanının—müjde dâhil—otoritesi ve doğruluğu da çöker. Hiç kuşkusuz, bu nedenle rasyonalist eleştirilerin önemli bir kısmı Pentatuk'u hedef alır. Tanrı'nın kurtuluş planı zaman ve tarih içerisinde ilerler; dolayısıyla eğer tarih güvenilir değilse, müjde mesajı da yalnızca bir gelenek ve dinsel efsane konumuna düşer. Bu nedenle, Kutsal Kitap'a inananlar, Musa'nın yazarlığını ve Pentatuk'ta anlatılan tüm olayların tarihsel gerçekliğini onaylamalı ve kararlılıkla savunmalıdır.

Pentatuk, şiirsel bölümlerle iç içe geçmiş tarihsel bir anlatı çerçevesinde Tanrı'nın kurtuluş planının başlangıcını ve erken gelişimini ortaya koyar, ancak özünde kendi içinde bütünlüklü bir hikâyedir. İlahi egemenlik ve ilahi takdir, insanlık, lütuf temelli kurtuluş ve kutsallık talebi gibi temel doktrinler anlatının yüzeyinde açıkça görülmekle birlikte, aynı zamanda anlatının derinliklerine de kök salmıştır. Yaratılış, Tanrı'nın yaratılış üzerindeki mutlak egemenliğine ve düşmüş insan soyunu kadının soyundan gelen Kurtarıcı aracılığıyla kurtarma planına odaklanır; bu Kurtarıcı daha sonra İbrahim'in soyu olarak tanımlanır.

Dolayısıyla, İbrahim'in soyunun gelişimi izlenerek, zaman dolduğunda ortaya çıkacak nihai ve ideal Soy'a (bkz. Gal. 4:4) giden tarihî süreç başlatılır. Mısır'dan Çıkış, Tanrı'nın antlaşmaya dayalı sevgisine ve İbrahim'in soyunu kölelikten kurtarmak suretiyle ortaya koyduğu kurtarıcı kudretine odaklanır. Tanrı'nın İsrail'i kurtarması, Soy vaadini güvence altına almış ve Kutsal Yazıların geri kalanında Tanrı'nın kurtarıcı lütfunun bir paradigması hâline gelmiştir. Levililer, Tanrı'nın kutsallığına ve O'nun kişiliğinin mutlak benzersizliğine vurgu yapar. Tanrı, kendisiyle paydaşlık kurulmasının şartlarını belirler; halkı ise O'nun kutsallığını yansıtmakla yükümlüdür. Çölde Sayım, Tanrı'nın hem haşmeti hem de ilahi takdiri üzerine odaklanır. Bu kitapta, imansızların kutsamayı miras almalarını engellemek amacıyla uygulanan birçok disiplin yoluyla Tanrı'nın haşmeti görülürken, halkı kırk yıl boyunca her gün yönlendirip ihtiyaçlarını karşılaması sayesinde takdiri de açıkça ortaya çıkar. Yasa'nın Tekrarı ise antlaşmaya bağlı itaate ilişkin ilkeleri ve gereklilikleri vurgular. İtaatin karşılığında gelen kutsamaların şartları ve itaatsizliğin getireceği lanetlere dair uyarılar, neredeyse tüm peygamberlerin vaazlarının temelini oluşturmuştur. Kısacası Pentatuk, Kutsal Kitap'ın hem teolojik hem de tarihsel bağlamını tanımlayan temel yapı taşıdır.

Kabul etmek gerekir ki, Pentatuk'ta yer alan birçok unsur gerek kilise topluluğu açısından gerekse bireysel Hristiyan yaşamı açısından günümüzde eski ve ilgisiz görünebilir. Hatta, Pentatuk'taki bazı buyrukların harfiyen tekrar edilmesi, İbraniler mektubundaki, hayvan kurbanlarına geri dönmenin Mesih'in bir kez ve sonsuza dek sunduğu kurbanı geçersiz kılacağı uyarılarına aykırı düşer. Ancak unutulmamalıdır ki, Pentatuk Tanrı'nın kurtuluş planına dair vahyinin ilk aşamalarını kayda geçirmiştir. Musa'nın müjdeye ilişkin söyledikleri, içerik bakımından Pavlus'un vaaz ettiği mesajla özdeştir; yalnızca sunuluş biçimi farklıdır. Pavlus, kendi hizmetiyle Musa'nın hizmetini karşılaştırırken şöyle der: "Büyük cesaretle konuşabiliriz." (2Ko. 3:12). Tanrı, Musa aracılığıyla halkına gerçeği göstermek üzere simgeler, görsel dersler verdi; bu dersler, onları Tanrı'nın Kusursuz Kuzusu'na yönlendirmek için tasarlanmıştı. Dolayısıyla bu görsel derslerin artık işlevsel olmaması, onların faydasız olduğu anlamına gelmez; çünkü onlara bakmak hâlâ Mesih'e işaret eder. Zaten Musa'nın amacı da buydu. Pavlus, Pentatuk'un nasıl okunması gerektiğine dair anahtar bir yorum ilkesi sunar: Eski Antlaşma'nın okunmasını zaman zaman etkileyen yanlış anlama perdesi, "bu peçe ancak Mesih aracılığıyla kalkar" (2Ko. 3:14–16). Bu nedenle Pentatuk, Mesih'i merkeze alarak okunmalıdır. Gerek ilk kurtuluş deneyimi gerekse ilerleyen kutsallaşma süreci açısından Pentatuk, müjdenin görünür bir paradigmasıdır.

Yaratılış

Temel Bilgiler

Adı: İbranice Kutsal Kitap'ta kitaplar genellikle ilk kelimeleriyle adlandırıldığından, Pentatuk'un bu ilk kitabının İbranice adı *"Başlangıçta"* (תישארב, *Bereşit*) şeklindedir. *Yaratılış* anlamına gelen *Genesis* ismi ise Septuaginta'dan gelir ve bu isim, 2:4'te geçen תודלות (*Toledot*) kelimesinin Grekçeye *γενέσεως* (*geneseos*) olarak çevrilmesinden türetilmiştir. Talmud, bu kitaptan "Dünyanın Yaratılışı Kitabı" olarak söz eder.

Adıyla uyumlu biçimde *Yaratılış* kitabı birçok "başlangıcı" kaydeder:[1]

1. Maddi evrenin başlangıcı (1:1–2:25)
2. İnsan soyunun başlangıcı (1:26–31; 2:7–25)
3. Günahın başlangıcı (3:1–24)
4. Müjdenin başlangıcı (3:15)
5. Ulusların başlangıcı (10:1–32; 11:6–9)
6. İsrail ulusunun başlangıcı (12:1–3)

Yazarı: Musa. Pentatuk'un yazarlığına dair gerekçeler ve eleştirel itirazlar için bkz. "Pentatuk'a Giriş" bölümü.

Yazım Tarihi: MÖ 1446–1406. Musa'nın bu kitabı büyük olasılıkla çölde geçirilen kırk yıllık süre zarfında, Mısır'dan Çıkış ile ölümünün arasındaki bir dönemde kaleme aldığı kabul edilir. Musa'nın yazarlığını reddeden eleştirel görüşler ise, Pentatuk'un anonim kaynaklar ve redaksiyonlar yoluyla aşamalı

1 Her ne kadar *Yaratılış* başlangıçlar kitabı olsa da, 12. bölümden sonra yeni bir başlangıç kaydetmez. Bu nedenle, kitabın tema ve amacı yalnızca "başlangıç" motifiyle sınırlı tutulamaz.

biçimde oluşturulduğunu, bu sürecin MÖ 9. yüzyıldan önce başlamadığını ve MÖ 5. yüzyılın ortalarına kadar sürdüğünü savunur. Pentatuk'un kökenine dair eleştirel teorilerin özetine ulaşmak için bkz. Ek 1.

Tema: Yaratılış üzerindeki Tanrısal egemenlik ve insanın bozulmuşluğuna ve sadakatsizliğine rağmen Tanrı'nın antlaşma vaatlerine olan sadakati.

Yaratılış 1–11. bölümlerinde ana odak Tanrı'nın egemenliğidir. Bu, O'nun yaratma gücünde ve yaratılışı kendi isteğine göre yönetme hakkında açıkça görülür; başlangıçta "iyi" olanı lanetlemesi ve dünyayı Tufan yoluyla yok etmesi de buna dâhildir. 12–36. bölümlerde egemenlik teması, genel olarak halklar ve uluslardan, Tanrı'nın İbrahim'i seçmesi ve tanrısal soyun daraltılması yönünde özel bir odak kazanır. Tanrı'nın sadakati, yalnızca kötü niyetli kişilerin kurtuluş planını engelleme girişimlerine değil, aynı zamanda bu vaadin taşıyıcısı olan tanrısal soyun zaman zaman vaatleri tehlikeye atacak davranışlarına da tezat oluşturur. Bu durum özellikle 37–50. bölümler arasında anlatılan Yusuf kıssalarında belirginleşir; burada Tanrı'nın ilahi takdiri, kötülükle tasarlanan şeyleri bile hayra yönlendirme kudretiyle ön plana çıkar.

Amaç: Günahın lanetini tersine çevirme yönündeki Tanrı'nın planını, bu lanetin ortaya çıkışından başlayarak ilk insanlık tarihine ve İsrail'in atasal önderlerine kadar izlemek ve ortaya koymak; böylece kurtuluş mesajını tanımlamak, örneklendirmek ve muhafaza altına almak.

Ana hat

I. Dünyanın Yaratılışı ve Bozulması (1:1–11:32)
   A. Adem'in baş olduğu şekilde her şeyin yaratılışı (1:1–2:25)
   B. İnsanlığın günaha ve ölüme düşüşü (3:1–5:32)
   C. Tüm yeryüzünü saran Tufan ve gökkuşağı vaadi (6:1–9:29)
   D. Ulusların ve dillerin bölünüşü (10:1–11:32)

II. İbrahim, İshak ve Yakup'la Yapılan Antlaşma (12:1–36:43)
   A. Tanrı'nın İbrahim'e verdiği vaat (12:1–25:18)
   B. Tanrı'nın lütfunun İshak ve Yakup'a uzanışı (25:19–36:43)

III. Yusuf ve Yahuda Ekseninde İsrail'in Krizi (37:1–50:26)
   A. Yusuf'un alçaltılması ve Yahuda'nın günahı (37:1–40:23)
   B. Yusuf'un yüceltilmesi ve Yahuda'nın asilliği (41:1–45:28)
   C. İsrail'in Mısır'da geçici konaklaması (46:1–50:26)

Ancak dikkat çekici olan, *Toledot* kelimesinin (doğurmak veya baba olmak fiilinden türetilmiş bir terim) Yaratılış kitabında on bir kez geçmesidir. Bu tekrar, doğrudan tematik bir Ana hat oluşturmasa da, kitabın bir bütün olarak yapılandırılmış bir şemaya sahip olduğunu ortaya koyar ve eleştirel görüşlerde savunulan, birbirinden kopuk kaynaklar ve geleneklerin zamanla birleştirildiği iddiasına karşı kitabın içsel birliğine güçlü bir tanıklık sunar. İlk iki bölüm yaratılışın başlangıçlarını ele alırken, geri kalan bölümler nesillerin veya aile tarihlerinin anlatımıdır. *Toledot* teriminin Esav'la bağlantılı olarak iki kez kullanılması ise, tek bir soy çizgisinin devam ettiğine işaret eder. Bu on bir *Toledot* ifadesi, kitabı on ayrı bölüme ayıran yapısal bir unsur işlevi görür.

1. Kozmosun kökeni (2:4)
2. İnsan soyunun kökeni (5:1)
3. Nuh'un tarihi (6:9)
4. Nuh'un oğullarının tarihi (10:1)
5. Sam'ın tarihi (11:10)
6. Terah'ın tarihi (11:27)
7. İsmail'in tarihi (25:12)
8. İshak'ın tarihi (25:19)
9. Esav'ın tarihi (36:1)
10. Esav'ın tarihi (36:9)
11. Yakup'un tarihi (37:2)

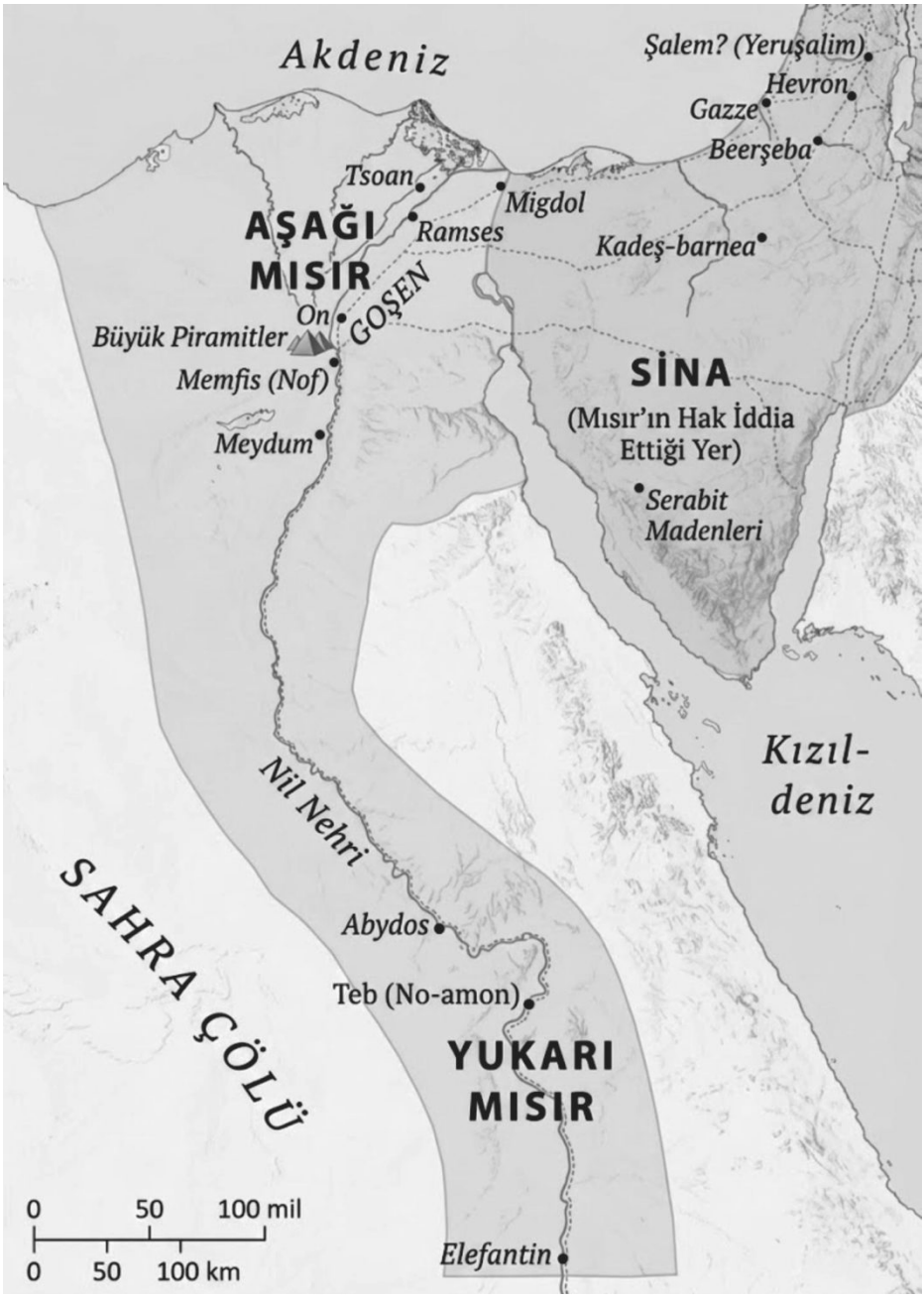
Bağlam

Dünyadaki Yeri

Yaratılış kitabı, Tufan'dan önceki ve sonraki olmak üzere iki farklı dünyayı gözler önüne serer. Tufan öncesi dünyaya dair elimizdeki tek güvenilir ve tarihsel olarak doğru kayıt, Tanrı'nın bizzat Musa'ya esinleyerek yazdırdığı Yaratılış metnidir. Kutsal Kitap, gerçek olayları kayda geçirmiş olsa da antik Yakın Doğu edebiyatında yaratılış ve Tufan öncesi dünyaya dair mitler ve efsaneler yaygındı.[2] Dikkat çekici olan, bu anlatıların birçoğunun, Yaratılış kitabındaki bazı gerçekleri belirsiz biçimde de olsa yansıtıyor olmasıdır.[3]

2 Mısır ve Mezopotamya genelinden—Sümer, Babil ve Asur dâhil—yaratılış/tufan metinlerinin çevirileri için bkz. James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969).

3 Kutsal Kitap anlatımı ile Eski Yakın Doğu mitleri arasındaki benzer yaratılış/tufan temalarının açıklaması için 2 no.lu ek bölüme bakınız.



Yusuf'un Yaşadığı Dönemde Mısır

Örneğin, Sümer kaynaklı Enki ve Ninhursag'ın cennet miti, Aden Bahçesi anlatısıyla paralellik gösterir. "Dumuzi ve Enkimdu: Çoban Tanrı ile Çiftçi Tanrı Arasındaki Çekişme" başlıklı anlatı da, Kayin ile Habil arasındaki çatışmayı andırır. Ancak en dikkat çekici olanlar, eski Ninova'da yer alan Asurbanipal Kütüphanesi'nde keşfedilen ve Musa'dan yüzlerce yıl öncesine tarihlenen üç anlatıdır. Enuma Eliş, yaklaşık MÖ 1800'e tarihlenen yedi tabletlik bir yaratılış destanıdır. Bu metin, dünyanın yaratılışını tanrılar arasındaki bir anlaşmazlığın çözümü olarak Marduk ile Tiamat arasındaki savaşla ilişkilendirir. Altıncı tablette, Marduk'un tanrıları çalışmaktan kurtarmak amacıyla "vahşi insan" yaratma planı anlatılır. Bu insan, bu amaçla kurban edilen tanrılardan biri olan Kingu'nun kanından yaratılır. Gılgamış Destanı, MÖ 2000 yılının başlarına uzanır ve Gılgamış'ın ölümsüzlüğü arayışını konu alır. Ancak asıl dikkat çeken unsur, büyük tufana yapılan göndermedir. Gılgamış, ölümsüzlüğü ararken, tanrılardan biriyle lütuf bulduğu için tufandan sağ çıkan ve başka bir tanrı tarafından ölümsüzlükle ödüllendirilen Utnapiştim'e ulaşır. Utnapiştim, Gılgamış'a bir gemi inşa ettiğini, tüm canlı türlerinden örnekleri bu gemiye aldığını, fırtına dinince su seviyesini ölçmek için çeşitli kuşlar gönderdiğini ve geminin Nisir Dağı'na oturduğunu anlatır. Orada tanrılara kurban sunar; tanrılar ise bu kurbanlara sinekler gibi üşüşürler.

Enuma Eliş yaratılışa, Gılgamış Destanı ise tufana odaklanırken, Atrahasis Destanı bu iki unsuru tek bir sürekli anlatıda birleştirir. Mevcut en eski "belge" kil tabletler üzerine çivi yazısıyla kaydedilmiş olup yaklaşık MÖ 1650'ye tarihlenir, ancak metnin asıl yazımı büyük olasılıkla daha da eskidir. Anlatı, bir tanrının kanı ile kilden oluşturulan insanın yaratılışıyla başlar. İnsanların yaratılma amacı, tanrıları ağır işlerden kurtaracak bir iş gücü meydana getirmektir. İnsanlar çoğaldıkça, baş tanrılardan biri bu durumdan giderek rahatsız olur ve onları yok etmek için çeşitli yollar dener; nihai çözüm olarak ise tufanı belirler. Ancak Atrahasis, başka bir tanrının lütfunu kazanır ve bu tanrı ona bir gemi inşa etmesini söyler; böylece Atrahasis felaketten kurtulmayı başarır.

Kadim mitlerin hayal gücüne dayalı ve karmaşık olay örgülerinde, insanların konforunu sağlamak için onları yaratan ve sonra da aynı ölçüde önemsiz sebeplerle yok etmeye çalışan küçük tanrılar tasvir edilirken, Yaratılış anlatısı son derece sade ve doğrudandır. Yaratılış kaostan ya da bir çatışmadan değil, Tanrı'nın sözlü iradesiyle gerçekleşmiştir. Emekle mücadele, insanın günahının sonucudur; tufanın getirdiği yıkım da Tanrı'nın keyfiliğiyle değil, insanın bozulmuşluğu yüzündendir. Önemli benzerlik noktası, putperest kaynakların da doğaüstü bir şekilde var olmuş ve yine doğaüstü bir tufanla yok edilmiş bir

dünyaya dair bilgiye sahip olduklarını yansıtmasıdır. Ancak bu olayları gerçekten olduğu gibi kaydeden tek anlatı Yaratılış kitabıdır.

Tufan sonrasında dünyanın yeniden nüfuslandırılması ve Nuh'un soyunun Babil'de dağıtılması (Yaratılış 9–11) anlatıldıktan sonra, Yaratılış anlatısı İbrahim'den Yakup'a kadar uzanan ata figürlerinin yaşamlarını izlemeye başlar. Soyağaçlarındaki doğal belirsizlikler ve boşluklar göz önüne alındığında, Yaratılış 1–11 bölümlerine mutlak tarihler vermek en iyi ihtimalle spekülatiftir. Ancak bu durum, bu bölümlerin tarihsel gerçekliğini hiçbir şekilde geçersiz kılmaz; anlatılan kişilerin ve olayların göreli kronolojileri tamamen gerçektir. Yaratılış 1–11 efsane ya da mit değil, nesnel tarihtir. Bununla birlikte, atalarla birlikte mutlak tarihlendirme mümkün hâle gelir. Bu dönemin tarihlendirilmesinde belirleyici olan unsur, çıkış olayının tarihidir. MÖ 15. yüzyılın ortalarına, yani MÖ 1446'ya tarihlenen çıkış tarihinin gerekçesi ilerleyen bölümlerde açıklanacak ve savunulacaktır; ancak burada verilen ata figürlerinin tarihleri bu çıkış tarihine göre hesaplanmıştır. Mısır'dan Çıkış 12:40'a göre İsrail halkı Mısır'da çıkıştan önce 430 yıl kalmıştır; bu da onların Mısır'a girişini MÖ 1876'ya tarihler. Bu tarihe gelindiğinde Yusuf zaten uzun süredir Mısır'dadır; muhtemelen MÖ 1900'den kısa bir süre sonra satılmıştır. Yakup, Mısır'a vardığında Firavun'a 130 yaşında olduğunu söyler (Yar. 47:9); bu da onun doğumunu MÖ 2006'ya tarihler. İshak, Esav ve Yakup doğduğunda altmış yaşında olduğuna göre (25:26), onun doğumu MÖ 2066'ya denk gelir. İbrahim, İshak doğduğunda yüz yaşındaydı; dolayısıyla onun doğumu MÖ 2166'ya tarihlendirilir (21:5). Yaratılış 12:4'e göre İbrahim, Rab onu Ur'dan çağırdığında yetmiş beş yaşındaydı; bu da onun göçünü yaklaşık MÖ 2090 yılına tarihler. Bu hesaplamalar birkaç yıl sapma payı içerse de Kutsal Kitap verileri göz önüne alındığında büyük oranda doğrudur.

Ataların yaşamları hem Mısır hem de Mezopotamya ile kesişmiştir. Bu kişilerin tarihlerinin bu coğrafi bölgelerle eş zamanlı olarak değerlendirilmesi, onların yaşadığı dünyanın anlaşılmasına önemli bir katkı sağlar.



Giza Piramitleri

Özellikle dikkat çekici olan, karmaşık bir tarihsel yapıya sahip olan Mısır'la olan bağlantıdır. MÖ 3. yüzyılda yaşamış Mısırlı rahip Manetho, Mısır tarihini otuz hanedanlık halinde sınıflandırmıştır ve bu sınıflandırma, bugün hâlâ Mısır tarihinin göreli kronolojisini ifade etmekte kullanılan standart çerçevedir. Buna ek olarak, Mısır bilimciler tarihsel süreci ardışık krallık dönemleri şeklinde yapılandırmış ve her bir döneme mutlak tarihler atamışlardır. Krallık dönemleri konusunda genel bir uzlaşı bulunsa da her bir hanedanın hangi döneme ait olduğu ya da atanan belirl1. Tarihler konusunda tam bir görüş birliği yoktur.[4] Aşağıda bu tarihsel yapının temel çerçevesi sunulacaktır.[5]

4 Joel M. LeMon, "Mısır kronolojisi sorunlar ve tartışmalarla doludur" gözlemini yaptıktan sonra, bu sorunu "bazı astronomik gözlemlerin Memfis'te mi (Yüksek Kronoloji) yoksa Teb'de mi (Düşük Kronoloji) yapıldığına dair belirsizlik" üzerinden Yüksek ve Düşük Kronolojiler şeklinde açıklar. Bkz. Joel M. LeMon, "Egypt and the Egyptians," *The World around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East*, ed. Bill T. Arnold ve Brent A. Strawn (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), s. 171.

5 Bu, hanedanlar ve tarihlere dair melez bir sınıflandırmadır; ancak esasen John D. Currid'in *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1997), s. 17–19'daki yapıyı takip etmektedir.

TABLO 5: MISIR TARİHİNİN KRONOLOJİSİ

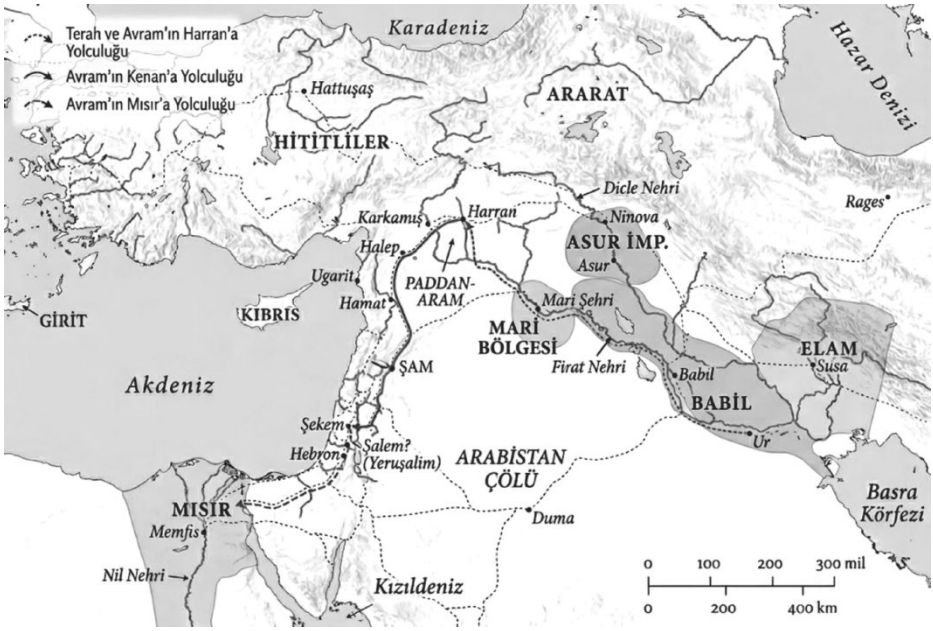
Dönem	Hanedanlıklar	Tarihler
Erken Hanedanlık Dönemi	1-3	2920–2575
Eski Krallık (Piramit Çağı)	4-8	2575–2134
Birinci Ara Dönem	9-10	2134–2040
Orta Krallık	11-14	2040–1640
İkinci Ara Dönem	15-17	1640–1550
Yeni Krallık	18-20	1550–1070
Üçüncü Ara Dönem	21-24	1070–712
Geç Dönem	25-30	712–343

Bu özet temel alındığında, İbrahim'in Kenan'daki kıtlıktan kaçmak için Mısır'a yaptığı kısa süreli sığınma, muhtemelen Birinci Ara Dönem'in son yıllarına denk gelir. Ara dönemler genel olarak siyasi zayıflık ya da kaos ile karakterize edilir ve bu durumda daha fazla karışıklık yaşanması, Tanrı'nın Firavun'un evini vurarak Sara'ya yönelik herhangi bir ihlali engellemesiyle önlenmiştir (Yar. 12:17). Yakup'un Kenan'daki kıtlıktan kurtulmak için Mısır'a göçü yaklaşık MÖ 1870 gerçekleşmiş olmalıdır. Bu tarih, On İkinci Hanedanlık dönemine denk gelen Orta Krallık zamanına rastlar. Yusuf'un Mısır'da yükselişi, özellikle III. Sesostris döneminde gerçekleşmiş görünmektedir. William Hallo ve William Simpson bu dönemle ilgili şöyle der: "III. Sesostris'in hükümdarlığında yerel nomarklar sınırlandırılmış ve Yukarı Mısır Valiliği geçici olarak yeniden tesis edilmiştir. Fayum havzası arazi ıslahı için fırsat sunmuştur... Bu yeni kazanılan topraklar, ülke genelinde ve özellikle kraliyet ailesi nezdinde artan refaha katkı sağlamıştır."[6] Mısır tarih yazımı, ülkenin Firavun'un merkezi otoritesi altında yeniden birleştiğini ve feodal benzeri "nome" sisteminin dağıldığını kaydeder ve ilginç olan, bu yeniden yapılanmanın Mısır kayıtlarında III. Sesostris'e atfedilmesidir. Ancak Kutsal Kitap tarihi, bu dönemde "Yusuf Mısır'daki bütün toprakları firavun için satın aldı" (Yar. 47:20) diyerek bu sürecin gerçek mimarının Yusuf olduğunu belirtir. Gerçekte, bolluk yıllarında depolanan erzakın dağıtımını yöneten akıllıca planıyla bu başarı Yusuf'a aittir. Mısır'ın, başarıları sadece Firavun'a atfetmesi, mevcut hükümdarın mirasını oluşturmak ve korumak amacı taşıyan resmî devlet kayıtları için tipik bir durumdur. Ancak şurası

6 William Hallo ve William Simpson, *The Ancient Near East: A History*, 2. baskı (New York: Harcourt Brace, 1998), s. 246–247.

kesindir ki, Yusuf Mısır'da ailesi için onların ilk yerleşim yıllarında özel bir ayrıcalıklı konum elde etmiştir.

Mezopotamya ve Suriye'den elde edilen veriler de Yaratılış kitabının dünyasına dair bilgileri önemli ölçüde zenginleştirir. Yeşu 24:2, İbrahim ve ailesinin Tanrı onları Ur'dan çağırmadan önce putperest olduklarını bildirir. İbrahim'in memleketi olan Ur'un güney Mezopotamya'da mı yoksa kuzeyde, Harran civarında daha küçük bir yerleşim mi olduğu tartışmalı olmakla birlikte, İbrahim döneminde bölgenin genel dinî yapısı büyük oranda ortaktı. Güney Ur'da inşa edilen ünlü ziguratın tarihi yaklaşık MÖ 2100–2000 arasına tarihlenmektedir. Bu basamaklı tapınak, ay tanrısı Nanna'ya adanmıştı. Nanna, panteondaki en yüce tanrı olarak kabul edilirdi; çünkü ay, yaşamdan ölüme kadar olan döngüyü temsil ediyordu. Eğer İbrahim'in doğumuna dair önceki hesaplamalar doğruysa, onun bu tapınakta ibadet etmiş olması ihtimal dışı değildir. Bu durum, Tanrı'nın şaşırtıcı lütfunu daha da vurgular; çünkü Tanrı İbrahim'i putperestlikten kendini ayırmış tek kişi olduğu için değil, Ur'daki diğer herkes gibi o da putperest olmasına rağmen seçmiştir.



Ataların Dünyası

Özellikle Mari, Nuzi ve Alalah'tan elde edilen arkeolojik bulgular, en azından modern Batı standartlarına göre garip görünen bazı ata dönemine ait gelenekleri aydınlatır. Örneğin, evlilik öncesi sözleşmelerin yapılması yaygındı; ancak bu sözleşmeler, evlilik sona erdiğinde mal varlığını korumak için değil, erkek bir

vârisin teminini güvence altına almak amacıyla yapılırdı. Belirli bir süre içinde vâris doğmazsa, kısır olan eşin bir vekil eş sağlaması gerekirdi. Sara'nın Hacer'i İbrahim'e sunması, o dönemin normal uygulamalarındandı. Diğer gelenekler arasında evlat edinme de yer alır; burada çocuksuz bir çift, yaşlılıklarında bakım görmek amacıyla bir hizmetliyi evlat edinirdi. Bu, İbrahim'in Eliezer hakkında düşündüğü şey gibi görünmektedir (Yar. 15:2). Ayrıca *erebu* evliliklerinden de söz edilir; bu evliliklerde damat adayı, kayınpederinin ailesine oğul olarak katılır ve başlık parası yerine şahsi hizmet sunardı. Bazı farklılıklar olsa da Yakup'un Laban ile olan ilişkisi bu uygulamaya benzemektedir; hatta Rahel'in ev tanrısı *terafim*'i alması bile, bunun ana mirasın bir simgesi olması nedeniyle anlaşılabilir bir davranıştır. Ölüm döşeğinde yapılan beyanların geri alınamaz oluşu da İshak'ın Yakup'a Esav yerine verdiği geri alınamaz kutsamayla ve Yakup'un Yaratılış 49'da yaptığı vasiyetle paralellik gösterir. Buradaki temel nokta şudur: atalar, yaşadıkları dünyanın kültürü ve değerlerinden etkilenmişlerdir. Bu durum, davranışlarını açıklar; ancak onları haklı çıkarmaz. Aslında, dünyaya göre yaşayıp imanla yürümemeleri, Rab karşısındaki sorumluluklarını daha da artırmıştır.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Yaratılış'ın kanonik bağlamı, tarihsel bağlamından oldukça farklıdır. Yaratılış kitabı, zamanın başlangıcından Yusuf'un Mısır'daki ölümüne kadar olan tarihsel süreci kayda geçirse de bu kitap Musa tarafından yüzlerce yıl sonra yazılmıştır. Onu ilk duyanlar ve okuyanlar, Mısır'daki kölelikten kurtarılmış ve tapınma çadırı ile hayvan kurbanlarına dair ayrıntılı buyrukları almış olan İsrail halkıydı. Eğer Rab'bin halkına verdiği ilk söz Levililer kitabı olsaydı, İsrail halkının kurtuluşun kurban düzeni ve ritüeller aracılığıyla gerçekleştiğini sanması son derece muhtemeldi. Bu nedenle Yaratılış'ın kurtuluş tarihine katkısı hayati önemdedir. Çünkü Yaratılış 3:15'te geçen ilk müjde sözü, Laneti Tersine Çevirecek Olan'ı kadının soyundan gelen biri olarak tanımlamıştı ve bu vaat, onu izleyen her vahyi yönlendirmeliydi. Daha başlangıçtan itibaren, kurtuluşun bir hayvan değil, bir insan aracılığıyla geleceği açıktı. Yaratılış, kurbanların anlamını koruma altına alarak onların yalnızca birer gölge ya da insan Kurtarıcı'ya işaret eden görsel dersler olduğunu gösterdi; bu Kurtarıcı, kurtarıcı imanın yegâne nesnesiydi. Aynı şekilde, İbrahim'in imanla aklandığını özetleyen Yaratılış 15:6 da Tanrı'nın lütfunun iman aracılığıyla alındığını ve işlerle elde edilmediğini açıkça ortaya koyar. Yaratılış kitabı, İsrail'deki imanlıları Levililer'in törenlerini yanlış anlamaktan korudu ve onları biçimsel, dışsal dindarlığa düşmekten sakındı.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Yaratılış'ın kurtuluş tarihine nasıl katkı sağladığını değerlendirmek açısından en temel unsur, bu kitabın teolojisinin mit, efsane ya da dinsel söylenceye değil, gerçek tarihe dayanıyor olmasıdır. Yaratılış yazıldığı sırada, kayda geçen olaylara tanıklık eden tek kişi Tanrı'nın kendisiydi; Tanrı, Musa'ya kurtuluşa dair teolojik gerçekler açısından hayati öneme sahip olan orijinal tarihsel olayları vahyetmiştir. Bu nedenle, Yaratılış'ın mesajı hem tarihsel olarak güvenilirdir hem de teolojik olarak kurtarıcı niteliktedir. Tanrı, insan ve kurtuluş hakkında Yaratılış'ın ortaya koyduğu gerçekler, müjdenin özünü teşkil eder.

Tanrı hakkında vahiyler

İlk olarak, yalnızca bir tek gerçek ve yaşayan Tanrı vardır. Mezmur yazarı "Kurtuluş Yahve'dendir" demiştir (Mez. 3:8; kendi çevirim); O'ndan ayrı bir kurtuluş mümkün değildir. Yaratılış kitabı, dikkat çekici biçimde, Tanrı'nın var olduğu gerçeğiyle başlar: "Başlangıçta Tanrı..." Diğer tanrıların varlığına dair tek ima ise, Rahel'in babasına ait ev tanrısını çalıp üzerine oturduğu olayda (Yar. 31:30–35) görülür; bu durum, tek gerçek Tanrı'yla keskin ve bir o kadar da ironik bir tezat oluşturur.

İkinci olarak, Tanrı güçlüdür. Yaratılış anlatıları, Tanrı'nın sonsuz kudretine tanıklık eder. Antik Yakın Doğu'daki yaratılış mitleri, çok sayıda tanrının çatışması ve kaosun ardından düzenin ortaya çıkmasını anlatırken; Yaratılış kitabı, evrenin tek bir Yaratıcı'nın isteği doğrultusunda barışçıl ve düzenli bir şekilde var olduğunu bildirir. Tanrı, yarattığı her şeyi "çok iyi" olarak nitelendirir (Yar. 1:31). Altı günde gerçekleşen yaratılış süreci, Tanrı'nın kusursuz bilgeliğini ve kudretini sergiler. Kutsal Yazılar boyunca yaratma eylemi, yalnızca Tanrı'ya özgü bir faaliyet olarak sunulur. Tanrı'nın evreni ve içindeki her şeyi son derece kolay bir şekilde yaratmış olması, bu kudretin açık bir göstergesidir. Tanrı herhangi bir çaba sarf etmez; yalnızca konuşarak her şeyi var eder. Yaratılışın doğal sonucu mülkiyet ve egemenliktir. Tanrı neyi yaratmışsa, o O'na aittir ve dilediği şekilde yönetme yetkisi yalnızca O'na mahsustur. Tanrı'nın egemenliğini ve ilahi takdirini sergileyen bu yön, Yaratılış kitabının geneline yayılmış temel bir temadır. Tanrı'nın egemenliği bireylere (Sara, Rebeka ve Rahel'in çocuk sahibi olamama krizlerinde olduğu gibi), olaylara (İbrahim'in hizmetçisinin İshak'a eş bulması veya Yusuf'un Mısır'daki süreci gibi), doğaya (mevsimler, yağmurun gönderilmesi ve özellikle büyük tufan) ve uluslara (Babil'deki dağılma) kadar uzanır. Buradaki temel vurgu, Tanrı maddi dünyanın tüm işlerinde egemen ise, ruhsal alanda da egemendir. Bu gerçek, müjde mesajı açısından derin etkiler taşır.

Üçüncü olarak, Tanrı, kendisini lütufkâr bir şekilde açıklayan ve insanlıkla kişisel ilişkiler kuran bir kişiliktir. Tanrı'nın insana özel ilgisi daha yaratılış anlatısında dahi açıkça görülür. Tanrı, yaratılışın diğer unsurlarını kişisel olmayan "olsun..." gibi emir kipleriyle var ederken, insanın yaratılışında kip değiştirerek kişisel bir yönelimle "Yaratalım" ifadesine geçer (Yar. 1:26). Ayrıca insanı kendi suretinde yaratarak (27. ayet), onu dünyanın iyi yöneticisi olarak kendi yüceliğini yansıtacak bir varlık kılar (28. ayet). Dikkat çekici olan, Adem ile Havva'nın günah işlemesinin hemen ardından Rab'bin bahçede onlarla bizzat buluşması ve müjde mesajını vermesidir. Yaratılış boyunca Tanrı, kendisini çeşitli yollarla doğrudan ve kişisel olarak açıklamıştır: Rab'bin meleği aracılığıyla gerçekleşen teofaniler[7] (16:7; 22:11; 24:7, 40; 31:11, 13; 32:24–30), rüyalar ve görüler (15:1; 20:3, 6; 28:12; 31:24 ve diğerleri) ve çeşitli isimleri aracılığıyla (İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Korkusu, Yakup'un Kudreti, İsrail'in Kayası gibi). Tanrı, ilişkiler kuran bir Tanrıdır. Eğer Tanrı kişisel bir varlık olmasaydı ve düşmüş yaratılışıyla ilişki kurmayı arzulamasaydı, bir müjde de olmazdı. Yaratılış, tek ve gerçek, kişisel ve kudretli Tanrı'nın müjdeye dair ilahi inisiyatifini ve egemen yönetimini kayda geçirir. Bu, kurtuluş tarihine yapılan çok önemli bir katkıdır; hatta bu tarihin başlangıç noktasıdır.

İnsanlık hakkında vahiyler

Yaratılış kitabının insanlık hakkında ortaya koyduğu gerçekler, kurtuluşa duyulan ihtiyacı açıkça ortaya serer. İnsanlığın yüce ve görkemli başlangıcı ile düşüşü ve günahın etkilerinin yayılması anlatısı arasındaki karşıtlık, insanın düşmüş durumunun ne kadar korkunç bir trajedi olduğunu ve Tanrı'nın bu laneti tersine çevirmeye yönelik planının ne kadar hayranlık uyandırıcı olduğunu daha da belirgin kılar.

Adem'in yaratılışına dair unsurların bir kısmı, onun yaratılışın geri kalanıyla ortak yönlerini ortaya koyar. O, diğer kara hayvanlarıyla birlikte altıncı günde yaratılmıştır (Yar. 1:24–31); aynı besin kaynaklarını paylaşırlar (29–30. ayetler), aynı üreme buyruğunu almışlardır (22, 28. ayetler), toprakla benzer bir bağlantıları vardır (2:7, 19) ve canlı varlık olarak yaşam soluğuna sahip olarak tanımlanmışlardır (1:20, 24; 2:7; 6:17). Ancak insanı yaratılışın geri kalanından ayıran belirgin farklar da vardır. Tanrı, insanın yaratılışında özel bir kararlılık ve içsel ilgi sergilemiştir (1:26); bu, diğer hiçbir yaratık için söz konusu değildir. Tanrı diğer canlıları yalnızca sözle var ettiğinde onlar hemen can bulmuşken, Adem'in canlı varlık olabilmesi için Tanrı'nın özel yaşam soluğunu alması ge-

7 ÇN: Teofani, Tanrı'nın görünüşüdür, olağanüstü bir görsel gösterinin eşlik ettiği, Tanrı'nın varlığının yoğun bir tezahürüdür.

rekmiştir (2:7). En önemlisi, Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır (1:26–27; 5:1, 3; 9:6). Bu gerçeğin sonuçları son derece kapsamlıdır: insanın etik tercihlerde bulunma yetisine sahip olması (2:16–17) ve Tanrı'nın insan yaşamına özel bir değer atfetmesi (9:6) gibi. Ancak en temel anlamı, insanın Tanrı'yı taklit ederek yaratılış üzerinde egemenlik kurmasıdır (1:26, 28); zira Tanrı, tüm yaratılış üzerinde mutlak ve yüce Egemen olarak hüküm sürmektedir.[8]

Adem'in yaratılışındaki ayrıcalık ve yüceliğe rağmen, onun aracılığıyla günah dünyaya girmiş ve her şey köklü biçimde değişmiştir. Tanrı'nın sureti bütünüyle kaybolmamış olsa da, ciddi biçimde zarar görmüştür. Kozmik egemenlik artık doğayla bir mücadele hâline gelmiştir; toprak ekime karşı direnç gösterir (Yar. 3:19) ve hayvanların insan egemenliği altında kalması için Tanrı, onlara insan korkusu vermek zorunda kalmıştır. Ancak günahın sonuçları, yalnızca egemenliğin kaybından çok daha yıkıcıdır. Düşüşün hemen ardından ortaya çıkan etkiler; suçluluk duygusu (7. ayet), Tanrı'dan ayrılık (8. ayet), günahın getirdiği acılar ve sefalet (16–19, 22–24. ayetler) ile ölümün kesinliği şeklinde kendini göstermiştir. Yaratılış kitabı düşüş olayını sonrasında doğrudan anmasa da onun sonuçlarını detaylı biçimde kayda geçirir. Günahın etkileri hızla ve evrensel biçimde yayılmıştır. Yaratılış adeta bir günah kataloğudur: cinayet (4:8; 34:25), çok eşlilik (4:23), isyan (11:1–9), açgözlülük (13:10–11), yalan (12:11–13), ahlâksızlık (19:5–11), nefret (27:41) ve sarhoşluk (9:21) gibi pek çok örnek sıralanır. Kurtuluşa erişmek için acizliğin farkına varmak gerekiyorsa, Yaratılış kitabı müjdeye güçlü bir gerekçe sunmuş ve kurtuluş tarihine büyük katkıda bulunmuştur.

Kurtuluş hakkında vahiyler

Yaratılış kitabının büyük bir bölümü, Tanrı'nın kurtuluşa yönelik sağladığı lütuf ve kullandığı yönteme tanıklık eder. Lütuf ve egemen seçimi[9] temaları kitap boyunca hâkimdir; ancak kurtuluş mesajının kalbinde, Tanrı'nın antlaşma

8 Elçi Pavlus, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmanın anlamına *Yaratılış* kaydında açıkça yer almayan bir boyut ekler. Tanrı'nın suretinin birer unsuru olarak bilgi, doğruluk ve gerçek kutsallığı da dahil eder; bunlar, imanla dönüşüm sürecinde yenilenir (Ef. 4:24; Kol. 3:10).

9 Romalılar 9:6–13, seçilmişlik doktrininin incelenmesi açısından *Yaratılış* kitabının uygun bir yer olduğunu belirtir. İnsanlayıklarının asla belirleyici bir etken olmadığı, bunun yerine Tanrı'nın egemen lütfunun belirleyici sebep olduğu açıktır; bu ister Şit (Yar. 4:25), ister Nuh (6:8; dikkat edin, Nuh'un lütuf bulması, onun doğru biri olmasından önce gelmektedir – 9. ayet), isterse Tanrı'nın çağrısından önce putperest olan Avram (12:1–3; bkz. Yşu. 24:2) için geçerli olsun. İlginçtir ki, seçilmişlik çoğu zaman ikili karşıtlıklar üzerinden açıklanır: İshak, İsmail'e karşı (Yar. 17:19); Yakup, Esav'a karşı (25:23); Yusuf, Ruben'e karşı (49:3–4, 8–12); Efrayim, Manaşşe'ye karşı (48:13–20). *Yaratılış* aynı zamanda şunu da açıkça ortaya koyar: Seçilmişlik Tanrı'nın bir tercihi olmakla birlikte, seçilen kişiye büyük bir sorumluluk da yükler.

vaatlerini başlatması ve bunları geliştirmesi yer alır. Yaratılış'taki en büyük vaat, insanlığı günah ve Şeytan'dan kurtaracak olan Soy'un kendi acıları aracılığıyla bu işi gerçekleştireceğine dair sözdür (Yar. 3:15). Bu vaat, kitabın temeli niteliğindedir; çünkü sonraki tüm antlaşma açıklamaları "soy/kuşak" etrafında şekillenmiştir (9:9; 17:7; 26:3; 28:4; 48:4). "Antlaşma" kelimesi Tanrı'nın Nuh (6:18; 9:9–17) ve İbrahim (15:18; 17:1–21) ile olan ilişkilerinde tekrar tekrar geçer.[10]

Adem ile Havva günah işledikleri anda Tanrı, kadının soyundan gelecek olanın yılanı yok edeceğine dair bir vaat verdi. İlk günahkârlar, insanlık için bir Kurtarıcı'nın insan soyundan çıkacağına dair doğrudan, oldukça genel ama son derece teşvik edici bir vaat aldılar. İnsanlık günahın laneti altına girmişti ve kadının aracılığıyla insan soyuna katılacak olan biri bu laneti tersine çevirecekti.

Adem'in günahı yayıldı ve derinleşti. İnsanlığın günahı arttığında ve artık yargıyı gerektiren bir noktaya ulaştığında, Tanrı Tufan'ı göndererek insan soyunu yok etti. Nuh ve ailesi hariç, Tanrı tüm insanlığı ortadan kaldırdı. Günahlı insanlık bundan azını hak etmiyordu. Ancak insan soyunun yok edilmesi, Tanrı'nın Adem ve Havva'ya verdiği vaat değildi. O vaat, lanetin bir başka insan aracılığıyla tersine çevrileceğiydi; ama geriye yalnızca Nuh ve ailesi kalmıştı. Bu durumda, Adem ve Havva'ya verilen vaat tehlikeye girmiş gibi görünüyordu. Fakat Tanrı, Nuh'la yaptığı bir antlaşma aracılığıyla bu ilk vaadi güvence altına aldı, yeniledi ve ona dair daha fazla bilgi açıkladı. Rab, dünyayı bir daha tufanla yok etmeyeceğini beyan etti ve böylece vaat edilen Soy'un, yani Kurtarıcı'nın geleceği insan soyunun devamını güvenceye aldı. Müjde vahyinin bu ilerleyişinde Rab, Nuh'un oğlu Sam'ı, Soy'un geleceği özel halkın atası olarak belirledi. Rab, laneti tersine çevirme vaadini yerine getirmek için kullanacağı özel halkın Sami ulusları olacağını bildirdi. Bu derinleşen gerçek, Tanrı'nın bizzat Sam'ın soyuna katılacağını açıklayan şaşırtıcı bilgiyi de içeriyordu.[11]

---

10 Tanrı'nın lütfunu antlaşmalar aracılığıyla açıkladığına dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Michael P. V. Barrett, *Beginning at Moses: A Guide to Finding Christ in the Old Testament* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018), 4. Bölüm.

11 Bu ifade, *Yaratılış 9:27*'nin yorumuna dayanmaktadır. Kral James Çevirisi Version bu ayeti şu şekilde çevirmiştir: "Tanrı Yafete genişlik versin ve Sam'ın çadırlarında otursun ve Kenan ona kul olsun." Buradaki sorun iki yönlüdür: "otursun" fiilinin öznesinin kim olduğu ve "onun" zamirinin hangi isme gönderme yaptığı. Bu noktada, "otursun" fiilinin öznesi ve "onun" zamirinin göndergesi olarak Yafet değil, Tanrı'nın kastedildiğini ileri sürüyorum. Fiil formları katı anlamda gelecek zaman değildir; daha çok dilek ya da niyeti ifade eden kalıplar olarak düzenli biçimde karşımıza çıkar. Bu ifade sadece bir kehanet değil, Nuh'un Kenan'a yeni lanetini dile getirdikten sonra yaptığı bir dua ya da yakarıştır. Bu nedenle şu şekilde bir yorum çevirisi önermekteyim: "Tanrı Yafet'e geniş bir alan sağlasın; Tanrı Sam'ın çadırlarında ikamet etsin ve Kenan Tanrı'nın hizmetkârı olsun." Yafet, Sam ve Kenan, yeniden düzenlenen insan ırkının köklerini temsil eder ve bu ifadenin temel vurgusu, tüm uluslar ve halklar için bir kutsamanın

Ancak günah bir kez daha artarak Tanrı'nın doğrudan müdahalesini gerektirdi. İnsan, Babil'de Tanrı'ya isyan ettiğinde, Tanrı halkları dağıttı ve dillerini karıştırdı; ardından da İbrahim'i Kildanilerin Ur kentinden çağırdı. Rab, bir Sami olan İbrahim'le bir antlaşma yaptı ve vaat daha da belirgin hâle geldi. Tanrı, İbrahim'e bir soy—özgün anlamıyla "o Soy"—vereceğine ve bu Soy'un yeryüzündeki tüm halklara bereket getireceğine dair söz verdi. Bu vaat, İshak ve Yakup'a da tekrar edilerek, dünya çapındaki bereketin geleceği özel İbrahimî soy hattı Tanrı tarafından net biçimde tanımlandı. İlginçtir ki, Yakup ölümünden önce oğullarını kutsarken, Mesih'in soyunun yalnızca İsrail adlı Sami ulusunun içinden değil, bu ulusun özel bir oymağı olan Yahuda oymağından geleceğine dair bir peygamberlikte bulundu. Bu öngörü, Mesih'in yalnızca Yahuda soyundan geleceğini değil, aynı zamanda bir kral olacağını da ortaya koyuyordu.

Aşağıdaki özet, mesihî Soy'un kimliğine dair ardışık antlaşmalarda ortaya çıkan belirgin özellikleri ortaya koyar. Tanrı, Kurtarıcının kim olacağını adım adım daha da netleştirmiştir. Her yeni antlaşma, vaat edilen Kurtarıcı'ya ilişkin daha fazla bilgi içerdiği için, bir öncekinden daha üstündü. Yaratılış kitabının sonunda, Kurtarıcı'nın kimliğine dair açıklanmayı bekleyen tek bilgi, O'nun Davut'un soyundan geleceğidir. Bu antlaşma açıklaması neredeyse bin yıl sonra gelecektir (2Sa. 7; Mez. 89), ama kesinlikle gerçekleşecektir.

Bir adam (Yar. 3:15)
Sami kökenli Tanrı-insan (Yar. 9:27)
İbrahim soyundan gelen Sami bir adam (Yar. 12, 15, 17)
İbrahim soyundan gelen İshak soyundan bir Sami adam (Yar. 17:19)
İbrahim'in soyundan, İshak'ın soyundan gelen Yakup'un soyundan bir Sami adam (Yar. 26:3–4)
İbrahim'in soyundan, İshak'ın soyundan, Yakup'un soyundan gelen Yahuda oymağından bir Sami adam (Yar. 49:10)

öngörülmesidir. Bu kutsamanın kalbi ve laneti tersine çeviren unsur, Tanrı'nın Sam'ın çadırlarında ikamet etmesidir. Bu durum, gelecek Olan'ın kimliğine dair iki önemli gerçeğe işaret eder. Birincisi, Soy'un, insan soyunun özel bir kesimi olan Sam'ın (Semîlerin) soyundan geleceği belirtilmektedir. İkincisi, bu gelenin bizzat Tanrı'nın Kendisi olacağı ima edilmektedir. Nuh'un dili, sonsuz Söz'ün beden alıp insanların arasında konut kurduğunu söyleyen Yuhanna'nın diliyle dikkat çekici şekilde örtüşmektedir (*Yu. 1:14*). Hem Nuh hem de Yuhanna, bu konutu tarif ederken çadır kurma ve içinde yaşama imgelerini kullanmışlardır. Bu ifadelerin her ikisinin de ilahi beden alışa — yani Tanrı'nın insan bedeninde görünmesine — işaret ettiğini öne sürüyorum. Günahın lanetini tersine çeviren, Tanrı-insandır. Walter C. Kaiser Jr. da bu genel yoruma katılmaktadır. Bkz. *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), s. 81–82; ve *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), s. 14.

Dikkat çekicidir nokta şu ki, tüm kurtuluş temaları Mesih'te odak noktasına ulaşır. Ezeli ve ilahi Oğul olan İsa Mesih, her şeyin yaratılışında Baba ile birlikte etkin olan ve tüm yaratılış üzerinde yüce olan Tanrı'nın büyük suretidir (Kol. 1:15–17; İbr. 1:2–3). Tüm antlaşma vaatleri O'nun etrafında şekillenir; çünkü O, baştan çıkarıcının başını ezerek, büyük bir bedel ödemek suretiyle, bütün uluslara bereket getiren Soy'dur (Yar. 3:15; 12:3; Gal. 3:8, 13–14, 16). Yaratılış kitabının kurtuluş tarihine katkısı derindir ve aynı zamanda kitabın her yerine açıkça yayılmıştır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Bu kitabın nasıl yorumlandığı son derece kritiktir; çünkü Yaratılış, Kutsal Kitap'ın geri kalanı için, hatta tüm Hristiyan inancı için temel teşkil eder. Metnin açık ve sade bir şekilde okunması, okuyucuyu evrenin ve tüm biyolojik yaşamın—insan dâhil—kökenlerine dair gerçek bir tarihsel anlatı olarak anlamaya yönlendirir. Buna rağmen bazıları, Yaratılış'ın büyük bölümünü tarih değil, mit ve efsane olarak değerlendirmiştir. Mitler tarihsel gerçekliğe dayanmaz; bunun yerine, gerçek dünyadaki bazı olguları açıklamak amacıyla insanlar tarafından uydurulmuş hikâyelerdir. Efsaneler ise gerçek kişiler ve olaylarla ilgili tarihsel bir temele sahip olmakla birlikte, genellikle belirli bir yerel amaca hizmet etmek için olağanüstü ayrıntılarla süslenmiş anlatılardır.[12]

Yaratılış

Yorumlamaya dair esas tartışma, Yaratılış 1–2 bölümlerindeki yaratılış anlatısı etrafında yoğunlaşır. Yaratılış'ın sözcüklerine sadık bir şekilde okunması, seküler bilim ve tarih teorileriyle çelişir. Evrim teorilerinin temelinde zamanın zorunluluğu yatar; yani açıklanamaz olan şeylerin gerçekleşebilmesi için milyarlarca yıla ihtiyaç vardır: yeterince zaman verildiğinde her şey olabilir. Eski bir dünyanın varlığına dair "bilimsel" kanıtlar, eleştirel Kutsal Kitap bilimiyle çelişmez; çünkü genel kabul, Yaratılış 1–11'in tarihsel gerçeklik içermediği

12 Sözde Eski Antlaşma şekil eleştirisinin babası olarak anılan Herman Gunkel, efsaneler ile gerçek tarih arasında önemli farklar olduğunu ileri sürmüş ve *Yaratılış* kitabının efsanevi nitelikte olduğu sonucuna varmıştır. Gunkel'e göre bu iki anlatım biçimi arasındaki başlıca farklar şunlardır: (1) Efsane sözlü geleneğe dayanır, tarih ise yazılıdır; (2) Tarih toplumsal öneme sahip olayları konu alırken, efsane kişisel ya da ailevi hikâyelere odaklanır; (3) Efsane anlatıcının hayal gücüne dayanır, tarih ise görgü tanıklarının ifadelerine; (4) Efsane inanılmaz ya da imkânsız olanı aktarırken, tarih mümkün olanı kaydeder; (5) Efsane genellikle şiirsel bir nitelik taşır, amacı eğlendirmek ya da ilham vermektir; tarih ise bilgi vermeyi amaçlar. Bkz. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History* (New York: Schocken Books, 1966), s. 3–12.

yönündedir.[13] Bu bölümlerin, antik Yakın Doğu mitlerinin ve efsanelerinin İbranice uyarlamaları olduğu öne sürülür; ki bu anlatıların çoğu, Kutsal Kitap kaydından daha önceye tarihlendirilir. Ancak bu görüşler, Kutsal Kitap'la apaçık bir şekilde çelişir. Bu bölümlerin tarihsel gerçekliğini inkâr etmek, Kutsal Kitap'ın geri kalanının doğruluğunu da zedeler; çünkü birçok temel öğreti, Yaratılış'ın ilk bölümlerine dayanır. Örneğin, yaratılışta Üçlü-Birlik'in etkin olduğu görülür (Yar. 1:2, 26) ve Mesih bu yaratılışın merkezindedir (Yu. 1:3; Kol. 1:15–18). İnsan, Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır (Yar. 1:27; 1. Kor. 11:7). Evlilik, Tanrı tarafından yaratılışın başlangıcında Adem ve Havva ile tesis edilmiştir (Yar. 1:27–28; 2:18–25; Mat. 19:4–6). Özellikle de Adem'in tarihsel varlığının inkâr edilmesinin sonuçları oldukça önemlidir. Adem'in Tanrı tarafından doğrudan yaratılması, insanın hayvanların üstündeki asaleti için temel teşkil eder (Yar. 1:26–28; 9:1–6; Mez. 8). İlk insan olan Adem, insanlığın—tüm ırklar ve kültürler dâhil—birliğinin köküdür (Yar. 3:20; Elç. 17:26). Adem ile Havva'nın yaratılışı, kadın ve erkeğin farklı kimliklerini ve ilişkilerini Tanrı'nın tasarımı olarak ortaya koyar (Mat. 19:3–6; 1Ko. 11:8–9; 1Ti. 2:13–14). Adem'in tüm insanlığın temsilcisi olarak baş konumu, düşüş öğretisi ve tüm insanların bu düşüşten dolayı suçluluk ve yozlaşma içinde oldukları gerçeği için esastır (Vai. 7:29; Rom. 5:12–21). İkinci Adem olan Mesih'in baş konumu ise, laneti tersine çevirme görevinin temelidir (Luk. 3:22–23, 38; Rom. 5:14, 15–19; 1Ko. 15:21–22, 45, 47). Yaratılış kitabını bir mitolojiye dönüştürmek, müjde temelini zayıflatır.[14]

Evrim teorilerinin eski bir dünyayı zorunlu kılmasına karşılık, geleneksel bir muhafazakâr olarak Tanrı'nın dünyayı ardışık altı yirmi dört saatlik günde yarattığını kabul ediyorum.[15] Yaratılış 5 ve 11. bölümlerdeki soyağaçlarında

13 J. Barton Payne'in bu görüşe dair değerlendirmesi dikkate değerdir: "*Yaratılış 1–11* bölümlerini şiir, mesel ya da bir tür teolojik mitoloji olarak ele alıp ciddi tarihsel değerlendirmeden dışlamaya yönelik çok sayıdaki modern girişim, meşru yorum kuramları olarak kabul edilemez. Bu tür yaklaşımlar, hem *Yaratılış*'ın edebi biçimine — ki bu bölümler açık ve doğrudan tarihsel düzyazıdır — hem de Kutsal Kitap'ın genel tutumuna — ki bu da *Yaratılış*'ın kelimesi kelimesine tarihsel gerçekliğini varsayar — ters düştüğü için kendiliğinden geçersizdir; bkz. Rab'bin kendisinin yaptığı açıklama (Matta 19:4–5)." Bkz. *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), s. 134.

14 Tarihsel Âdem'in Kutsal Kitap temelli ve tamamen ortodoksi savunusu için bkz. William VanDoodewaard, *The Quest for the Historical Adam: Genesis, Hermeneutics, and Human Origins* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2015).

15 Bernard Ramm, yaratılış anlatımına yönelik bu bakış açısını "Saf-harfi görüş" (*Naïve-literal view*) olarak adlandırmıştır. Ona göre, "böyle bir görüş, anlatımın sadeliği ile bilimin verileri konusundaki tam bir bilgisizliğin birleşiminden kaynaklanır." Bkz. *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), s. 173.

boşluklar olabileceği göz önünde bulundurulduğunda,[16] yaratılışın kesin tarihine dair spekülasyona girmeyeceğim; ancak şunu belirtmeliyim ki dünya gençtir. Evrenin varlığını açıklamak için milyonlarca yıla ihtiyaç yoktur; her şeyin varlığı için gerekli olan tek şey Tanrı'nın sözle buyurmasıdır. Burada takip edilmesi gereken kural şudur: *Görünüşte olan, Kutsal Kitap'ı yorumlamaz; Kutsal Kitap, görünüşte olanı yorumlar.*

Kabul etmek gerekir ki, yaratılış anlatısında yer alan bazı ifadelerin Eski Antlaşma'nın başka bölümlerinde mecazî anlamlar taşıdığı görülür. Örneğin, Mezmur 90:6'da geçen "sabah" ve "akşam" ifadeleri, bir günün başlangıcı ve sonunu literal anlamda değil, hayatın kısalığını temsil eden belirsiz zaman dilimleri olarak kullanılmıştır. "Gün" kelimesi her zaman yirmi dört saatlik bir süreyi ifade etmez; Rab'bin günü gibi peygamberlik metinlerinde belirsiz ve uzatılmış dönemleri ifade edebilir ya da çölde geçen kırk yıl gibi belirli zamanları da gösterebilir (Mez. 95:8, 10). Dolayısıyla bu ifadelerin basit tanımları tek başına literal bir yorumu kanıtlamaz. Ancak asıl soru şudur: Eğer yaratılış altı gerçek günde gerçekleşmişse, bu başka nasıl ifade edilebilirdi? Yaratılış kitabında okuduğumuz dil, bu durumu anlatmak için olabilecek en açık biçimdedir.

Birincisi, Yaratılış anlatısını altı ardışık gün olarak yorumlamanın en güçlü nedeni teolojidir; aslında bu en temel sebeptir. İbraniler 11:3, "imanla biz evrenlerin Tanrı'nın sözüyle var olduğunun farkına varıyoruz" diyerek, dünyanın Tanrı'nın sözüyle yaratıldığı bilgisini imanla bağlar; bu iman basit bir hayalci düşünce değil, Tanrı'nın sözüne dayalı nesnel kesinlik ve doğruluğa dayanır. Genelde yaratılışın hızlı olması için en önemli delil, günahın dünyaya yayılması ve özellikle ölümün varlığıdır. Romalılar 5:12, günahın ve günah aracılığıyla da ölümün dünyaya bir adam vasıtasıyla girdiğini kesin bir dille ifade eder; bu

16 Yaratılış 5 ve 11. bölümlerdeki soyağaçlarını nasıl yorumlamak gerektiği sorunludur. Eski Yakın Doğu'ya ait seküler metinlerde ve Eski Antlaşma'daki çeşitli soyağaçlarında boşluklar bulunması olağandır. Ancak 5. ve 11. bölümlerdeki soyağaçları benzersizdir; çünkü açıkça "X şu kadar yıl yaşadı ve Y'yi doğurdu" şeklinde ifadeler yer alır. Bu durum, metinlerde boşluk bulunmadığını düşündürmektedir. Yine de, bu konuda Masoretik Metin, Septuaginta ve Samiriye Pentatuku arasında farklı metinsel gelenekler söz konusudur. Örneğin, Yeni Antlaşma'da (Luka 3), Septuaginta geleneği izleniyor gibi görünür; bu da Nuh ile İbrahim arasına Masoretik Metin'den daha fazla yıl yerleştirir. Burada akılda tutulması gereken temel nokta, bu isim listelerinin amacının bir kronoloji oluşturmak değil, teolojik bir hakikati vurgulamak olduğudur. 5. bölümde seçilen on isim, ölümün insanlık üzerindeki dizginsiz ve evrensel egemenliğini açıkça ortaya koyar. Bu nedenle, dünyamızın başlangıcını hesaplamak için bu sayıların toplanması, ya da 11. bölümdeki verilerle tufanın mutlak tarihini çıkarmaya çalışmak, sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Erken İbranî kronolojisine dair faydalı bir tartışma için bkz. K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1968), s. 35–41.

durum, ölümün insan eyleminin bir sonucu olduğu gerçeğini sarsılmaz biçimde ortaya koyar. İncil'deki kanıt, yaratılışın başlangıçta iyi olmasına rağmen (Yar. 1:31), Adem'in günahı yüzünden her şeyin lanet altına girdiğidir (3:17; ayrıca Yşa. 24:5–6; Yer. 12:4; Rom. 8:19–22), ve Kutsal Kitap ölümün Adem'in isyanından önce olmadığını açıkça bildirir. Bu durum, dünyanın yaratılışına dair başka bütün fikirlerle—özellikle evrim teorileriyle—temel bir çatışma oluşturur; zira evrim, insan oluşumundan önce uzun süreler boyunca ölüm ve hâlâ ölümün devam ettiği bir tarihi varsayar. Kutsal Kitap, insanın diğer tüm canlılardan farklı olarak özel yaşam soluğunu Tanrı'dan aldıktan sonra canlı bir varlık hâline geldiğini (Yar. 2:7) belirtir; bu, evrim modellerinin savunduğu sürece ters düşer. Fosil kalıntıları gibi var olduğu iddia edilen "önceden ölüm" kayıtları vardır ama bu kayıtlar da Adem'den önceki insan dışı canlıların ölümüne atfedilmektedir, Kutsal Kitap ölümün insan günahıyla dünyaya girdiğini söylediğine göre bu fosil kayıtlarının yorumlanması gerekmiştir.[17] Eğer uzun çağlara gerek yoksa, yaratılış anlatısının altı gerçek ardışık günde olduğu görüşünü reddetmek için de geçerli bir neden kalmaz.

Bu sonuca rağmen, bazı evanjelikler tarafından benimsenmiş alternatif kozmogoni teorileri de mevcuttur. Seküler evrimcilerden farklı olarak, bu evanjelikler Kutsal Kitap'ın söylediklerinin doğru olduğunu kabul ederler. Ancak çeşitli nedenlerle, Yaratılış anlatısını eski bir dünya anlayışına imkân tanıyacak şekilde yorumlar veya yeniden yorumlarlar. Bu noktada, isim vermeksizin, niyetleri sorgulamadan ve derinlemesine bir değerlendirmeye girmeden bazı bu teorilerin kısa bir özetini sunmak yerinde olacaktır.

Boşluk ya da Restitüsyon Teorisi. Bu teori, Yaratılış 1:1 ile 1:2 arasında zamansal bir boşluk olduğunu öne sürer. Bu görüşe göre, ilk ayet orijinal yaratılışı tanımlar; ikinci ayet ise bir felaket sonucu yok olan bu orijinal yaratılışın yeniden yaratılışını

17 İman, kanıtı inkâr etmez. Fosillerin varlığı gerçektir ve meşru soru, bunlara neyin sebep olduğudur. Yaratılış anlatımını harfiyen yorumlayanların çoğu, Yaratılış 6–9'da anlatılan büyük evrensel tufanın fosillerin varlığını açıkladığına inanır. Tufanın ayrıntıları ve süresi konusunda farklı görüşler bulunsa da dünyayı "önce" ve "sonra" diye bölen bir sel felaketine dair anlatım hem Eski Yakın Doğu edebiyatında hem de Kutsal Kitap'ta (bkz. 2Pe. 3:6–7) ortak bir motiftir. Yaratılış'taki tufan, gerçek tarihsel bir olaydır; gemide bulunan insanlar ve hayvanlar hariç, evrensel ölüm ve yıkım getiren bir felaketti. Fosilleşmenin nasıl gerçekleştiğine dair teknik ayrıntıları bildiğimi iddia etmiyorum, ancak bunun büyük ihtimalle felaket niteliğinde bir olayın sonucu olduğunu söyleyebilirim. Tufan kesinlikle böyle bir olaydı. Eski tarz ama bu konudaki teknik detayları muhafazakâr bir bakış açısından ele alan klasik bir kaynak olarak şu eseri tavsiye edebilirim: John C. Whitcomb ve Henry M. Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961).

veya düzeltilmesini (restitüsyonunu) sunar. Bu bağlamda, ikinci ayet şu şekilde çevrilmelidir: "Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu [tohu ve bohu]." Bu yorum, özellikle Yeşaya 45:18–19'a dayanır; çünkü bu ayetlerde Tanrı'nın dünyayı tohu (biçimsiz, boş) olarak yaratmadığı ifade edilir. Eğer başlangıçta öyle yaratılmadıysa, o hâle gelmiş olmalıdır. Yeremya 4:23–26 ise tohu/bohu'nun ilahi yargı sonucu oluşan bir durum olduğuna işaret eder. Bu nedenle, Tanrı'nın ilk dünyayı yargıladığı ve onun tohu/bohu hâline geldiği varsayılır. Bu ilk yaratılışın ne kadar süre var olduğu ya da yargı ile ikinci yaratılış arasındaki zaman aralığının ne kadar olduğu belirtilmez; bu da milyonlarca yıllık bir zaman dilimine imkân tanır. Böylece, dinozorlar gibi varlıkların ilk dünyada dolaşmış olabileceği düşüncesine yer açılmış olur.[18]

Gün-Çağ Teorisi. Bu teori evanjelik çevrelerde oldukça popüler olmuştur. Bu yoruma göre, yaratılış günleri belirli uzunlukta olmayan zaman dilimlerini temsil eder ve büyük olasılıkla jeolojik çağlara karşılık gelir. Özellikle altıncı gün bu bağlamda önemlidir. Tanrı, yaşam formlarının başlangıçlarını yaratmış ve ardından, hayvan türlerinin doğal bir süreç içinde gelişmesine izin vermiştir; ne zaman ki insanı yaratma zamanının geldiğine karar vermiştir, o zaman insanı yaratmıştır. Bu görüş, yorum açısından normal dil bilgisel ve tarihsel analizle desteklenemez; ancak oldukça yaşlı bir dünya görüşüne imkân tanır. Bu yorum bazen "katı uyumculuk" olarak da adlandırılır.

Resimsel Gün Teorisi. Bu görüş, bazen "ılımlı uyumculuk" olarak adlandırılır. Bu yoruma göre, yaratılış günleri yaratılış olaylarının kronolojik sıralaması değil, vahiysel görülerin dönemlerini temsil eder. Her bir günde, "yazar" belirli bir konuyu ayrıntılandıran bir görüm almıştır. Bu görüler gerçekten art arda günlerde verilmiş olabilir; ancak içerikleri zaman açısından belirli değildir. Bu yaklaşım, yaşlı bir dünya anlayışına olanak tanır.

---

18 Bu *Yaratılış* yorumu hem gramatik hem de sözcük düzeyinde sorunludur. Gramatik olarak, 2. ayetteki perfect kipindeki *(הָיְתָה)* fiil, sadece bir isim cümlesinde bağlayıcı (kopulatif) olarak kullanılmıştır ve yaratılış sürecinin başlangıcındaki durum ya da varoluş hâlinin geçmiş zamanla ifade edilmesini sağlar. Eğer burada bir durumdan başka bir duruma geçiş kastedilseydi, özne tamamlayıcısına *(ל)* eki getirilmesi gerekirdi. Bu konuda bkz. *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, 2. baskı (Oxford: Clarendon Press, 1910), ¶ 141'i. Sözcük düzeyinde ise *tohu* ve *bohu* kelimeleri, "yaşanmayan, ıssız" anlamında eş anlamlılardır. Birlikte kullanıldıklarında, bağlaçla birleştirilmiş iki sözcüğün tek bir kavramı vurgulu biçimde ifade ettiği *hendiadys* adı verilen bir yapı oluştururlar. Bu, yaratılışın başlangıç anında dünyanın boş olduğunu güçlü bir şekilde ifade etmenin bir yoludur. Ancak bu boşluk uzun sürmeyecek, Tanrı onu tüm canlılarla doldurmaya başlayacaktır. Bu ifade, Tanrı'nın dünyayı boş bırakmak için değil, yaşanması için yarattığını belirten Yeşaya'nın sözleriyle de uyumludur. Yaratılış haftasının sonunda bu amaç yerine getirilmiştir.

Ardışık Olmayan Gün Teorisi. Bu teoriye göre, Yaratılış'ta geçen günler normal ve gerçek anlamda yirmi dört saatlik günlerdir. Ancak bu günlerin arasında milyonlarca yıllık kesintiler bulunmaktadır. İlk gün Tanrı bir şey yaratmış, ardından ikinci gün gelene kadar belirli olmayan bir süre boyunca hiçbir şey yapmamıştır. İkinci gün geldiğinde tekrar bir şey yaratmış, ardından yine gerekli olan süre kadar beklemiştir. Bu aralıklar altı kez tekrarlanmıştır. Bu teori, yaşlı bir dünya anlayışına çözüm sunar; ancak hiçbir dil bilimsel veya metinsel temele dayanmaz.

Çerçeve Teorisi. Bu teoriye göre, Yaratılış anlatısı kronolojik değil teolojik bir anlatıdır. Bu görüşü savunan bazı kişiler, Tanrı'nın yaratmayı doğrudan buyrukla değil doğal süreçler aracılığıyla gerçekleştirdiğini öne sürer; dolayısıyla bu anlayış eski bir dünyaya kapı aralar. Diğerleri ise Tanrı'nın buyrukla yarattığını inkâr etmez; ancak altı günün gerçek bir yaratılış sıralamasını ifade etmediğini, bunun yerine günlerin tekrarının Yaratılış kitabının teolojik mesajını, özellikle de egemenlik temasını vurgulamak için kullanılan edebi bir araç olduğunu iddia ederler (bu bölümün başındaki "Tema" kısmına bakınız). Bu yaklaşıma göre, yaratılış anlatısı iki paralel üçlü yapı içinde çerçevelenir: ilki yaratılan "krallıklar", ikincisi ise yaratılan "krallar"dır. Tematik zirve ise Yaratıcı Kral'ı ilan eden yedinci gündür. Aşağıdaki şema bu iki üçlü yapı arasındaki paralellikleri gösterir. Elbette iki yapı arasında bariz bağlantılar vardır. Ancak bu bağlantıların kabul edilmesi, günlerin sıralı olarak yorumlanmasını engellemez. İlahi mantığın uygulanması zaman gerektirmezdi.

Üçlü Grup 1 (Eylem)	**Üçlü Grup 2 (Eylem İçeriği)**
1. Gün – Işık	4. Gün – Işıklar
2. Gün – Deniz ve gökler	5. Gün – Deniz canlıları ve kuşlar
3. Gün – Yeryüzü ve bitkiler	6. Gün – Hayvanlar ve insan

Tarihsel teori. Tarihsel yaratılışçılık teorisi çok yaygın değildir. Bu görüş, Yaratılış 1:1'i evrenin yaratılışı olarak yorumlar ve 1:2'de geçen *tohu/bohu* ifadesini doğru bir şekilde "ıssız ve boş bir toprak" olarak anlar. Ancak takip eden altı gün, evrenin ilk yaratılış sırasını değil; Tanrı'nın halkı için vaat edilmiş toprakları ya da Aden'i hazırlamasını anlatır. Bu altı gün boyunca Tanrı, halkını kutsamak üzere çölden bir parça cenneti ayırarak şekillendirmiştir. Bu yaklaşıma göre evrenin ne zaman yaratıldığı önemli değildir, bu da eski bir dünya anlayışına olanak tanır.

Bu görüşlerin her birinin ortak iki noktası vardır. İlk olarak, hepsi eski bir dünyayı mümkün kılar. İkinci olarak, bu yaklaşımların her biri, en azın-

dan metnin normal bir okumasıyla beklenmeyecek biçimde farklı yorumlar sunar. Kutsal Kitap, edebî türler bakımından çeşitli anlatımlara sahiptir ve bu türler, kutsal metin çalışmaları alanında resmî bir eğitimi olmayan sıradan okuyucular tarafından bile kolaylıkla ayırt edilebilir. Yaratılış 1. bölüm, anlatı türünün izlerini taşır ve Kutsal Yazıların açıklığı ilkesi bu bölümü doğrudan bir tarihsel anlatı olarak okumayı teşvik eder. Yaratılış anlatısı, eski dünya lehine görünen kanıtlarla uyumlu hâle getirilmek için yeniden yorumlanmak zorunda değildir.

Neden Tufan?

İnsanın günahı, yeryüzünü ve içindekileri tufanla yok eden sarsıcı yıkımın nedeni olarak belirtilir; sadece Nuh ve gemide olanlar kurtulmuştur (Yar. 6:5–7). Bununla birlikte, Yaratılış 6:1–4'te "Tanrı'nın oğulları" ile "insanların kızları" arasındaki birleşme, Tanrı'nın insanlığın günlerinin sınırlı olacağı yönündeki ilk bildirisinin tetikleyicisi olarak sunulur. Yoruma dair sorun, bu birleşmenin niteliği ve sonucunda oluşan neslin "devler" ve "ünlü kişiler" olarak tanımlanmasıdır. Üç yorum yaygındır: (1) düşmüş melekler ile ölümlüler arasındaki birleşme, (2) Şit'in dindar soyu ile Kayin'in dinsiz soyu arasındaki birleşme, (3) hanedan yöneticileri ile sıradan halk arasındaki birleşme. Birinci yorum imkânsız kabul edilir: Evet, "Tanrı'nın oğulları" ifadesi doğaüstü varlıkları ifade edebilir (Eyü. 1:6; 2:1), ama düşmüş melekleri kastettiği pek muhtemel değildir. Melekler bazen insan biçiminde görünmüş olabilirler, ama bu, etten ve kemikten gerçek birliktelik anlamında değildir; bu anlamda Mesih'in beden öncesi görünümleri gibi "görünüşlerdir". Dahası, İsa'nın Sadukiler'le yaşadığı tartışmada meleklere evlilik yakıştırılmayacağını ("meleklerin evlenmediğini") söylemesi (Mat. 22:23-30), bu metinde "Tanrı'nın oğulları"nın melekleri kastettiği yorumunu çürütür. Diğer iki yorum mümkündür. "Tanrı'nın oğulları" Şit soyu, "insanların kızları" da Kayin soyu olarak yorumlanabilir; Kutsal Kitap zaman zaman antlaşma soyu için "Tanrı'nın çocukları" ifadesini kullanır (örn. Yas. 14:1). Önceki bölüm Şit'in soyu anlatılmıştır; bu düşüncenin burada devam ettiğini görmek doğaldır. Bu karışık evlilikler bozulmuş ve ahlaken yozlaşmış bir soy oluşturmuştur. İlginç bir şekilde, "devler" olarak çevrilen sözcük נְפִלִים (*nefilim*) kök anlamıyla "düşenler" demektir. Son yorum ise "Tanrı'nın oğulları"nı yöneticiler olarak tanımlar (örneğin Çık. 21:6; Mez. 82:6) ve bu yöneticilerin çok eşli birleşmeler yoluyla halktan kişilerle ortaklık kurduğu; bu birleşmelerin ise zorbalardan oluşan bir nesil meydana getirdiği yönündedir.[19]

19 Bu görüşün ayrıntılı şekilde ele alındığı bir çalışma için bkz. Meredith G. Kline, "Divine Kingship and Genesis 6:1–4," *Westminster Theological Journal* 24 (1962): s. 187–204.

Metin karakterlerin kimliği konusunda muğlak olsa da anlatının ima ettikleri son derece nettir. Bu birleşmeler Tanrı'nın kurmuş olduğu sınır çizgilerini tamamen ortadan kaldıran, dinsel, siyasal ve ruhsal anlamda yozlaşmış ilişkilerdi. İnsanlık Tanrı'yı reddetmiş; dünya kaosa ve anarşiye sürüklenmişti. Bu durum, Tanrı'nın insanlık üzerindeki yargısını haklı kılmaktaydı. Böyle sapkın bir dünyada Nuh'un Rab'bin gözünde lütuf bulmuş olması (Yar. 6:8), durumu daha da dikkat çekici kılar. Nuh ancak bu lütfu aldıktan sonra doğruluğuyla tanınan ve kuşağı içinde kusursuz birisi olarak tanımlanır (9. ayet). Bu ifade, Nuh'un lütfu bulmadan önce Nefilim'in yozlaşmış ve mahkûm edilmiş dünyasının etkin bir üyesi olduğu izlenimini verir.

EK 2

Eski Antlaşma ile Kadim Yakın Doğu Metinleri Karşılaştırması

Eski Antlaşma'daki yaratılış ve tufan anlatılarıyla Antik Yakın Doğu'daki benzer öyküler karşılaştırıldığında hem benzerlikler hem de önemli farklar ortaya çıkar. Yaratılış, yabancılaşma, tufan ve yeni bir başlangıç gibi temel yapı ortak olsa da yaratılışın nasıl gerçekleştiği, yabancılaşmanın nedeni, tufanın süresi ve tufan sonrası dünyaya dair ayrıntılar oldukça farklıdır. Bu benzerlikleri ve farklılıkları nasıl açıklamak gerektiği ise önemli bir tartışma konusudur. Antik Yakın Doğu anlatılarının derlenme tarihleri, Eski Antlaşma metinlerinden yüzlerce yıl öncesine dayanır. Bu kronolojik fark, Mezopotamya kaynaklarının Yaratılış'tan etkilenmiş olma ihtimalini ortadan kaldırır; ancak Eski Antlaşma eleştirmenleri arasında Yaratılış'ın daha eski anlatıları ödünç alıp uyarladığı görüşü yaygındır. İsrail, sıklıkla eski dünyanın yazılarını ve kültürünü komşularından "sünger gibi" emen bir toplum olarak değerlendirilir. Ancak Yaratılış anlatısı, sıradan bir "ödünç alma" sürecine uymaz. Genellikle geç dönem versiyonlar, kaynaklarına göre daha karmaşık olur, genişletilmiş ve süslenmiş biçimlerde karşımıza çıkar. Buna karşın, Yaratılış metni doğrudan ve öz bir üsluba sahiptir. Örneğin, Atrahasis destanında olduğu gibi, daha alt düzeydeki tanrıların Dicle Nehri'ni kazmak için çalıştırıldığı ve ardından baş tanrılara karşı greve gitmeleri üzerine insanın onların yerini almak üzere yaratıldığı bir sahne yerine, Yaratılış açıkça "Başlangıçta Tanrı..." diyerek konuya girer.



Gılgamış Destanı

Kronolojik olarak mümkün olsa da Musa'nın bu kadim öyküleri sadece "İbraniceleştirdiği" düşüncesi teolojik açıdan kabul edilemez. Tanrı'nın Musa'ya vahiy yoluyla bu anlatıyı bildirdiği ve onun Yaratılış'ı esinlemeyle kaleme aldığı inancı tartışmaya kapalıdır.

İronik bir şekilde hem benzerlikleri hem de farklılıkları açıklayan unsur ilahi vahyin kendisidir. Tanrı, insanlığa hem genel hem de özel vahiy aracılığıyla seslenmiştir. Genel vahiy, yaratılışla birlikte başlamış ve dünyanın her

yerine kesintisiz bir biçimde ulaşmıştır. Bu vahiy, Adem aracılığıyla günahın dünyaya girişinden önce başladığı için kurtarıcı nitelikte değildir; ancak insanı Tanrı karşısında suçlu kılacak ve mazeretsiz bırakacak ölçüde yeterlidir (Rom. 1:18–20). Özel vahiy ise Adem'in düşüşünün hemen ardından Aden bahçesinde başlamış ve laneti tersine çevirecek Kurtarıcı'ya işaret etmiştir. Özel vahyin mesajı olmaksızın, insanlığın kurtuluş ümidi bulunmamaktadır.

Yaratılış anlatısı ile Mezopotamya mitleri arasındaki benzerlikleri ve farkları açıklayan unsur, özel vahyin seyriyle ilgilidir. Özel vahyin yazılı hâle getirilmesi Musa ile başlamış olsa da, tufandan önceki dünya ve tufandan sonraki yüzyıllar boyunca süregelen bir tarih söz konusudur. Tanrı, insanlığı hiçbir zaman kurtarıcı bir sözden mahrum bırakmamıştır. Bu vahyin iletilme yöntemleri ve araçları farklılık göstermiştir; ancak bu vahyin varlığı açıktır, zira Kutsal Kitap, MÖ 15. yüzyılın ortalarından önce kurtulmuş kişilere yer verir. Tufan öncesi dünyada ve tufan sonrası dönemin belirli bir kısmında, özel vahiy ayrım gözetmeksizin sunulmuştur. Belirli bir halka ya da ulusa özgü değildi. Ancak bu durum, ulusların Babil'de dağılmasıyla (Yar. 11) ve İbrahim'in çağrılmasıyla (Yar. 12) köklü biçimde değişmiştir. Tanrı, İbrahim'i seçmesinin ardından özel vahyi antlaşma halkıyla sınırlandırmıştır. Pavlus da bu duruma değinerek, İsraillileri evlat edinme, yücelik, antlaşmalar, yasa, tapınma hizmeti ve vaatlerin sahibi olan halk olarak tanımlar (Rom. 9:4). Diğer halklar ve uluslar, yalnızca İsrail ile karşılaştıklarında Tanrı'nın kurtarıcı sözünü işitebilmişlerdir. İsrail, özel vahyin benzersiz alıcısı ve koruyucusu olmuştur.

Gerçek şu ki, Tanrı'nın İsrail'e özgü kılmadan önce ayrım gözetmeksizin vahyettiği bir hakikat bütünü mevcuttu. Bu bütün içerisinde yaratılış ve tufanla ilgili gerçekler de yer almaktaydı. Bu durum, putperest anlatılarla Kutsal Kitap arasında gözlenen benzerlikleri açıklar. İnsan doğaüstü bir şekilde yaratılmış; diğer canlılarla birlikte taşınabileceği büyüklükte bir gemiyle tufandan kurtarılan bir adam olmuştur. Ancak trajik olan, düşmüş varlıklar Kutsal Ruh'un yönlendirmesinden yoksun şekilde hakikatle baş başa kaldıklarında onu kaçınılmaz biçimde çarpıtacak olmalarıdır. Putperest anlatılarla Kutsal Kitap arasındaki farklar da bu çarpıtmayı açıklamaktadır. Bu anlatılarda insanlar, günahları nedeniyle değil; tanrıların işi yapmakta isteksiz olmaları sebebiyle zorla ağır işlerde çalıştırılmıştır. Tufan ise insanın günahı yüzünden değil; insanların çoğalmasıyla ortaya çıkan gürültüden tanrıların rahatsız olması nedeniyle gelmiştir. Sonuç olarak, Antik Yakın Doğu'daki yaratılış ve tufan mitleri, anlatılan olayların tarihsel gerçekliğine dolaylı tanıklık ederken, aynı zamanda insanlığın Tanrı'nın gerçek Sözü'ne olan umarsız ihtiyacına doğrudan tanıklık eder.

Mısır'dan Çıkış

Temel Bilgiler
Adı: Kitabın İbranice adı, açılış cümlesinden alınan "Ve Bunlar Adlardır" ifadesidir. Mısır'dan Çıkış olarak Türkçeye geçmiş olan *Exodus* ismi ise, Septuaginta'daki başlık olan ve "çıkış yolu" anlamına gelen *εξοδος* kelimesinin transkripsiyonudur.

Yazarı: Musa

Yazım Tarihi: MÖ 1446–1406. Rab, İsrail'in Mısır'dan Çıkışından çok kısa bir süre sonra Musa'ya yazmaya başlamasını buyurmuştur (Çık. 17:14). Ancak kitabın son bölümleri, çölde geçen kırk yıllık yolculuğun sonuna ait bir bakış açısını yansıtır (40:36–38). Kitabın kapsadığı zaman dilimi, kesin tarihler ne olursa olsun kırk yılı içerir; ancak burada verilen tarihler, İsrail'in MÖ 15. yüzyılda Mısır'dan çıktığına dair yorumu yansıtır. Çıkış'ın tarihsel olarak hangi döneme denk geldiği, kitabın yorumlanmasında karşılaşılan başlıca özel sorunlardan biridir.

Tema: Tanrı, antlaşma vaadi doğrultusunda İsrail'i kölelikten çıkardı; amacı, onların kendisine hizmet etmesiydi.

Mısır'dan Çıkış, Tanrı'nın lütufkâr kurtarışı ile kurtarılanların O'na tapınan bir itaat içinde yaşama sorumluluğu arasındaki bağı ortaya koyar. Kitap, esaretin acısından kurtuluşa ve özgürlük içinde duyulan şükrana doğru ilerleyen bir kurtuluş paradigması sunar.

Amaç: Tanrı'nın, antlaşma halkının sadakatsizliğine rağmen, antlaşma vaadine bağlı kalarak gücünü ve sadakatini ortaya koyduğunu göstermek.

Mısır'dan Çıkış'ın mesajı hem dönemin kuşağına hem de gelecek nesillere Tanrı'nın antlaşma sadakatini hatırlatmayı amaçlamaktadır. Kutsal Yazılar boyunca Mısır'dan Çıkış olayına yapılan atıflar ve göndermeler oldukça fazladır (örn. Mez. 78; 105; 106; Elç. 7; 1Ko. 5 ve daha birçok yerde).[1]

Ana hat

I. Mısır'dan Kurtuluş (1:1–14:31)
   A. Köleliğin Acısı (1:1–22)
   B. Musa'nın Kurtarıcı Olarak Hazırlanışı ve Çağrılışı (2:1–6:30)
   C. Firavun'un İnatçılığı ve Belalar (7:1–11:10)
   D. Fısıh Bayramı ve Kızıldeniz'den Geçiş (12:1–14:31)

II. Çölde Korunma (15:1–18:27)
   A. Susuzluktan (15:1–27)
   B. Açlıktan (16:1–36)
   C. Topyekûn Umutsuzluktan (17:1–18:27)

III. Sina'da Talimatlar ve Olaylar (19:1–40:38)
   A. Antlaşma ve Yasa ile İlgili Talimatlar (19:1–24:18)
   B. Tanrı'nın Konutu'nun Planları ve Kâhinlik Düzeni (25:1–31:18)
   C. Altın Buzağı Olayı ve Aracılığın Gücü (32:1–34:35)
   D. Konutun Kurulması ve Kâhinliğin Tesis Edilmesi (35:1–40:38)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Bu bölümde anlatılan Çıkış dünyası, Mısır'dan Çıkış olayının MÖ 15. yüzyılın ortalarına tarihlendiği görüşünü temel alır.[2] Mısır'dan Çıkış'ın tarihsel olarak ne zaman gerçekleştiği sorusu, bu olayın tarihî bağlamını oluşturan koşullar ve karakterlerle doğrudan ilişkilidir.

1 Kutsal Kitap boyunca çıkış temasının ne denli merkezi bir yer tuttuğunu görmek için bkz. Bryan D. Estelle, *Echoes of Exodus: Tracing a Biblical Motif* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2018).

2 Mısır'dan Çıkış kitabıyla ilgili yorumlamada en temel ve en tartışmalı sorun, çıkış olayının tarihidir. Tarihlendirme sorununa ilişkin tartışma, "Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar" bölümünde ele alınacaktır.



III. Tutmosis'in kabartması

Özellikle, Kutsal Kitap anlatısıyla Mısır tarihinin Mısır'dan Çıkış öncesi ve sırasındaki dönemleri arasındaki kesişim noktaları dikkat çekicidir. Mısır'dan Çıkış 12:40'a göre İsrailoğulları, Yakup'un kıtlıktan kaçmak amacıyla Mısır'a göç etmesiyle başlayan bir süreçle, bu ülkede yabancı olarak 430 yıl boyunca yaşamıştır.[3] İsrail halkının kölelik başlamadan önce ne kadar süre Mısır'ın lütfuna mazhar olduğu belirtilmemiştir;[4] ancak baskının büyük olasılıkla İkinci Ara Dönem'de, Hiksos hâkimiyeti sırasında başladığı düşünülmektedir.[5] "Çoban

3 Ataların Mısır'la olan etkileşimlerinin özetini görmek için önceki bölümdeki *Yaratılış* başlığı altındaki "Bağlam" kısmına bakınız.

4 Tanrı, İbrahim'e soyunun "*yabancı bir ülkede, gurbette yaşayacak. Dört yüz yıl kölelik edip baskı görecek*" (Yar. 15:13) demişti. Bu ifade, İbranilerin Mısır'da geçirdiği 430 yılın büyük kısmının baskı altında geçmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ancak "*baskı*" olarak çevrilen kelime, bir başkasına bağımlı olma fikrini de taşıyabilir ve mutlaka zulüm anlamına gelmez. Mısırlıların İbranilere iyilik ettiği dönemde bile, İsrailoğulları onlara bağımlıydı.

5 Walter C. Kaiser Jr., baskı döneminin Hiksoslar tarafından başlatıldığı görüşüne katılır ve bunu destekleyen ikna edici kanıtlar sunar. Bkz. *A History of Israel: From the Bronze Age through the Jewish Wars* (Nashville: Broadman & Holman, 1998), s. 79–83.

krallar" olarak bilinen Hiksoslar, Sami kökenli yabancılar olup Mısır tahtını gasp etmişlerdi. Mısır'dan Çıkış 1:8–11'de anlatıldığına göre, Yusuf'u tanımayan yeni bir kral ortaya çıkmış ve İsrail'in artan nüfusunun ileride bir tehdit oluşturabileceğinden korkarak baskıyı başlatmıştır. Bu baskının başlangıcına işaret eden iki önemli unsur vardır. Birincisi, yerli bir Mısırlının ulusal tarihi bilmemesi pek olası değildir; çünkü Mısır tarihi büyük ölçüde her dönemin önemli şahsiyetleri ve başarılarıyla iç içe geçmiştir. İkincisi, İsrailoğulları Mısır'da ne kadar çoğalmış olursa olsun, nüfuslarının yerli Mısırlıları aşması mümkün görünmemektedir. Hiksosların kovulmasının ardından Mısır'da yabancı düşmanlığı ve özellikle antisemitizm kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle, Yeni Krallık döneminde Sami kökenli başka bir topluluğun Hiksosların yaptığını tekrarlamasından duyulan korkuyla baskı devam etmiştir. İsrail'in baskı altına alınması Yeni Krallık döneminde başlamamış olsa da bu dönemde son bulacağı kesindir. Mısır'dan Çıkış'ın MÖ 15. ya da 13. yüzyılda gerçekleştiği görüşü ne olursa olsun, olayın Yeni İmparatorluk döneminde meydana geldiği konusunda, Mısır'dan Çıkış'ın gerçekten yaşandığını kabul eden çevrelerde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.[6]

Yeni İmparatorluk dönemi, Mısır tarihindeki eşi benzeri görülmemiş bir ihtişam dönemine işaret eder. Bu gerçek, Mısır'dan Çıkış olayının büyüklüğünü ve hayret verici doğasını daha da artırır. Mısır, gücünün zirvesindeyken bile, Tanrı halkını özgürleştirmek üzere müdahale ettiğinde bu ihtişam hiçbir şey ifade etmemiştir. Mısır'dan Çıkış'ın MÖ 15. yüzyıla tarihlendiği varsayımı kabul edildiğinde, Yeni Krallık dönemi kronolojisi On Sekizinci Hanedanlıkla

6 Üzücü gerçek şu ki, bazı eleştirmenler "İsrail" adlı bir halkın herhangi bir çıkış (*exodus*) yaşadığını tamamen inkâr etmektedir. James K. Hoffmeier bu konuda şöyle der: "Pek çok tarihçi ve Kutsal Kitap uzmanı artık, bir metindeki iddiaların tarihsel sayılabilmesi için teyit edilmesi gerektiğini savunmaktadır" ve "minimalist yaklaşım, antik metne 'suçlu olduğu kanıtlanana kadar masum değildir' varsayımıyla yaklaşır." (*Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 10). Hoffmeier, arkeolojik kanıtların veya bu kanıtların yokluğunun "Kutsal Kitap tarihindeki bir olayın olup olmadığını kanıtlayamayacağını" (s. vii) haklı olarak savunur. "Pek çok kişi için, İsrailoğulları'nın Mısır'daki konukluğu ve çıkış geleneğinin tarihsel gerçekliğini reddetmenin altında yatan sebep, Mısır'da bu anlatımları destekleyen tarihsel veya arkeolojik kanıtların bulunmamasıdır" (s. 53). Benzer şekilde John D. Currid de şunları söyler: "Bilginlerin, özellikle çıkış anlatısıyla ilgili olarak, Kutsal Kitap'ın Mısır'a dair anlatılarına güvenmemelerinin nihai bir nedeni de bu anlatıların tarihsel doğruluğunu destekleyen Mısır kaynaklı yazılı belgelerin eksikliğidir. Doğrudur, İbraniler ne Mısır anıtlarında ne de konukluk dönemine ait metinlerde doğrudan anılmaz. Ancak bu tür bir akıl yürütme konusunda dikkatli olmalıyız; çünkü bu bir sessizlikten argüman çıkarma yöntemidir. Oysa bu tür argümanların çoğu kez yanlış olduğu ortaya çıkmıştır." (*Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 1997, s. 25–26).

sınırlanmış olur. Olayın bu belirli hanedanlık dönemine indirgenmesi, Mısır'dan Çıkış'a tanıklık eden firavunun kimliğini belirleme konusundaki ilgiyi artırır. Aşağıda, referans olması açısından Musa'nın tarihleriyle birlikte (birkaç yıl sapma payıyla) On Sekizinci Hanedanlığa ait standart kronoloji verilmiştir.[7]

On Sekizinci Hanedanlık	***1550–1295***	
I. Ahmose	1550-1525	Musa'nın doğumu (1526)
I. Amenhotep	1525-1504	
I. Thutmose	1504-1492	
II. Thutmose	1492-1479	Musa'nın kaçışı (1486)
Hatşepsut	1479-1457	
III. Tutmose	1479-1425	Mısır'dan Çıkış (1446)
II. Amenhotep	1427-1400	Musa'nın ölümü (1406)
IV. Tutmose	1400-1390	
III. Amenhotep	1390-1352	
IV. Amenhotep / Akhenaton	1352-1336	
I. Smenkhkare	1338-1336	
Tutankhamon	1336-1327	
Ay	1327-1323	
Horemheb	1323-1295	

Eğer Kitchen'ın tarihlemesi doğruysa, Mısır'dan Çıkış'ın firavunu III. Tuthmose olurdu. Ancak dürüst olmak gerekirse, firavunun kimliğini belirlemekten ziyade MÖ 1446 (birkaç yıl sapmayla) tarihini muhafaza etmek çok daha önemlidir. Yine de III. Tuthmose, Tanrı ve halkı için son derece güçlü bir düşman olurdu. Onun ünü özellikle ticaret yollarını açmak amacıyla Filistin'e düzenlediği askerî seferlerle ilişkilendirilir.[8] Bazı açılardan, On Sekizinci Hanedanlığın

7 Bu kronoloji, K. A. Kitchen tarafından belirlenen tarihlere dayanmaktadır. Bkz. K. A. Kitchen, "History of Egypt (Chronology)," *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), cilt 2, s. 329.

8 "Levant'ta on yedi yıl süren seferleri benzeri görülmemiş zaferlerle sonuçlandı. Özellikle Megiddo'da gerçekleşen bir savaş arabası muharebesi ve uzun süreli kuşatma yoluyla ele geçirilen stratejik öneme sahip tahkimli şehirler sayesinde, Suriye üzerinden geçen kârlı ticaret yollarını güvence altına aldı ve Mısır'a olağanüstü bir zenginlik kazandırdı." Joel M. LeMon, "Egypt and the Egyptians," *The World around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East*, ed. Bill T. Arnold ve Brent A. Strawn (Grand Rapids:

en kudretli firavunu olarak kabul edilse de Tanrı için yalnızca "adının bütün dünyada duyurulması" amacıyla kullanılan bir araçtan ibaretti (Rom. 9:17).

Kutsal Kitap'ın firavunun adını kaydetmemiş olması dikkat çekicidir. Eğer bu bilgi verilmiş olsaydı, yorumlamaya dair pek çok tartışmanın önüne geçilebilirdi. Öte yandan, Musa kiminle karşı karşıya olduğunu biliyordu, dolayısıyla bu onun için bir sorun teşkil etmiyordu. Ancak ismin yazılı kayıtlarda yer almaması, Tanrı'nın elinden gelen aşağılayıcı yenilginin etkisini daha da artırmıştır. Önemli olan bir diğer husus ise, çeşitli Mısır krallar listelerinin bu dönemlerin göreli kronolojisini oluşturmak için gereken verileri sağlamasıdır; bu listeler büyük ölçüde kral adlarına dayalıdır. Örneğin, Palermo Taşı Beşinci Hanedanlığa aittir ve erken hanedanlık döneminden birkaç firavunun adını, hüküm süresi boyunca yaşanan önemli bir olayla birlikte listeler. Torino Papirüsü parçalıdır; ancak Eski Krallık'tan Yeni Krallık'a kadar kralları ve hüküm sürelerini sıralar. Abydos Kral Listesi, On Dokuzuncu Hanedanlıktan I. Seti'nin atalara tapınma uygulamasına katıldığını kaydeder ve yetmiş yedi atasını listeler. Karnak Kral Listesi ise On Sekizinci Hanedanlıktan III. Tuthmose'nin tapındığı altmış bir atayı kayıt altına alır.

Mısır anlatılarında kâtiplerin bir firavunun mirasının parçası olarak adlara neredeyse saplantılı bir şekilde odaklandığı görülürken, Kutsal Kitap anlatısı bu isimleri tamamen göz ardı eder. Mısırlılar için önemli olan bu ayrıntı, Tanrı için önemli görülmemiştir ve kurtuluş tarihine dair kayıtta yer alacak anlamlı bir unsur olarak değerlendirilmemiştir. Kutsal Kitap, firavun isimlerine ancak Geç Dönem'de —kimi zaman "çöküş dönemi" olarak da adlandırılır— açıkça yer verir. Tanrı, ancak Mısır artık küresel bir güç olmaktan çıkmaya başladığında firavunların isimlerini kaydetmiştir; Mısır'ın dünyanın en güçlü devleti olduğu dönemde ise, Mısırlıların büyük değer atfettiği bu detayı tamamen görmezden gelmiştir. Firavunun ismini anmamak suretiyle, Tanrı dikkatleri yalnızca anılması gereken tek isme çekmiştir. Nitekim Musa, firavuna onun bu otoriteye yalnızca Tanrı'nın gücünün ve adının bütün dünyada duyurulması amacıyla sahip olduğunu açıkça ilan etmiştir (Çık. 9:16).[9]

Baker Academic, 2016), s. 174. William Hallo ve William Simpson ise onun hükümdarlığı döneminde "Mısır savaş makinesinin en etkili ve yıkıcı hâline ulaştığını" belirtir. Bkz. *The Ancient Near East: A History*, 2. baskı (New York: Harcourt Brace, 1998), s. 261.

9 James K. Hoffmeier benzer bir çizgide şu görüşü savunur: "Firavunun adının verilmemesi nihayetinde teolojik sebeplerle ilgili olabilir; çünkü Kutsal Kitap'ın amacı modern tarihçilerin merakını gidermek için 'çıkışın firavunu kimdi?' sorusunu cevaplamak değil, İsrail'e 'çıkışın Tanrısı kimdir?' sorusunu açıklığa kavuşturmaktır." (*Israel in Egypt*, s. 109). Hoffmeier ayrıca şöyle der: "Firavunun adının anılmaması… kasıtlıydı… ve güzel bir ironi örneğiydi" (s. 110–111). Çıkış kitabındaki müjde temalarının teolojik gelişimi için bkz. Michael P. V. Barrett, *The Gospel of Exodus: Misery, Deliverance, Gratitude* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2020).

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki yeri
Kanonik bağlam, tarihsel bağlamla eş zamanlıdır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı
Mısır'dan Çıkış Kitabı, Tanrı'nın kurtarıcı ve kurtuluşa dair mesajına, aynı zamanda Mesih'e dair ilerleyici vahyine büyük katkı sağlar. İlahiyat alanında ele alınan neredeyse hiçbir konu yoktur ki, bu kitapta bir ifadesini bulmasın. Kutsal Yazılar boyunca Tanrı'nın aşamalı biçimde açıkladığı birçok müjde teması, kökenini bu kitaptan alır. Eski Antlaşma tarihinde hiç tartışmasız en büyük olay, İsrail'in Mısır'dan kurtuluşu ve çıkışıdır; bu, Tanrı'nın lütfunun, sadakatinin ve kudretinin güçlü bir göstergesidir. Dahası, bu olay, antlaşma halkının yaşadığı her türlü başka kurtuluşun —ister fiziksel ister ruhsal olsun— örnek modelini teşkil eder. Bu anlam, Yeni Antlaşma'ya da taşınır. Nitekim, Musa ve İlyas Mesih'le birlikte Görünümün Değiştiği Dağ'da göründüklerinde, Mesih'in yaklaşan ölümünü "bir çıkış" olarak konuştular (Luk. 9:31). Yeni Antlaşma'da Fısıh Bayramı'na otuz bir kez atıf yapılır ve bunların yirmi ikisi Çile anlatılarında yer alır; bu da doğrudan İsa'ya yönelik kasıtlı bir bağlantıyı işaret eder. Elçi Pavlus da bu bağı teyit eder ve "Mesih, bizim Fısıh kurbanımız olarak boğazlandı" diyerek açıkça ifade eder (1Ko. 5:7). Mısır'dan Çıkış anlatısı yalnızca tarihî bir olay değil, aynı zamanda ebedî müjdenin kendisidir. Elçi Pavlus'un teolojik derinliğiyle eşdeğer bir biçimde, Musa da kendi zamanına ve bağlamına uygun bir tarzla kurtarıcı lütuf müjdesini halkın önüne koymuştur. Mısır'dan Çıkış, kurtuluşun, sefalet, kurtarılış ve şükran aşamalarını içeren bir modelini sunar.

Buluşma Çadırının İsimlerinden Alınacak Dersler

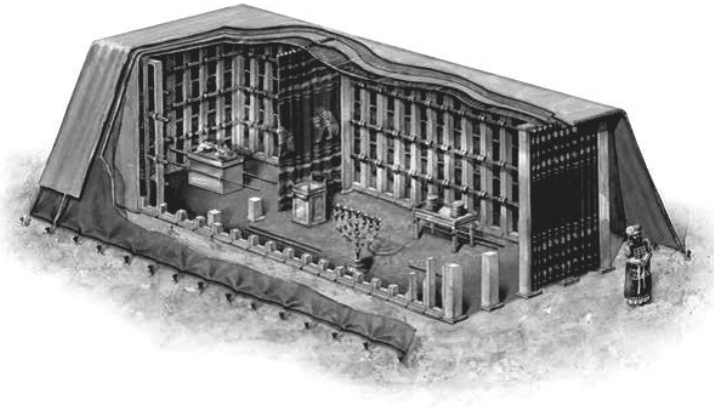
Öncelikle, "buluşma çadırı" olarak çevrilen kelime, İbranice mishkan sözcüğüdür ve basitçe "ikamet edilen yer" anlamına gelir. "Tanrı'nın Konutu" olarak çevrilen bu ifade, Tanrı'nın halkının arasında ikamet ettiğini bildirir. Tanrı yalnızca zaman zaman uğrayan bir varlık değildir; halkının arasında yaşar. Buluşma Çadırı, Tanrı'nın halkıyla sürekli olarak birlikte olduğunu simgeleyen bir görsel temsildi. Elbette Tanrı her yerde hazır ve nazırdır ve tüm mekânı aynı anda doldurur; ancak halkıyla birlikte olması, özel ve samimi bir şekilde gerçekleşir. Tanrı'nın varlığı fiziksel anlamda Çadır Tapınak'la sınırlı değildi; bu yapı, Tanrı'nın halkıyla birlikte olduğunun görünür bir işareti ve ilanıydı.

İkinci olarak, zaman zaman buluşma çadırı yerine "çadır" (*'ohel*) ifadesi de kullanılır. Taşınabilir bir yapı olan bu Çadır Tapınak, Rab'bin

halkıyla özdeşleşmesini, onların içinde bulunduğu koşulları paylaştığını simgeler. Halk çadırlarda yaşıyordu; Tanrı da bir çadırda ikamet ediyordu. Bu çadır tasviri en açık biçimde Mesih'te gerçekleşmiştir; zira O, günahlı insan bedenine benzer bir surette dünyaya geldi (Rom. 8:3). Bu nedenle, kendi kişisel deneyimi sayesinde, bizim tüm zayıflıklarımızı derinden anlayabilir ve onlara ortak olabilir (İbr. 4:15). Tapınağın nihayetinde bu çadırın yerini alması da aynı gerçeği ilan eder: Halk evlerde yaşıyordu; Tanrı da bir evde ikamet ediyordu.

Üçüncü olarak, *Çadır Tapınak* için kullanılan iki başka ad daha çadır temasını temel alır: "Tanıklık Çadırı" (*'ohel ha'eduth*) ve "Buluşma Çadırı" (*'ohel mo'ed*). Bu isimler, Tanrı'nın halkıyla böylesine yakın bir şekilde birlikte yaşamasından kaynaklanan belirli faydaları ve kutsamaları vurgular. "Tanıklık Çadırı," Tanrı'nın kendisini açıkladığı, konuştuğu ve vahyettiği belirli bir mekân olarak Konut'un bir vahiy yeri olduğunu ifade eder. "Buluşma Çadırı" ise, Tanrı ile paydaşlık ve topluluk içinde bir araya gelmeyi ima ederken, aynı zamanda bu buluşmanın belirlenmiş bir randevu çerçevesinde gerçekleştiğini de bildirir. Tanrı ile buluşma, rastlantısal, gelişigüzel ya da sıradan bir durum değildir. Tanrı, buluşmanın şartlarını kendisi belirler; randevuyu O tayin eder ve o buluşmada hazır bulunacağını garanti eder. Özellikle üç mekân, Tanrı ile buluşma yeri olarak belirlenmiştir (Çık. 25:22; 29:42; 30:6): *Antlaşma Sandığı*'nda Tanrı halkıyla bağışlanmanın gerçekleştiği yerde, *Yakmalık Sunu Sunağı*'nda adanmanın gerçekleştiği yerde ve *Buhur Sunağı'nda* ise duanın gerçekleştiği yerde halkıyla buluşur.

Dördüncü olarak, *Çadır Tapınak* için kullanılan son yaygın ad "Kutsal Yer" (*miqdash*) olup, kelime anlamıyla "kutsallığın mekânı" demektir. Kutsallığın temel unsuru, ayrılmışlık ya da farklılıktır. Bu yapı sıradan bir çadır değildi; her yönüyle diğer tüm yerlerden farklı ve seçkin olduğunu ilan ediyordu. Kutsal Yer, Tanrı'nın huzurunda bulunmanın özel bir durum olduğunu ve bu nedenle derin bir saygı ve dikkat gerektirdiğini açıkça bildirirdi. Aynı zamanda, Tanrı'nın yakın olduğu gerçeğine rağmen O'na erişimin sınırlı olduğunu da gözler önüne sererdi. Kutsal Yer, en kutsal Tanrı'ya yaklaşabilecek tamamen temiz ve arı bir Aracı'ya duyulan ihtiyacı ilan ediyordu; bu Aracı, temsil ettiği kişileri de beraberinde Tanrı'nın huzuruna taşıyabilecek nitelikte olmalıydı. İşte Mesih'in yaptığı ve hâlâ yapmakta olduğu tam da budur.



Çadır Tapınak

Mısır'dan Çıkış, Tanrı'yı mutlak egemen olarak tanıtır; O'nun amaçları ve antlaşma vaatleri engellenemez. Mısır dünyanın en güçlü krallığı, firavun ise bu devletin tartışmasız egemeni olarak görülse de ne ulus ne de lideri Tanrı'nın karşısında bir şey ifade etmiştir. *Mısır'dan Çıkış*, dünyanın krallıklarının sonunda başarısız olacağı ve Tanrı'nın Egemenliği'nin galip geleceği gerçeğini sarsılmaz biçimde gözler önüne serer. Ayrıca kitap, Tanrı'yı antlaşma temelinde kurtaran Tanrı olarak da açıklar; O, kurtarıcı planına karşı şeytani nitelikteki tüm engellemelere rağmen kurtuluş vaadini bozmadan sürdüren, günahın lanetini tersine çevirecek Kadının Soyu'nun (Yar. 3:15) gelişine dek bu planı gerçekleştiren Tanrı'dır. Bu anlamda *Mısır'dan Çıkış*, *Yaratılış*'ta başlayan şaşmaz kurtuluş tarihini devam ettirir. Mesih gelecekse, bir İsrail halkı olmak zorundaydı; *Mısır'dan Çıkış* bu halkı koruyarak kurtuluş tarihinin ilerleyişini muhafaza etmiştir. *Mısır'dan Çıkış* kitabı İsa'nın gelişini ilan eder ve Çıkış olayı bu gelişin garantisi olur.

Buluşma Yeri Eşyalarından Alınacak Dersler

Sunak

Dış avlunun hemen içinde sunağın kendisi yer alırdı. Rab, kendisine erişimin yalnızca kurbanın kanı aracılığıyla mümkün olduğunu açık bir biçimde ve hiçbir kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde bildirmişti. Temeli işlenmemiş taşlar ve topraktan yapılan bu sunak, insanın kurtuluş işine hiçbir katkı sunamayacağını simgelerdi (Çık. 20:24–25). Akasya (şittim) ağacından yapılıp tunçla kaplanmış olan sunak, doğruluğa da-

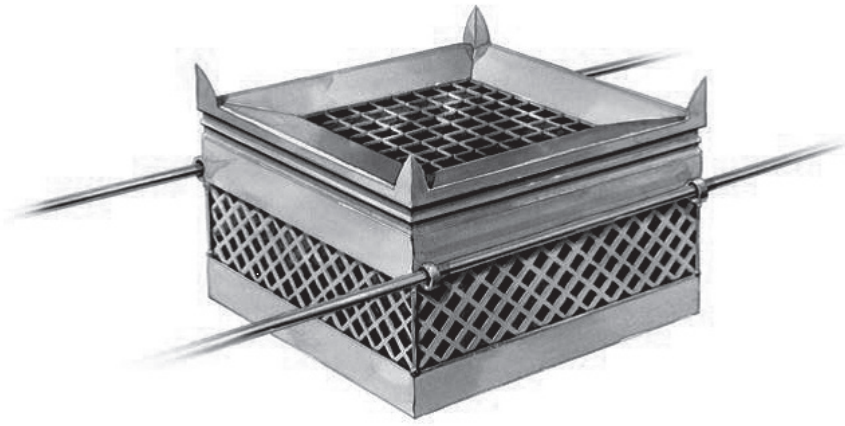
yalı yargının gerçekleştiği yeri simgeler. Sunak, kurbanın sunulduğu ve kanın akıtıldığı yerdir; çünkü kan dökülmeden günah bağışlanması mümkün değildir.

Kazan

Dış avluda, sunağın hemen ilerisinde *kâse*—yani yıkanma leğeni—yer alıyordu. Bu yapının konumu, verdiği mesajın ayrılmaz bir parçasıydı. Sunağın diğer tarafında bulunan kâse, Tanrı'yla paydaşlık ve O'na hizmet için gerekli olan arılığın ve temizliğin bir simgesiydi; aynı zamanda bu kutsal arınmanın nasıl gerçekleşeceğini temsil ediyordu. Günahkâr kişi, sunaktan önce kendisini temizleyip arındırmazdı; günahlarıyla birlikte doğrudan kurban sunma yerine gelirdi. Ardından, günahkârın temsilcisi olan kâhin törensel olarak yıkanırdı. Pavlus, bu simgeselliği kuşkusuz aklında bulundurarak Mesih'in kendisini kilise uğruna feda ettiğini şu sözlerle ifade eder: "Mesih, kiliseyi suyla yıkayıp tanrısal sözle temizleyerek kutsal kılmak için kendini feda etti. Öyle ki, kiliseyi üzerinde leke, buruşukluk ya da buna benzer bir şey olmadan... kutsal ve kusursuz olmasıdır" (Ef. 5:26–27). Benzer şekilde, Titus 3:5'te de "yeniden doğuş yıkaması" ifadesi geçer. Kâse, Tanrı'nın lütfunun işleyen bir aracı olarak temel bir simgedir.

Sunum Ekmeği

Kutsal Yer'in içinde üç kutsal eşya bulunuyordu. Bunlardan biri, bir tarafında yer alan masa üzerindeki *sunum ekmeği* ya da diğer adıyla *huzur ekmeği* idi. Levililer 24:8'e göre İsrail halkı bu ekmekleri Tanrı'yla yaptıkları antlaşmanın bir işareti olarak sunmaktaydı. Bu ekmek, Tanrı'nın sağladığı tahıldan halkın kendi elleriyle ürettiği bir üründü. Ekmeğin düzenli biçimde sunulması, her şeylerini Rab'bin iyiliğine borçlu olduklarını kabul etmenin bir göstergesiydi. Aynı zamanda Rab'be adanmışlıklarını ve bağlılıklarını ortaya koyan bir tanıklıktı ve ibadetin ayrılmaz bir parçası olarak övgü ve şükranın ne kadar hayati olduğunu öğretirdi. Bu unsur, tüm varlığını Baba'nın yüceliğine adayan ve işini antlaşmanın eksiksiz bir yerine getirişi olarak sunan Mesih'i işaret eder.



Tunç Sunak

Kandillik

Diğer tarafta ise kandillik yer alıyordu. Kandillik, tek parça altından yapılmıştı ve ortada belirgin bir ana gövde ile her iki yanda üçer adet olmak üzere toplam altı dalı bulunuyordu. Kandilleri sürekli olarak yakmak için düzenli şekilde yağ temin edilirdi. Bu ışık, Tanrı'nın vahyi aracılığıyla halkına verdiği ruhsal aydınlanmayı temsil ederdi. Kandillik, hem Mesih'i hem de topluca ve bireysel olarak kiliseyi işaret eden simgesel bir peygamberlikti. Rab İsa, hem kendisini hem de iman edenleri "dünyanın ışığı" olarak tanımlamıştır (Mat. 5:14; Yu. 8:12). Vahiy kitabında yedi kilisenin yedi kandillik olarak anılması, bu simgenin topluluk düzeyindeki önemini de teyit eder.

Buhur Sunağı

Kutsal Yer'deki son kutsal eşya, En Kutsal Yer ile Kutsal Yer'i ayıran perdeye bitişik konumda yer alan buhur sunağı idi. Bu sunağın anlamı büyüktü: Dış avludaki kurban sunağından alınan közlerle yakılırdı ve kâhinler her sabah ve akşam buhur sunarlardı. Sunağın üzerinden yükselen buhur dumanı, hoş kokusuyla perdeyi aşarak En Kutsal Yer'e ulaşırdı. Buhur sunulması, duanın sembolüydü. Bu uygulamayla öne çıkan iki önemli gerçek vardır: (1) Dua, imanlıyı Tanrı'nın kutsal huzuruna fiziksel olarak girmese de mümkün olan en yakın noktaya taşır; (2) Dua yalnızca Mesih'in kurbanıyla dökülen kan sayesinde işlerlik kazanır; çünkü Tanrı'ya giden yolu açan şey, O'nun kanıdır.

Antlaşma Sandığı

En Kutsal Yer'de yalnızca bir kutsal eşya bulunuyordu: antlaşma sandığı. Hiç kuşkusuz, antlaşma sandığı Çadır Tapınak'taki tüm kutsal eşyaların doruk noktası ve merkez parçasıydı. Bu sandık, Tanrı'nın halkıyla birlikte oluşunu simgeleyen sade bir kutuydu. Her ne kadar yalnızca sembolik bir nesne olsa da onun yapımına, içeriğine, konumuna ve taşınmasına ilişkin kurallar son derece katı ve değiştirilemez nitelikteydi. Bu kutu aracılığıyla Tanrı, kendi varlığının hayranlık uyandıracak derecede korku verici olduğunu ilan ediyordu. Antlaşma sandığı simgeselliğinde ön plana çıkan beş temel ders mevcuttur.

Birincisi, sandığın altınla kaplanmış olması, Tanrı'nın egemen ihtişamını ilan eder. Tanrı'nın huzurunda bulunmak, bir Kral'ın huzurunda bulunmak anlamına gelir ve bu nedenle O'nun otoritesine alçak gönüllülükle boyun eğmeyi gerektirir.

İkincisi, sandığın üzerinin keruvlarla örtülmüş olması, Tanrı'nın kutsallığını ilan eder. Melekler topluluğu arasında keruvlar, ilahi kutsallığın ve yüceliğin bekçileri ve habercileri olarak görünmektedir. Antlaşma sandığının üzerine yerleştirilmiş olan bu keruvlar, kutsal olmayan günahkârlara sessizce şunu ilan eder: Kutsal Tanrı'ya yaklaşmak, kutsallık olmadan mümkün değildir. Tanrı'ya yaklaşanlar, bunu temiz ellerle ve pak bir yürekle yapmalıdır (Mez. 24:3–4). Tanrı'yla ibadet ve paydaşlık, arılık ve kutsallık talep eder.



Huzur Ekmeği Masası



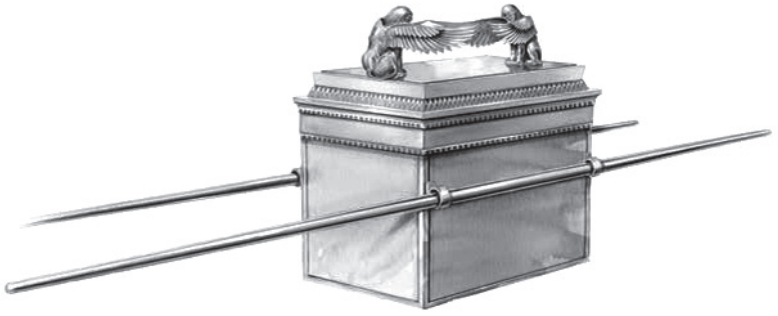
Altın Kandillik

Üçüncüsü, sandığın içinde bir kap manna (Çık. 16:33–34) ve Harun'un çiçek açan asası (Say. 17:10) bulunması, Tanrı'nın halkına yönelik lütufkâr sağlayışına tanıklık eder. Manna, Rab'bin halkını sürdürmedeki sadakatinin bir kanıtıdır. Harun'un filizlenmiş asası ise, insanın Tanrı'ya ancak aracılık yoluyla ve yalnızca Tanrı'nın seçtiği aracıyla yaklaşabileceğini teyit eder. Tanrı, kendi huzuruna giden yolun şartlarını kendisi belirler: Ya O'nun yolu ya da hiçbir yol. Ancak bu yolda lütuf vardır; çünkü bir yol mevcuttur.

Dördüncüsü, sandığın içinde bulunan yasa levhaları, yani On Emir, Tanrı'nın doğruluğunu ve bu doğruluğa yönelik esnekliği olmayan talebini ilan eder. Yasa, Tanrı'nın halkına yönelik antlaşmasal iradesine tanıklık ederken aynı zamanda onların aleyhinde bir şahit olarak durur. Yasa karşısında doğru sayılmak hem harf hem de ruh açısından mutlak itaat gerektirir. Açık olan sandıktan yükselen yasalar, doğruluk talep eder ve adaletsizlik için mahkûmiyet isterdi. Eğer bu sandık açık halde kalsaydı, insan için hiçbir umut kalmazdı.

Beşincisi, antlaşma sandığının *merhamet kürsüsü* ile örtülmüş olması, umut ilan eder. Merhamet kürsüsü, müjdenin özünü simgeler: Egemen, kutsal ve doğru Tanrı'nın huzuruna erişmek için bir yol vardır. Merhamet kürsüsü, kelime anlamıyla "bağışlatan kapak"tır. Açık sandık günahkârın mahkûmiyetini talep ederken, kapalı sandık onun

kurtuluşunu bildirirdi. Bağışlanma Kapağı, Tanrı'nın kefaretle tatmin olacağına ve bu kefaret sayesinde insanlarla birlikte yaşayacağına dair görünür teminatıydı. Kan bu bağışlatan kapağa serpildiğinde, Tanrı ile paydaşlığa engel olan her şey kaldırılmış olurdu. Bu kan, günahkâra karşı yönelmiş olan Tanrı'nın adil öfkesinin dindirilmesi —yani *ilahi hoşnutluk*— anlamına geliyordu. Kan, yasanın taleplerinin üzerine konmuştu ve böylece her şey yoluna girmişti. Antlaşma sandığı müjdenin en net simgesel tasvirlerinden biri olsa da sonuçta sadece bir simgeydi. O eski sandığın işaret ettiği her şeyin nihai karşılığı, İsa Mesih'in kendisidir.



Antlaşma Sandığı

Mısır'dan Çıkış kitabında tanımlanan kurtuluş mesajının merkezinde yer alan tek bir şey varsa, o da *Tanrı'nın Konutu*dur. Aslında, kitapta yalnızca bu tema işlenmiş olsaydı bile, müjde mesajı tamamlanmış olurdu. Hem sade hem de derin yapısıyla Konut, her yönüyle ve ona dair her bir eylem aracılığıyla Mesih'i ve müjdeyi önceden tasvir eden bir yapıdır. Konutu oluşturan tüm unsurlar, yalnızca Mesih'in şahsında ve işinde değil, O'na bağlı olarak gelen nimetlerde, kutsamalarda ve sorumluluklarda da gerçekleşen birer peygamberlik tasviridir. Konut ve onun ritüelleri, kutsal Tanrı'ya nasıl tapınılacağını ve O'nunla yaşam ve paydaşlık içeren antlaşma vaadinin nasıl tecrübe edileceğini, görsel ve somut bir öğretim yoluyla gösterirdi.

Tanrı'nın Konut'unu bir hakikat dersi olarak tasarladığı, Mısır'dan Çıkış 25–31'de Konut'un inşasına dair verdiği ayrıntılı talimatlardan ve Mısır'dan Çıkış 35–40'ta bu talimatların uygulandığına dair detaylı kayıtlardan açıkça anlaşılır. Konut bölümü, Tanrı'nın Musa'ya dağda gösterilen örneğe göre hareket etmesini buyurduğu sözlerle başlar (25:9, 40). Kitap ise İsrail'in Tanrı tarafından

verilen plana sadık kaldığına dair tekrar tekrar yapılan tanıklıklarla sona erer: "Bütün işler, RAB'bin buyurduğu gibi yapılmış…" (39:42; ayrıca Mısır'dan Çıkış 40'ta Musa'nın en az sekiz kez RAB'bin buyurduğu gibi davrandığı belirtilir). Bu durum Mısır'dan Çıkış metni boyunca önemli ölçüde tekrarlanıyor gibi görünse de şu temel gerçeği vurgular: İbadetin düzenini Tanrı belirler ve insan bu düzeni değiştiremez, değiştirmemelidir. Önemli olan yalnızca doğru Tanrı'ya tapınılması değil, aynı zamanda doğru Tanrı'ya doğru biçimde tapınılmasıdır. Bu ikisini de emreden Tanrı'dır. Konut, kurtuluşun Tanrı'nın belirlediği yoldan başka bir yol olmadığını sürekli hatırlatan görünür bir tanıklık olarak durmaktaydı.

Yeni Antlaşma, Tanrı'nın Konutu (çadır tapınak) ve tapınak kavramlarını dört farklı antitip ile ilişkilendirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Konut ile tapınak arasındaki temel farkın yalnızca yapısal olduğudur: İlki taşınabilir bir yapıydı, ikincisi ise sabit bir yapıydı; verilen mesaj ise aynıdır. Tanrı'nın amacıyla ilgili olarak Mısır'dan Çıkış 25:8, Konut'un ana mesajını anlamak için kilit bir ipucu sunar: "Aralarında yaşamam için bana kutsal bir yer yapsınlar." Tanrı'nın halkıyla birlikte yaşaması düşüncesi, bu anlatının merkezindedir ve Yeni Antlaşma'nın da özellikle vurguladığı temadır.

Birincisi, Tanrı'nın Konutu Mesih'in beden almasını önceden tasvir eden bir tipe karşılık gelir. Yuhanna, Mesih'in gelişini anlatırken hiç kuşkusuz Konut peygamberliğine atıfta bulunur: "Söz, insan olup aramızda yaşadı." (Yu. 1:14). Burada geçen "yaşadı" fiili, aslında "çadır kurdu" ya da doğrudan "aramızda konut kurdu" şeklinde de çevrilebilir.

İkincisi, Tanrı'nın Konutu göğü, yani Tanrı'nın asıl ikamet yeri ve tahtını simgeler. İbraniler mektubu bu gerçeği açıkça ortaya koyar (İbr. 9:23–24). Konut yalnızca Tanrı'nın yeryüzünde halkıyla birlikte olduğunu ilan etmekle kalmaz, aynı zamanda Tanrı halkının nihai varış noktası olan gökte O'nunla birlikte yaşayacaklarını da önceden tasvir eder.

Üçüncüsü, Tanrı'nın Konutu kilise topluluğunu simgeler. Pavlus, hizmetkârlara Tanrı'nın tapınağını kirletmemeleri konusunda uyarıda bulunur ve ardından Korint kilisesine, Kutsal Ruh'un içinde yaşadığı tapınak olduklarını hatırlatır (1Ko. 3:16–17). Yuhanna da Konut dilini kullanarak yedi kiliseyi altın kandillikler olarak tanımlar ve Mesih'in onların ortasında yürüdüğünü bildirir (Vah. 1:13, 20; 2:1).

Dördüncüsü, *Tanrı'nın Konutu* bireysel olarak imanlıları simgeler. Pavlus, bireysel arılık ve ayrışma çağrısını temellendirirken Tanrı'nın imanlıları kendi tapınağı olarak gördüğünü ifade eder (2 Kor. 6:16). Konut, hem Tanrı'nın halkıyla birlikte yaşama amacını hem de bu paydaşlık hedefine ulaşmak için belirlediği planı ilan eder.

Mısır'dan Çıkış anlatısı, İsrail'in Mısır'daki zorla çalıştırılmaya dayalı kölelik koşulları altında umutsuzluk ve ezilmişlik bulutu içinde başlıyor. Ancak kitap, Tanrı'nın yüce ihtişamının bulutuyla temsil edilen huzurunun İsrail'e tecelli etmesiyle sona erer. Firavun'un kölesi olmaktan çıkıp Tanrı'ya özgürce tapınan bir halk hâline gelmeleri, müjdenin bir tasviridir; tarihsel olaylar ruhsal gerçekliğe paraleldir. Gerçekten de İsrail'in yaşadıkları, Hristiyan yaşamının tamamını temsil eder ve bu durum, Heidelberg Katekizmi'nin üçlü bölümüyle özetlenebilir: sefalet, kurtuluş ve şükran. Sefalet, müjdeye olan ihtiyacı; kurtuluş, müjdenin icrasını; şükran ise müjdeye verilen mantıklı ve haklı karşılığı ifade eder. İsrail'in köleliği sefaletin; Mısır'dan deniz aracılığıyla çıkıp Sina'da antlaşmanın onaylanması süreci kurtuluşun; yasanın itaatiyle bağlılık göstermeleri ve Tanrı'nın Konutu'nda tapınmaları ise lütuf için duyulan şükranın tarihsel örneğidir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Mısır'dan Çıkış'ın Tarihlendirilmesi

Mısır'dan Çıkış'ın tarihlendirilmesine dair kanıtlar hem Kutsal Kitap'a hem de Kutsal Kitap dışı arkeolojik bulgulara dayanmaktadır. Ancak bu kanıtların nasıl ilişkilendirileceği ve hangisinin öncelikli olduğu, akademik çevrelerde süregelen tartışma ve görüş ayrılıklarına konu olmaktadır. Asıl mesele, arkeolojik verilerin Kutsal Kitap ışığında mı yorumlanacağı, yoksa Kutsal Kitap'ın arkeolojiye göre mi yorumlanacağı sorusudur. Yorumlamaya Kutsal Kitap'tan başlandığında, Mısır'dan Çıkış olayı MÖ 15. yüzyıla tarihlendirilir; arkeolojiden başlandığında ise bu tarih MÖ 13. yüzyıla yerleştirilir ve bu da Kutsal Kitap verilerinin alternatif biçimde yorumlanmasını gerektirir. Kabul etmek gerekir ki, MÖ 13. yüzyıla dayanan tarihsel yorum günümüzde çoğunluk görüşü hâline gelmiştir.[10]

Her ne kadar azınlık görüş olsa da ben Mısır'dan Çıkış tarihini MÖ 15. yüzyılın ortalarına, yaklaşık MÖ 1446 yılına — birkaç yıl artı ya da eksi — tarihlendiririm. Bu hesaplamanın başlangıç noktası 1. Krallar 6:1 ayetidir: "İsrail halkı Mısır'dan çıktıktan dört yüz seksen yıl sonra, Süleyman, krallığının dördüncü yılının ikinci ayı olan Ziv ayında RAB'bin Tapınağı'nın yapımına başladı." Bu ayete göre Süleyman'ın krallığının dördüncü yılına 480 yıl eklemek yeterlidir. Süleyman'ın dördüncü yılını belirledikten sonra bu oldukça

10 Walter C. Kaiser Jr. da aynı sonuca varır. Kendisi Mısır'dan Çıkış için MÖ 15. yüzyılı savunsa da, "böyle bir öneri günümüzde neredeyse evrensel olarak reddedilmektedir; en sık anılan tarih ise MÖ 1260 ya da 1220'den biraz öncesidir" şeklinde itirafta bulunur. Bkz. *History of Israel*, s. 108.

basit bir hesaplamadır. Süleyman'ın krallığının MÖ 971/970–931/930 arasında sürdüğü konusunda yaygın bir görüş birliği vardır.[11] Buna göre krallığının dördüncü yılı MÖ 966'dır. O hâlde şu denklemle Mısır'dan Çıkış'ın tarihi hesaplanabilir: 966 + 480 = 1446. 1. Krallar 6:1 ayeti harfiyen alındığında, mesele çözülmüş olur.[12]

MÖ 13. yüzyıla dayalı tarihleme, zamanı yaklaşık üç yüz yıla indirgeyebilmek amacıyla sayıların sembolik olarak yorumlanmasını gerektiren bir tür entelektüel jimnastik içerir. R. K. Harrison, 1. Krallar 6'nın literal yorumunun "MÖ 15. yüzyıl lehine güçlü bir kanıt" olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun "başka açılardan, özellikle Doğu kültürlerinde sembolizmin arka planı dikkate alındığında sorgulanabileceğini" belirtir. Harrison, "sembolik sayısal düzenlemelerin Doğu tarih yazımında bilinen bir unsur" olduğunu iddia eder.[13] MÖ 13. yüzyılı savunanlar, 480 sayısının kırk yıllık on iki kuşaklık birimlere atıf yaptığı görüşünü ileri sürer. Ardından, bir kuşağın gerçek süresinin ortalama olarak yirmi beş yıl olduğunun varsayılmasıyla, bu rakamın daha doğru olduğu iddia edilir (babanın doğumundan ilk oğlunun doğumuna kadar geçen ortalama süre). Yirmi beş ile on iki çarpıldığında üç yüz elde edilir; bu da Süleyman'ın MÖ 966'daki hüküm süresine eklenince Mısır'dan Çıkış için MÖ 1266 gibi, 13. yüzyılın ortalarına denk gelen bir tarih ortaya çıkar.[14]

1. Krallar 6 doğrudan Mısır'dan Çıkış'a atıfta bulunur, ancak bu tarihle ilgili dolaylı Kutsal Kitap kanıtları da mevcuttur. Hakimler Kitabı, konuyla ilişkili bazı kronolojik bilgiler sunar. Gileatlı Yeftah, Ammon baskısı altındaki İsrail'i kurtarmak üzere çağrılmış bir hakemdi. Ammonlular, İsrail'in aslında kendilerine ait olan toprakları işgal ettiğini öne sürüyordu. Yeftah, İsrail'in bu topraklara Rab'bin onları sahip kılmasından ötürü meşru olarak sahip olduğunu savunur; tıpkı Kemoş'un kendi halkına toprak vermesi gibi (Hak. 11:24).

---

11 K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), s. 83. Benzer şekilde, Hoffmeier de şu değerlendirmede bulunur: "Süleyman'ın tahta çıkış tarihi olan MÖ 970 yılı, Kutsal Kitap metinleri ile Asur metinleri arasındaki senkronizasyonlar sayesinde güvenle sabitlenebilir (dördüncü yılı MÖ 966/967 olmaktadır)." (*Israel in Egypt*, s. 124).

12 İbranice metnin Grekçe çevirisi olan Septuaginta, 480 yerine 440 yıl kaydeder; ancak bu durum Mısır'dan Çıkış'ı yine aynı genel zaman aralığında tutar.

13 R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 317.

14 Kaiser'ın şu yorumu dikkate değerdir: "Ne var ki, Eski Yakın Doğu'da ya da Kutsal Kitap'ta bu tür bir kronolojik hesaplama yaklaşımına dair hiçbir kanıt sunulmamaktadır. Ayrıca, bir kuşağın ne kadar süre yaşadığına dair bu tür kolaycı teoriler ya da daha küçük bir sayı kastedildiğinde daha kapsamlı kayıtlardan yıl toplamlarının nasıl seçildiğine ilişkin varsayımlar, *1. Krallar 6*'yı doğrulayan diğer Kutsal Kitap pasajlarını dikkate almaz." (*History of Israel*, s. 109).

Ardından şöyle der: "İsrailliler üç yüz yıldır Heşbon'da, Aroer'de, bunların çevre köylerinde ve Arnon kıyısındaki bütün kentlerde yaşarken neden buraları geri almaya çalışmadınız?" (26. ayet). Başka bir deyişle, Yeftah üç yüz yıl boyunca bu konuda hiçbir itiraz yapılmamışken, neden şimdi bu toprakların sahiplenilmek istendiğini sorgulamaktadır. Buradaki esas nokta şudur: İsrail, bu topraklarda üç yüz yıldır yaşamaktadır. Bu dönem, hakemler dönemidir; bu dönemin öncesinde fetih, onun öncesinde kırk yıllık çölde dolaşma, onun da öncesinde Mısır'dan Çıkış yer almaktadır. Akademik genel kanı, Yeftah'ın MÖ 1100 civarında yaşadığı yönündedir. Bu tarihe üç yüz yıl eklendiğinde MÖ 1400 yılına ulaşılır; bu tarih, çölde dolaşma sürecinin sonu ile Kenan fethinin başlangıcı arasındaki geçişi temsil eder. Çölde dolaşmanın sonuna doğru, İsrail'in Musa önderliğinde söz konusu toprakları ele geçirdiği olaylar, Çölde Sayım 21'de kayıtlıdır. Bu tarihe kırk yıl daha eklendiğinde, MÖ 15. yüzyılın ortalarına ulaşılır ki bu da 1.Krallar 6'nın öne sürdüğü tarihsel çizgiyle tam olarak örtüşmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi, bu kronoloji Mısır'dan Çıkış olayını On Sekizinci Hanedanlığın en güçlü firavunu olan III. Tuthmose dönemine yerleştirir. Buna karşın, MÖ 13. yüzyıl görüşünü savunanlar genellikle Mısır'dan Çıkış'ın firavununu On Dokuzuncu Hanedanlığın en üretken inşaatçısı olan II. Ramses olarak tanımlar. Bu görüşe yönelik Kutsal Kitap temelli dayanak, Mısır'dan Çıkış 1:11'de, İsrailoğulları'nın köle olarak inşa ettiği depolama kentlerinden birinin Rameses olarak anılmasıdır. Bu ifadenin, kentin o firavunun onuruna adlandırıldığı varsayımına dayanır. Ancak Rameses, Eski Mısır panteonundaki Ra'yı yansıtan yaygın bir isimdi. Bu yerleşimlerin, III. Tuthmose'nin Filistin'e düzenlediği birçok sefer için kullanılan erzak depoları veya karakollar olduğu daha olasıdır. Geç tarihleme lehine sunulan argümanların çoğu arkeolojik delillere dayanmaktadır. Ancak daha doğru bir ifadeyle, bu argümanlar, Musa döneminde İsrail'in Şeria'nın doğusundan göç ettiğine ya da Yeşu'nun Filistin'deki askerî seferlerine ilişkin Kutsal Kitap anlatılarını destekleyen arkeolojik verilerin eksikliğine dayanmaktadır. Şu kadarını söylemek yeterlidir ki, arkeolojik veriler esas olarak fetih dönemine ilişkindir ve bu tarihlendirme çölde dolaşma süreci ile Mısır'dan Çıkış olayına ayrılmaz biçimde bağlıdır.[15]

15 On üçüncü yüzyıl taraftarlarının hem arkeolojik hem de Kutsal Kitap verilerini nasıl yorumladıklarına dair faydalı bir özet ve eleştiri için bkz. Kaiser, *History of Israel*, s. 104–111. Erken tarihi savunan bir diğer isim olan Gleason Archer da, geç tarih savunucularının dayandığı arkeolojik verileri ayrıntılı bir şekilde analiz eder. Bkz. *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 196–208. Konuyla ilgili bazı önemli yerleşim yerleri veya arkeolojik buluntular *Yeşu* kitabını ele alan bölümde ayrıca değerlendirilecektir.

Geç tarihleme savunucularına göre, arkeoloji doğrudan MÖ 13. yüzyılı kanıtlamaz; daha çok, MÖ 15. yüzyılı destekleyen arkeolojik verilerin eksikliği, bu görüşün geçersizliğine yeterli delil sayılır.[16] Ancak suskunluk üzerine kurulu argümanlar her zaman zayıftır; çünkü yapılacak yeni bir keşif önceki tüm varsayımları tersine çevirebilir.[17] Bu yüzden en iyisi, söze önce Kutsal Kitap'ın kendisinin başlamasına izin vermektir. Unutulmaması gereken mesele de şu ki, Kutsal Kitap mesajını doğrulamak ya da geçerli kılmak için dışsal kanıtlara ihtiyaç duymaz.

Belalar

Tanrı'nın karşı konulamaz gücüne dair en görünür kanıt, sonunda Firavun'un ve Mısırlıların halkı serbest bırakmak zorunda kalmasına neden olan on belaydı. Bu olayların "belirti" ya da "mucize" olarak tanımlanması anlamlıdır; bunlar, her yönüyle Tanrı'nın mutlak kudretini yansıtan doğaüstü tezahürlerdi (örn. Çık. 8:23; 11:9). Bu nedenle şaşırtıcı olmayan bir şekilde, belalar, *Mısır'dan Çıkış* olayına ilişkin şüphecilerin açıklamaya en çok çabaladığı unsurların başında gelir. Bazı eleştirmenler bela döngüsüne dair anlatının tamamen edebî bir kurgu olduğunu, gerçekliğe dayanmadığını iddia eder; yani belaların hiç yaşanmadığını savunurlar. Diğerleri ise bu olayları bir dizi doğal olay olarak yorumlamaya çalışır.[18] Açıkça söylemek gerekirse, bazı akılcı açıklamalar, doğaüstü olanla yarışacak ölçüde olağanüstüdür. Kaiser, bu doğal açıklamaları

16 Lahiş, Devir ve Beytel gibi Kenanlı yerleşim yerlerinin MÖ 14. yüzyıla ait büyük ölçekli bir yıkımına dair arkeolojik kanıtların yokluğu, Mısır'dan Çıkış'ın erken tarihine karşı bir argüman olarak öne sürülmektedir. Ancak, Kutsal Kitap anlatımı bu şehirlerdeki halkın katledildiğini belirtmesine rağmen, şehirlerin fiziksel olarak yıkıldığından açıkça söz etmez.

17 Örneğin, 1900'lerin ortalarında Nelson Glueck'in Şeria'nın Doğusu bölgesinde yaptığı keşifler, MÖ 15. yüzyıla ait yerleşik bir medeniyete dair hiçbir kanıt bulamamıştır. Bu durum, Musa'nın bölgeden geçerken Moavlılar, Ammonlular ve Edomlular'dan söz etmesi nedeniyle, Mısır'dan Çıkış'ın erken tarihini geçersiz kılacak gibi görünmektedir. Ancak James A. Sauer, Glueck'in bu iddiasını yeni bulgular ışığında çürütmüştür. Sauer şöyle der: "Bugün Ürdün'den elde edilen yeni bulgular, daha önceki araştırmaların sonuçlarıyla birlikte değerlendirilerek, artık bilinen verilerle daha uyumlu bir betimleme ortaya koymalıdır." Özellikle şunu ifade eder: "Glueck'in Orta-Geç Tunç Çağı arasındaki boşluğu kullanarak Mısır'dan Çıkış ve Fetih için 'geç' tarih (MÖ 13. yüzyıl) önermesi, büyük olasılıkla hatalıydı." Bkz. James A. Sauer, "Transjordan in the Bronze and Iron Ages: A Critique of Glueck's Synthesis," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 263 (Ağustos 1986): s. 3, 9.

18 Standart eleştirel açıklamaların kısa bir özeti ve bunlara yönelik bir çürütme için bkz. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, s. 104–108; ayrıca bkz. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 145–149.

üç ana kategoride özetler: (1) *kozmik bakış*, olayları dünyaya çarpan kuyruklu yıldızlarla açıklar; (2) *jeolojik bakış*, bu olayları volkanik patlamalar ve tsunamilerle ilişkilendirir; (3) *mevsimsel bakış* ise Nil Nehri'ndeki alışılmadık derecede yüksek su seviyelerinin bir "bela" zincirleme reaksiyonunu tetiklediğini ileri sürer.[19] En hafif ifadeyle, bu natüralist açıklamalar gerçek olandan bile daha inanılmazdır. Belaları edebî kurguya ya da doğanın tesadüfi tuhaflıklarına indirgemek yerine yapılması gereken, bunları ilahi gücün doğaüstü tezahürleri olarak kabul etmektir. Doğaüstü olayların *nasıl* gerçekleştiğini açıklamaya çalışmak boşunadır; açıklamaya kalkışmak, doğaüstü olanı göz ardı etmek anlamına gelir. Kutsal Kitap şüphecisi için doğaüstünü kabul etmek mümkün değildir; ancak Kutsal Kitap inananı için doğaüstü olan, kavrayışı aşabilir ama imanı aşmaz. Kutsal Kitap, belaların Tanrı'nın eliyle gerçekleştiğini bildirir (Çık. 7:5).

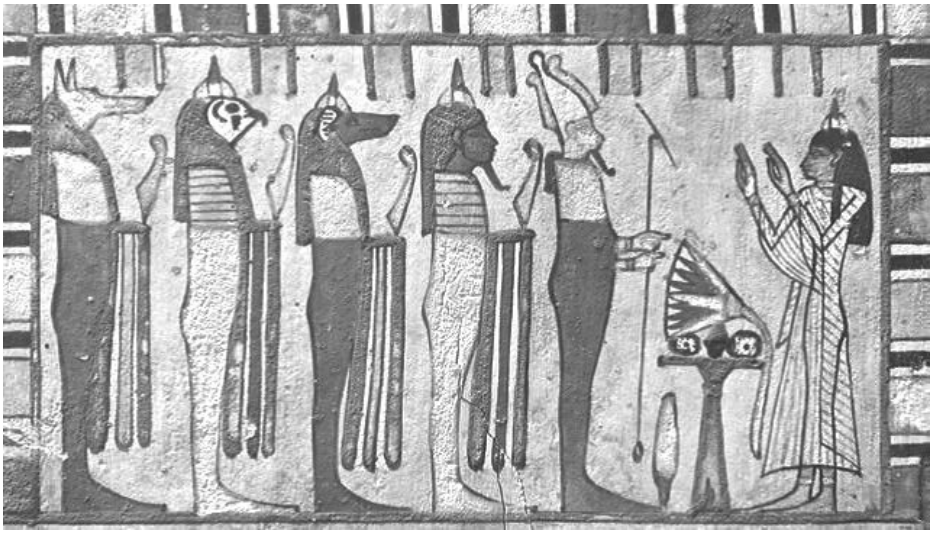
Ancak şu soru hâlâ geçerlidir: Tanrı neden halkını Mısır'dan kurtarırken bu doğaüstü belirtileri ve harikaları kullandı? Musa, Tanrı'nın halkını salıvermesi yönündeki buyruğunu Firavun'a ilk ilettiğinde, Firavun Rab'bi tanımadığını ve kim olduğunu bilmediğini açıkça belirtmişti (Çık. 5:1–2). Tanrı'nın Mısır üzerine elini uzatarak gerçekleştirdiği bu belirtiler ve harikalarla ortaya koymak istediği ana tema, işte bu bilgisizliğe bir cevaptı: Mısırlılar, O'nun Yahve olduğunu öğreneceklerdi (Çık. 7:5). Yahve'nin, tek gerçek ve yaşayan Tanrı olduğunu öğrenmek, diğer tüm "tanrıların" yerli yerine oturtulmasını gerektiriyordu. En azından kısmen, belalar Yahve'nin Mısır'ın tanrıları üzerindeki üstünlüğünü gözler önüne serdi.[20] Anlatı, Rab'bin Mısır tanrılarına karşı yargı uyguladığını açıkça bildirir (Çık. 12:12; ayrıca bkz. Çöl. 33:4).

Mısırlıların her şey için bir tanrısı vardı. Kutsal Kitap, bu tanrıların tümünü topluca ele alır; bu nedenle, her belanın belirli bir Mısır ilahına karşı yönelmiş olabileceğini fark edebilmek, bir miktar Mısır "ilahiyatı" bilgisi gerektirir.

---

19 Kaiser, *History of Israel,* s. 97–98.

20 John D. Currid'in şu yorumu dikkate değerdir: "Felaket anlatısının merkezinde bir çatışma vardır... Bu göksel bir savaştır; yani İbranilerin Tanrısı ile Mısır'ın ilahları arasında bir mücadeledir. Kutsal Kitap yazarı, olayın aslında teolojik bir mesele olduğunu doğru şekilde kavramaktadır. Soru şudur: Gerçek Tanrı kimdir? Evrenin işleyişi üzerinde egemen olan kimdir? Ve gökte ve yeryüzünde kimin iradesi gerçekleşecektir?" Bkz. John D. Currid, "Exodus," *A Biblical Theological Introduction to the Old Testament*, ed. Miles V. Van Pelt (Wheaton, Ill.: Crossway, 2016), s. 76–77.



Mısır'ın tanrıları

Her ne kadar on bela, Mısır panteonundaki her yapay tanrıyla doğrudan çatışmamış olsa da ortaya çıkan kanıt nettir: Her bir tanrı birer birer alaya alınmış, sahte oldukları açığa çıkmış ve Yahve'nin üstünlüğü açıkça sergilenmiştir. Yahve, herhangi birine ve hepsine kolaylıkla üstün gelebilecek güçteydi. Belalar açıkça şu gerçeği ortaya koydu: Ne Firavun ne de onun tanrılarından herhangi biri Yahve'nin kudretine karşı koyabilirdi. Kurtuluş kesindi.

Belaları tanımlamak için kullanılan bazı özel terimler, bu olayların düşmana —bu durumda Mısırlılar ve onların tanrılarına— yönelik birer saldırı olduğu fikrini pekiştirir. İbranice'de "bela" olarak çevrilen beş farklı kelime vardır ve İngilizce çevirilerin çoğu bunların tümünü tek kelimeyle, "plague" olarak kullanır. Ancak bu beş kelimenin üçü, doğrudan darbe indirme, vurma ya da saldırı anlamı taşır: *ngp* fiili (8:2) ve onunla ilişkili *negep* ismi (12:13); ayrıca *nega'* (11:1). Geriye kalan iki kelime ise bu darbenin sonucu olarak ortaya çıkan eziyet ya da salgın hastalık anlamına gelir: *deber* (9:3, 15) ve *maggepah* (9:14). Aşağıda, belaların kısa bir özeti ile bunların belirli Mısır tanrılarıyla olası bağlantılarına dair bir değerlendirme yer almaktadır.[21]

21 Mısır'daki felaketler sırasında Yahve'in alanlarını yerle bir ettiği çeşitli Mısır ilahlarının tanımlanması ve açıklanması konusunda Currid'in *Ancient Egypt and the Old Testament* (s. 108–113) adlı eserine borçluyum. Currid şu sonuca varır: "Özetle, felaketler, Yahve'nin Mısır'a karşı zaferi ve Firavun'un aşağılanması, Mısır ilahlarına karşı duyulan derin bir küçümsemenin tarihini oluşturur" (s. 113).

Bela	Tanrılar
Nil nehrinin kana bulanması (7:14-25)	Bereket ve yaşamı temsil eden Nil tanrısı Hapi. Kanlı nehir artık yaşam sağlayamıyordu.
Kurbana istilası (8:1-15)	Doğurganlık tanrıçası olan kurbağa biçimli Hekhet, kurbağa nüfusunu kontrol etme görevine sahipti. Ancak kurbağaların aşırı çoğalması, onun bu konuda tamamen yetersiz olduğunu gözler önüne serdi.
Sivrisinek istilası (8:16-19)	Yenilenen yaşamın tanrısı olarak kabul edilen Kheprer, uçan bok böceğiyle (skarabe) temsil edilirdi.
Atsineği istilası (8:20-32)	Uçan haşereleri içeren her iki bela da Kheprer ile ilişkilendirilir; çünkü o, uçan böcek biçiminde tasvir edilen ve yenilenmiş yaşamın tanrısı olarak anılan bir figürdü.
Büyükbaş hayvanlarının ölümü (9:1-7)	Boğa, doğurganlık ve gücün simgesiydi; bu nedenle farklı tanrı ve tanrıçaları temsil ederdi — örneğin tanrılar: Apis, Ptah, Re; tanrıçalar: İsis ve Hathor.
Çıban salgını (9:8-12)	Sekhmet, aslan başlı bir tanrıça olarak tasvir edilirdi; hastalık salgınlarını hem göndermekle hem de iyileştirmekle sorumlu olduğuna inanılırdı.
Şiddetli dolu fırtınası (9:13-35)	Gökyüzü tanrıçası *Nut*, gökyüzünü tutan *Shu* ve nem tanrıçası *Tefnut* ile ilişkilendirilebilir.
Çekirge sürüsü (10:1-20)	Haşere kontrolünden sorumlu tanrı Senehem'in etkisizliğini açığa çıkarır.
Zifiri karanlık (10:21-29)	Güneşin kişileştirilmiş hali olan baş tanrı Amon-Re'nin doğrudan küçük düşürülmesidir.
İlkdoğanların ölümü (11-12.bölümler)	Tanrısal olarak görülen firavunun kendisini hedef alır; çünkü firavun bizzat tanrı olarak kabul edilirdi.

Her ne kadar ilginç olsa da, belaları belirli Mısır tanrı ve tanrıçalarıyla ilişkilendirmek spekülatiftir; çünkü anlatının sunduğu verilerin ötesine geçmektedir.[22] Belirli ilahları Mısır'dan Çıkış anlatısına dâhil etmeden bile, belaların iletmek istediği temel mesaj metinsel olarak açıkça görülebilir. Belaların Mısır ilahlarına karşı birer polemik olduğu, hangi tanrıların hedef alındığı açıkça belirtilmese bile, metinlerde net biçimde ifade edilir (Çık. 12:12; Çöl. 33:4). Tanrılara yönelik yargılar ve belaların tüm ulus üzerindeki etkileri bir yana, tüm belalarda odakta yer alan esas karakter Firavun'dur; çünkü Mısır ilahiyatına göre firavun, ilahi

22 Örneğin Hoffmeier, bu denli özel eşleştirmeler yapılmasına dair şüpheciliğini dile getirir. Bkz. *Israel in Egypt*, s. 149–153.

olanın vücut bulmuş hâlidir. Bu anlamda, belaların Firavun'a yönelik darbeleri, Mısır panteonunun tamamının içinin boşluğunu açığa çıkarmıştır. Yahve'nin Firavun'u alçaltması, Mısır'ın tanrılarını da ait oldukları yere yerleştirmiştir. Ancak anlatıda Firavun, Musa ile karşı karşıya gelen merkezi figür olarak sunulmuştur. Tanrı'nın halkını salıverme buyruğuna boyun eğdiği takdirde, belaları herhangi bir noktada durdurma yetkisi kendisine aitti; bu nedenle olup bitenlerin sorumluluğu ve suçunun ağırlığı ona aittir. Tanrı'ya direnmesi, baştan kaybettiği bir savaştı.

Belalar, Firavun'u ve tüm Mısır'ı tam anlamıyla bir kaosa sürükledi. Bazı araştırmacılar, bu belaları yaratılışın tersine çevrilmesi —düzenin kaosa dönüştürülmesi— olarak yorumlamıştır.[23] Her belayı doğrudan yaratılışın belirli bir günüyle eşleştirmek belki biraz zorlama olabilir; ancak belaların Mısır dünyasını altüst ettiği gerçeğini görmek hiç de abartılı değildir. Hiç tartışmasız, belalar ülke genelinde büyük karışıklık ve düzensizlik doğurmuştur. Gerçekten de bazı belalar fiziksel acı ya da rahatsızlık vermiştir (örneğin çıbanlar ya da rahatsız edici haşereler), ancak bazıları ise daha çok tahammül edilmesi zor, can sıkıcı nitelikteydi. Örneğin kurbağa istilası, bu kaygan amfibilerin Mısır'daki her köşeye yayılmasıyla büyük bir kaosa yol açmış olmalıdır. Yine de Musa'nın kurbağaları ortadan kaldırma teklifine Firavun'un verdiği yanıt neredeyse komiktir: "Yarın olsun" der (Çık. 8:8–10)! Dokuzuncu bela olan tam karanlık ise, muhtemelen büyük bir kafa karışıklığına neden olmuş ama doğrudan acı ya da fiziksel ıstırap yaratmamıştır (Çık. 10:21–29). Önemli olan nokta şudur: Belalar, Mısır dünya görüşünün temel taşı olan kozmosun düzenine doğrudan bir müdahale olarak anlaşılabilir. Bu, oldukça anlamlıdır; zira Hoffmeier'in belirttiği gibi, "Mısır hükümdarının sorumluluğu kozmik düzeni sürdürmekti."[24] Her bir bela, Firavun'un güçsüzlüğünü ve Yahve'nin yaratılış üzerindeki mutlak egemenliğini, kendi yüceliğini sergileme iradesi doğrultusunda onu yönetme hakkını ortaya koymuştur. Her bela, Firavun'un varsayılan gücünü biraz daha eritmiş; onu, gerçek Tanrı'nın karşı konulmaz gücüne direnmekten aciz zayıf bir figür olarak açığa çıkarmıştır.

---

23 Bu yorumun bazı ayrıntıları için bkz. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, s. 113–117; ayrıca bkz. "Exodus," s. 77–79.

24 Hoffmeier, *Israel in Egypt* adlı eserinde (s. 151), Mısırlıların kozmik düzen ilkesine *ma'at* adını verdiklerini belirtir. Currid de Hoffmeier'in bu değerlendirmesine katılır: "Firavun'un birincil sorumluluklarından biri, *ma'at*ın mevcut durumunu onaylamak ve sağlamlaştırmak, hükümranlığı boyunca yaratılış düzenini korumaktı... Yahve Mısır'ı on bela ile vurduğunda, yaratılışın evrensel düzeni olan *ma'at*ı kaosa sürüklüyordu. Bu, Firavun'un gücüne ve egemenliğine doğrudan bir meydan okumaydı... Felaket anlatısı, Firavun'un maskesinin düşürülmesidir." (*Ancient Egypt and the Old Testament*, s. 119).

İsrail'in Mısır'dan kurtuluşu, kendi güçlerinin çok ötesinde, Mısırlıların tüm dinî, askerî ve firavunluk sistemlerinden üstün bir kudrete bağlıydı. Bu kurtuluş kesindi; çünkü onların Tanrısı Yahve, kurtarıcı amacına karşı çıkan her tür gücü alt edecek şekilde mutlak anlamda üstün ve egemendi. Doğa üzerindeki karşı konulmaz gücü (mucizeler aracılığıyla), mitolojik dine karşı mutlak otoritesi (belalar aracılığıyla) ve Şeytan'ın soyunun nihai temsilcisi olan Firavun üzerindeki mutlak tahakkümü (sertleşmiş yüreği, mucizeler ve belalar aracılığıyla) Tanrı'nın halkının kurtuluşunu garanti altına almıştı.

Haklı olarak, Musa kurtuluşun ardından Rab'bi yüceltirken, Yahve'nin düşman üzerindeki zaferine odaklandı: "Azimle Rab'be ezgi söyleyeceğim, çünkü O gerçekten yücedir... Tanrılar arasında Senin gibisi var mı, ya Rab? Kim Senin gibidir; kutsallıkta görkemli, saygıya layık, övgüye değer, mucizeler yapan Sen!" (Çık. 15:1, 11; kişisel çeviri). Tanrı'nın gücü olmadan, kurtuluş imkânsız olurdu.

Firavunun Yüreğinin Katılaşması

Firavun'un yüreğinin katılaşması, Tanrı'nın İsrail'i kurtarırken gücünü sergilediği başlıca yollardan biriydi. Rab, peygamberi Musa aracılığıyla Firavun'a, onu otorite konumuna getirdiğini (onu "yükselttiğini") ve bunun amacının kendi kudretini göstermek olduğunu bildirmişti (Çık. 9:16). Firavun'un varlığı bile Tanrı'nın yüceliğini açığa çıkarmaya hizmet eden bir araçtı. Katılaşma ile ilgili son metin olan Mısır'dan Çıkış 14:17–18 açıkça Tanrı'nın Firavun'a karşı üstünlüğünü göstermek niyetinde olduğunu ve bu gerçekleştiğinde tüm Mısırlıların O'nun Yahve olduğunu bileceğini ifade eder.[25] Elçi Pavlus da Tanrı'nın egemen seçimi konusundaki klasik açıklamasında Firavun'un yüreğinin katılaşmasının teolojik önemini teyit eder (Rom. 9:17–18).

Mısır'dan Çıkış kitabı, Firavun'un yüreğinin katılaşmasından yirmi kez bahseder. Bunların on dokuzu doğrudan Firavun'a atıfta bulunurken, biri tüm Mısırlıların yüreğinin topluca katılaştığını belirtir; bu da Firavun'u da kapsar (Çık. 14:17). Çoğu İngilizce çeviri tüm bu bölümlerde "sert" kelimesinin bir türevini kullanır; ancak İbranice aslında üç farklı kelime kullanır ve her biri farklı bir anlam nüansı taşır: (1) "ağır olmak" anlamına gelen *kbd* (altı kez geçer); (2) "güçlü ya da katı olmak" anlamına gelen *ḥzq* (on iki kez geçer); ve (3) "sert, zor ya da şiddetli olmak" anlamına gelen *qšh* (iki kez geçer). Fiiller, ya bir

25 Her ne kadar İngilizce çeviriler fiili genellikle basit gelecek zamanla ("Ben yücelik/kutsallık kazanacağım") olarak aktarsa da, İbranice'de kullanılan fiil *istek* kipindedir; bu kip, eylemin ardındaki kişisel kararlılığı, niyeti veya azmi vurgular. Anlatılmak istenen düşünce şudur: "Yüceltilmeye kararlıyım" ya da "Onurlandırılmayı kesin olarak istiyorum."

durumun mevcut olduğunu bildirir (yürek serttir) ya da o durumun oluşmasına sebep olunduğunu ifade eder (yüreğin sertleştirilmesi). Bu sözcüklerin sözcüksel verileri, anlamlarındaki farklı tonları ortaya koyar. *Kbd* ile tarif edilen bir yüreğin "ağır" olması, onun duyarsızlaştığını, işlevini düzgün şekilde yerine getirmediğini ima eder. *Ḥzq* ile anlatılan "güçlü" bir yürek, inatçı bir yapıyı ifade eder. *Qšh* ile tanımlanan bir yüreğin ise sert, dik başlı ve tepki vermeyen bir karaktere sahip olduğu anlaşılır.

Metinsel veriler, yalnızca "katılık" için kullanılan farklı sözcükleri değil, aynı zamanda fiil biçimlerinin özne ya da etkenlerini de ortaya koyar. Dikkat çekici bir şekilde, Tanrı on kez özne olarak yer alır; bu da Firavun'un yüreğini katılaştıran tarafın Tanrı olduğunu gösterir. Daha özel olarak ifade etmek gerekirse, Tanrı yedi kez yüreği inatçı hâle getirir (ḥzq), iki kez yüreğin işleyişini bozar (kbd), bir kez ise yüreği dikbaşlı yapar (qšh). Firavun ise kendi yüreğini dört kez katılaştırır (üç kez kbd, bir kez qšh). Altı kez de yürek, doğrudan bir katılık durumunda olarak tanımlanır (dört kez ḥzq, iki kez kbd—bunlardan biri, aynı fikri ifade eden sıfat biçimindedir).

Metin boyunca, katılaştırmanın asıl nesnesi olarak "yürek" (leb) öne çıkar. İngilizce'de "yürek" kavramı çoğunlukla duygular ya da sevgiyle ilgili meselelerle sınırlanırken, İbranice'de "yürek" terimi, iç varlığın tamamını—zihin, duygular ve iradeyi—ifade etmek için kullanılır. Bu sözcük, İbranice'de bir insanın iç dünyasını bütünüyle kapsayan en genel terimdir. Firavun'un yüreğinin katılaşması bağlamında da bu kelime, onun iç varlığının tamamını simgeler.[26] Onun "katı kafası" (yani zihni), tüm kanıtlara rağmen Yahve'nin kim olduğunu kavrayamamıştır. Duyguları hayal kırıklığına ve öfkeye kapılmıştır. İradesi ise halkı salıverme konusunda inatla direnir. Metin, Firavun'un katı yüreğinden kaynaklanan eylemleri açık bir şekilde günah olarak nitelendirir (Çık. 9:34). Aşağıdaki tablo, tüm bu kanıtların özetini sunar.

26 İlginçtir ki, Currid eski Mısır'da kalp kavramının oldukça benzer olduğunu gösteren kanıtlar sunar: "Antik Mısır'ın kutsal metinleri, kalbin (*i'b*) insanın özü olduğunu öğretirdi. *i'b*, daha karmaşık ve kapsamlı kavramlar olan *ba* ('ruh, can, beden') ve *ka* ('hayat enerjisinin tezahürü') ile ayırt edilirdi. *i'b*, benliğin içsel ruhsal merkezini ifade ederdi. Antik Mısır dininde, insanın en önemli parçası tartışmasız şekilde *i'b* idi." (*Ancient Egypt and the Old Testament*, s. 96).

TABLO 6. FİRAVUNUN YÜREĞİNİN KATILAŞMASI

Referans	Özne	Fiil	Anlam
4:21	Tanrı	ḥzq	Tanrı yüreği inatçı yaptı.
7:3	Tanrı	qšh	Tanrı yüreği sertleştirdi.
7:13	Yürek	ḥzq	Yürek inatçıydı.
7:14	Yürek	kbd	Yürek duyarsızdı.
7:22	Yürek	ḥzq	Yürek inatçıydı.
8:15	Firavun	kbd	Firavun yüreğini duyarsızlaştırdı.
8:19	Yürek	ḥzq	Yürek inatçıydı.
8:32	Firavun	kbd	Firavun yüreğini duyarsızlaştırdı.
9:7	Yürek	kbd	Yürek duyarsızdı.
9:12	Tanrı	ḥzq	Tanrı yüreği inatçı yaptı.
9:34	Yürek	ḥzq	Yürek inatçıydı.
10:1	Tanrı	kbd	Tanrı yüreği duyarsız yaptı.
10:20	Tanrı	ḥzq	Tanrı yüreği inatçı yaptı.
10:27	Tanrı	ḥzq	Tanrı yüreği inatçı yaptı.
11:10	Tanrı	ḥzq	Tanrı yüreği inatçı yaptı.
13:15	Firavun	qšh	Firavun yüreğini sertleştirdi.
14:4	Tanrı	ḥzq	Tanrı yüreği inatçı yaptı.
14:8	Tanrı	ḥzq	Tanrı yüreği inatçı yaptı.
14:17	Tanrı	ḥzq	Tanrı Mısırlıların yüreklerini inatçı yaptı.

Sözcüksel ve dil bilgisel veriler ışığında, Mısır'dan Çıkış anlatısı ve Tanrı'nın egemenliği ile insan sorumluluğu arasındaki görünür gerilim açısından önemli bazı sonuçlara ulaşılabilir.

İlk olarak, Firavun'un yüreğinin katılaştırılması, Tanrı'nın mutlak denetimi elinde tuttuğunu ve Firavun'un, halkını kurtarma yönündeki ilahi amacını engelleyemeyeceğini Musa'ya temin etmenin bir yolu olarak işlev görür. Rab, Musa'ya daha baştan, Firavun'un karşı çıkışına rağmen (ayrıca bkz. 3:19), Mısır'dan Çıkış'ın gerçekleşeceğine dair güvence vermiştir (Çık. 3:12). Dikkate değer şekilde, yüreğin katılaştırılmasına yapılan ilk atıfta özne olarak Tanrı yer alır. Rab, olay gerçekleşmeden önce Musa'ya ne olacağını açıkça bildirmiştir: Musa, Firavun'a Tanrı'nın halkını salıvermesini istediğini söyleyecek; Firavun ise buna

hayır diyecektir. Musa, Firavun'un huzuruna ilk kez çıktığında, tıpkı Tanrı'nın önceden bildirdiği gibi, Firavun bu talebi reddetmiştir (5:1–2).

Yüreğin katılaştırılmasına ilişkin son atıfta (Çık. 14:17), Tanrı Firavun'a karşı zafer kazanarak yüceliğini ortaya koyma niyetini beyan eder. Bu katılaştırma sürecinin tamamı, Tanrı'nın bu amacının ayrılmaz bir parçasıdır ve onun eşi benzeri olmayan gücüne tanıklık eder. Asıl vurgu, Tanrı'nın öyle büyük bir güce ve mutlak bir denetime sahip olduğudur ki, karşıtlıkları bile kendi planına dâhil eder. Peygamber Nahum bu konuyla doğrudan ilişkili dikkat çekici bir ifade kullanır. Tanrı'nın yüceliğini öven giriş ilahisinde, Tanrı'nın öfkeye yavaş oluşunu O'nun kudretiyle ilişkilendirir (Nah. 1:3). Genelde teolojide Tanrı'nın sabrı, merhametinin bir göstergesi olarak görülür; ancak Nahum bu özelliği Tanrı'nın gücüyle birlikte anmaktadır. Hayret verici bir şekilde, Tanrı ne kadar kudretliyse o kadar da sabırlıdır. Kötü olanların, Tanrı'nın gücünü engellemeye yetecek bir kuvvet biriktirmeleri ihtimali yoktur. Yeryüzünde Firavun ne kadar güçlü görünürse görünsün, Tanrı'nın amacına yönelik gerçek bir tehdit oluşturmamıştır. Aksine, Tanrı firavunî karşıtlığı kendini yüceltmenin bir aracı olarak kullanmıştır. Eğer Firavun, Musa'nın halkı salıverme çağrısına ilk seferde olumlu cevap vermiş olsaydı, tarih muhtemelen bu olayı, bir halkı özgürlüğüne kavuşturan bir liderin iyilikseverliği olarak anacaktı. Ancak Firavun defalarca hayır demiş, inatçılığı ve dikbaşlılığıyla, taş gibi katı yüreğine uygun şekilde davranmaya devam etmiştir. Mısır'dan Çıkış, Firavun'un özverisinden kaynaklanmamıştır; bütünüyle Tanrı'nın kudretinin bir tezahürüdür.[27]

İkinci olarak, Firavun'un yüreğinin katılaştırılmasına ilişkin anlatı, Tanrısal egemenlikle insan sorumluluğu arasındaki görünürdeki gerilimi çözmeye yardımcı olur. Buradaki bariz soru şudur: Tanrı, Firavun'un yüreğini bu kadar inatçı ve dikbaşlı kılmak için ne yaptı? Basit yanıt: Hiçbir şey. Anlatı, Firavun'un iradesine aykırı bir biçimde davranmaya zorlandığına dair hiçbir ipucu vermez. Firavun'un içten içe halkı özgür bırakmak istediği, ancak Tanrı'nın buna izin vermediği yönünde de herhangi bir kanıt yoktur. Tanrı, onun yüreğini katı-

27 Currid, Firavun'un yüreğinin katılaşmasıyla ilgili olarak, bu olayın Mısır teolojisi bağlamında ilahi gücün bir gösterisi olduğunu bir kez daha vurgular. Ona göre bu, "Firavun'un yüreğinin hem tarih hem de toplum üzerinde mutlak belirleyici olduğu yönündeki Mısır inancına karşı bir polemikti." Currid ayrıca Mısır tanrılarından Re ve Horus'un yüreklerinin her şeyi kapsayan bir egemenlik icra ettiğine inanıldığını belirtir ve "Firavun, bu iki tanrının enkarnasyonu olarak görüldüğünden, onun yüreği de yaratılış üzerinde egemen sayılıyordu. Yahve, Firavun'un yüreğine saldırarak evrenin gerçek ve tek egemeninin İbranilerin Tanrısı olduğunu göstermek istemiştir" der. Bkz. *Ancient Egypt and the Old Testament*, s. 102–103; ayrıca "Exodus," s. 81–82.

laştırırken yalnızca Firavun'un Firavun olarak kalmasına müsaade etmiştir.[28] Rab, onun doğal olarak inatçı ve dikbaşlı yüreğinin eğilimlerine müdahale etmemiştir (bkz. Yer. 17:9). Aksine, Rab Firavun'a iradesini Tanrı'nın iradesine boyun eğdirmesi için defalarca fırsat sunmuştur.[29] Tanrı, Musa'yı Firavun'la ilk karşılaşmasında doğrudan ilk doğanların ölüm cezasını ilan etmekle görevlendirebilirdi, ancak uzun öfkesi (sabırlı yargısı), bu nihai yargının zamanını uzatmıştır. Yıkıcı onuncu beladan önce gelen dokuz bela, Tanrı'nın iyiliğini ve tövbeye yönlendirmek için sergilediği sabrını gösterir (Rom. 2:4). Ancak Tanrı'nın taleplerine uyması yönündeki sayısız çağrıya rağmen Firavun direnir; her reddediş, yüreğini biraz daha katılaştırır. Onun yüreği duyarsız kalmıştır çünkü o, yapmak istediği şeyi yapmış ve Tanrı da onu bu tercihi konusunda durdurmamıştır. Pavlus, bu durumu günahkârların arzularına göre ilahi bir yargı olarak Tanrı'nın onları kendi isteklerine teslim etmesi biçiminde açıklar (Rom. 1:26).

Çıkış Yolu

Mısır'dan Sina'ya giden güzergâhı takip etmede karşılaşılan temel sorun, Kızıldeniz geçişinin gerçekleştiği yeri kesin olarak belirlemektir. Bu sorunun bir kısmı, geçişin yapıldığı su kütlesinin ismiyle ilgilidir. İbranice metin, geçiş yerini "sazlık denizi" (יַם סוּף) olarak adlandırır; İngilizce'de kullanılan "Red Sea" (Kızıldeniz) ifadesi ise Septuaginta'dan (ερυθρη θαλασσα) kaynaklanır.[30] Koordinatların kesinliğinden bağımsız olarak, Kutsal Kitap verileri, İsrail halkının geçişinin mucizevi bir ilahi müdahale gerektirdiğini açıkça ortaya koyar. Geçişin tam konumu belirsiz olup spekülasyona açıktır; ancak koşullar, suların Mısır

28 Yahudi yorumcu Moshe Greenberg bile aynı görüştedir: "Tanrı, Firavun'un davranışlarını başından sonuna kadar kendi güdüleriyle ve Tanrı tanımaz statü anlayışıyla tutarlı biçimde sürdürmesini önceden takdir etmişti. Tanrı bunu böyle kıldı, ancak Firavun'un Tanrı'nın isteğini yerine getirmesi için yalnızca kendi olması yeterliydi." *Understanding Exodus* (New York: Behrman House, 1969), 181.

29 Victor Hamilton, "Tanrı'nın Firavun'un yüreğini yumuşatmak için giriştiği beş yolu" şöyle sıralar: (1) "Musa'nın dualarıyla" (8:8; 9:28; 10:17); (2) "Kendi büyücülerinin tanıklığıyla" (8:19); (3) "Onu kısmi itaat göstermeye yönlendirerek" (8:8, 25–28; 10:24); (4) "Onu kısmi pişmanlığa yönlendirerek" (9:27); ve (5) "Tanrı'nın Firavun'a sürekli olarak bir şans daha vermesiyle." *Handbook on the Pentateuch*, 2. baskı (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 165.

30 Buna karşılık, eleştirel yaklaşımın tipik tutumu doğaüstü unsuru reddetmektir. Çoğu eleştirmen, olayın geçtiği yeri, Firavun'un savaş arabalarının bataklığa saplanarak ilerleyemediği ve dolayısıyla İbranilerin saldırısına açık hale geldiği, Mısır sınırları yakınlarında bataklık bir bölge olarak tanımlar. Örneğin bkz. Lewis Hay, "What Really Happened at the Sea of Reeds?," *Journal of Biblical Literature* 83 (1964): 401–2.

ordusunun tamamını boğacak kadar derin, ama İsrail'in bir akşamlık sürede geçebileceği kadar kısa bir mesafede olması gerektiğini ortaya koymaktadır.[31]

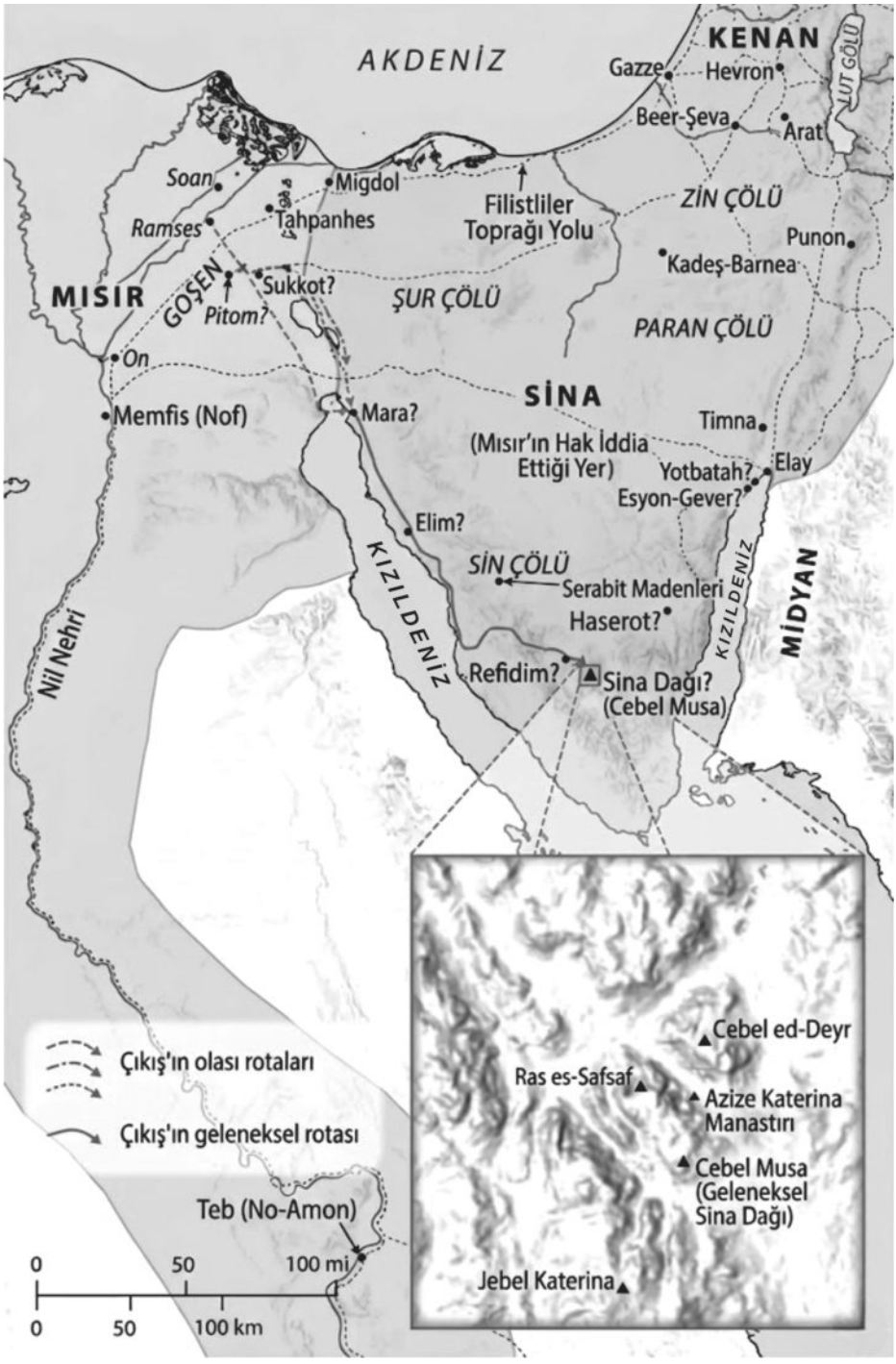
İronik bir şekilde, Kutsal Kitap geçişin yerini açıkça belirtir: "Pi-Hahirot yakınlarında, Migdol ile deniz arasında, Baal-Sefon'un karşısında deniz kıyısı" (Çık. 14:2). Sorun, bu yerlerin kesin konumlarının bilinmemesidir. Olayın doğaüstü yönünü kabul eden evanjelik muhafazakârlar bu konuda hemfikir değildir. Bazıları (ben de dâhil), geçişin Süveyş Körfezi'nin kuzey ucunda bir yerde gerçekleştiğini savunur. Bu bölgedeki sular, metnin gerekliliklerini karşılayacak kadar derin ve geniştir (yaklaşık on iki ila yirmi mil). Ancak bu alan, İbranice adlandırmada ima edilen "sazlık" özelliğini taşımaz. Diğerleri ise geçişin, Süveyş Körfezi'nin kuzeyindeki Ballah çukurundaki Bitter Göller bölgesinde gerçekleştiğini ileri sürer. Bu alan, "sazlık denizi" tanımına daha uygundur çünkü gerçekten de sazlıklar mevcuttur. Bununla birlikte, İsraillilerin geçebileceği ve Mısırlıların boğulabileceği yeterli suyun bulunmadığı düşüncesi nedeniyle bu konuma hep mesafeli durmuşumdur. Ancak James K. Hoffmeier, bölgeye farklı bir perspektif kazandıran yeni araştırmalar ve tortul analizler ortaya koymuştur. Ona göre, bu alan "artık yalnızca sığ ve bataklık bir alan olarak değerlendirilemez" ve "yeni veriler, Yeni Krallık döneminde... sınır göllerinin canlı ekosistemler olduğunu göstermektedir. Bu göllerin çevresinde, sazlık ve kamışlıklarla dolu sulak alanlar gelişmişti; bu da eski metinlerde yansıtıldığı şekliyle bir manzarayı işaret eder."[32] Yaklaşık on iki mil kuzey-güney uzunluğuna ve dokuz mile varan doğu-batı genişliğine sahip bu alan,[33] metindeki koşulları karşılayacak ölçüde su barındırmış olabilir.

---

31 Barry J. Beitzel, bu gerçeğin "bu mucizenin büyüklüğünü" daha da artırdığını savunur: "Kutsal Kitap, bu mucizevi geçişin lojistiğine dair çok az ayrıntı verse de, Kutsal Yazılar'da açık olan ama bu anlatıya dair tartışmalarda sıklıkla gözden kaçan bir husus, geçişin yalnızca sekiz saat ya da daha kısa bir sürede gerçekleşmiş olmasıdır (krş. Çık. 14:20, 24, 27). O noktada henüz düzensiz bir kalabalıktan ibaret olan bu kadar büyük bir İsrailli topluluğun bu kadar kısa sürede harekete geçmesi, bu mucizenin Hristiyan sanatı ya da pazar günü okulu literatüründe tasvir edilenden çok daha büyük olduğunu ortaya koyar. İsrailoğullarının geçişi sırasında gereken zamanlama ve lojistik göz önünde bulundurulduğunda, beş mil genişliğinde bir kara koridoruna ihtiyaç duyulmuş olması hiç de akıl dışı değildir. . . . Bu nedenle Eski Antlaşma yazarlarının, Tanrı'nın mutlak kudretine dair bir paradigma oluşturmak istediklerinde, Mısır'dan Çıkış olayına tekrar tekrar göndermede bulunmaları şaşırtıcı değildir." *The Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody Publishers, 1985), 90.

32 James K. Hoffmeier, "The Hebrew Exodus from and Jeremiah's Eisodus into Egypt in the Light of Recent Archaeological and Geological Developments," *Tyndale Bulletin* 72 (2021): 80.

33 Hoffmeier, "Hebrew Exodus," 80.



Mısır'dan Çıkış

Kanıtlar kesin değildir ve her iki konum da Kutsal Kitap'taki ayrıntılarla uyumlu olabilir. Her ne kadar hâlâ Süveyş Körfezi'nin kuzeyinden gerçekleşen geçiş noktasına meyilli olsam da Beitzel'in şu değerlendirmesine katılmak durumundayım: "Bu araştırma bölümünden kesin bir sonuç çıkardığımı söyleyemem."[34]

34 Beitzel, *Moody Atlas of Bible Lands*, 90. Konuya dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Barry J. Beitzel, *Where Was the Biblical Red Sea? Examining the Ancient Evidence* (Bellingham, Wash.: Lexham Press, 2020).

EK 3
Mucizeler

Mucizeler, doğa yasalarıyla açıklanması mümkün olmayan, olağanüstü ve doğaüstü güç gösterileridir. Tanrı, dünyayı ve onun işleyişini yöneten doğa yasalarını yaratmıştır. Ancak Yaratıcı olarak, bu doğal yasaları dilediği şekilde geçersiz kılma yetki ve gücüne sahiptir. İnsanlık tarihinde, özellikle Tanrı'nın kurtuluş amacına ilişkin süreçlerde, doğanın işleyiş düzenini bir kenara bıraktığı ve belirli bir mesaj vermek üzere doğrudan müdahale ettiği zamanlar olmuştur. Bu noktada temel fikir şudur: Tanrı mucizelerle daima belirli bir mesaj iletir. Bir yandan, bazı Kutsal Kitap şüphecileri mucize fikrini akıl sınırlarını aştığı ve açıklanamaz olduğu gerekçesiyle reddeder.[1] Öte yandan, bazı imanlılar da mucizelerin Kutsal Kitap boyunca sıkça meydana geldiği gibi bir algıya sahiptir. Her iki görüş de yanlıştır. Şüpheciler aklı, gerçeği belirleyen tek ölçüt olarak vahyin önüne koyarken, gerçeklik herhangi bir insanın onu anlayıp anlayamamasına bağlı olmaksızın varlığını sürdürür. Eski ve Yeni Antlaşma'da mucizelere yer verilmiş olsa da bu mucizeler Kutsal Kitap tarihi boyunca düzenli ve sürekli biçimde gerçekleşmemiştir.

Mucizeler, kurtuluş tarihinin yalnızca kriz dönemlerinde gerçekleşmiştir. Tanrı, doğrudan ya da insan aracılar yoluyla doğaüstü müdahalelerde ancak özel bir mesaj iletmek istediğinde bulunmuştur. Kutsal Kitap genelinde yapılan bir inceleme, mucizelerin dört önemli dönemde yoğunlaştığını ortaya koyar: (1)

---

1 J. Barton Payne şöyle belirtir: "Bu türden saf doğaüstücülük, yeniden doğmamış akıl için kaçınılmaz bir tökez taşı oluşturur. Bu nedenle liberalizm, Eski Antlaşma'da olduğu gibi Yeni Antlaşma'da da mucizevi olayların tarihsel gerçekliğini inkâr etme konusunda ısrarcıdır. Ancak akılcı tutarlılık adına şu da gözlemlenmelidir ki, yaratılıştan ayrı olan, 'kutsal' olan biri için doğaüstü olan, aslında gerçekten doğal hâle gelir (Çık. 15:11; Mez. 77:13, 14)." *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), 141.

Mısır'dan Çıkış sırasında (MÖ 15. yüzyıl); (2) İlyas ve Elişa döneminde (MÖ 9. yüzyıl); (3) İsa ve elçileri döneminde (MS 1. yüzyıl); (4) Apokaliptik tanıklar döneminde (yüzyılı bilinmemektedir; bkz. Vahiy 11).[2] Bu dönemlerin her biri, hak din ile sahte dinler arasında yaşanan kritik karşılaşmaları içermekteydi. Mucizeler ise ilahi gücün sergilenmesi yoluyla hak dini teyit etmek ve tek gerçek, diri Tanrı'yı ortaya koymak için bir araç olarak kullanılmıştır. Musa için mesele, Mısır'ın karşıtlığı karşısında Yahve'nin gerçek Tanrı olduğunu ilan etmekti. İlyas ve Elişa için amaç, Baal tapınmasının yaygınlaştığı bir ortamda Yahve'nin tek gerçek Tanrı olduğunu doğrulamaktı. İsa ve elçileri için mesele, Yahudi inancının tahrif edilmiş biçimleri ve putperest etkiler karşısında Hristiyanlığı tek hak din olarak tesis etmekti. Apokaliptik tanıklar için kriz, Mesih karşıtı zulüm karşısında hak dini göstermekti ya da olacaktır. Dikkate değer biçimde, bu tanıkların gerçekleştirdiği mucizeler Musa, İlyas ve Elişa'nın mucizeleriyle paralellik gösterir (Vah. 11:6). Elbette bu tanıkların ne zaman ortaya çıkacağına dair farklı yorumlar bulunmaktadır; ancak kesin olan şu ki, bu mucizeler kriz anlarında ya gerçekleşmiş ya da gerçekleşecektir.

Dikkat çekici bir şekilde, Kutsal Yazılar'daki ilk mucizeler Mısır'dan Çıkış bağlamında meydana gelmiştir. Bu dönemde, kayıtlı tarih açısından bakıldığında, Mısır yeryüzündeki en güçlü ulus konumundaydı ve devletin başı olan Firavun da dünyanın en güçlü adamıydı. Mısırlıların İsrail üzerindeki baskısı, Tanrı'nın kurtuluş planının ilerleyişi açısından bir kriz teşkil ediyordu ve Tanrı, Yahve olduğunu (Çık. 10:1–2), halkını kurtarmaya gücünün yettiğini ve kurtarıcı planını sürdürebileceğini kanıtlamak üzere olağanüstü işler yapacaktı. Bu işleri önce Musa ve İsrail halkını ikna etmek için, ardından da Firavun ve Mısırlılara Tanrı'nın kim olduğunu göstermek için gerçekleştirdi.

Anlatıda, Tanrı'nın doğaüstü eylemlerini ifade etmek için dört farklı sözcük kullanılır. Bunlardan üçü (pele', niplə'ot, mopet), İngilizce çevirilerde genellikle "harika işler" ya da "mucizeler" olarak çevrilir (Çık. 3:20; 4:21; 7:3, 9; 11:9; 15:11). Bu sözcük grubu, olağanüstü ya da hayranlık uyandırıcı olanı ifade eder; nitekim mucizeler her şeyden önce sıradışı olaylardır. Diğer sözcük ('ot) ise neredeyse her zaman "belirti" ya da "işaret" olarak çevrilir ve üç farklı anlamda kullanılır: (1) Anlık ikna aracı olarak işaret (4:8, 9, 17, 28, 30; 7:3; 8:23; 10:1, 2); (2) Sonradan gerçekleşen bir olayı doğrulayıcı işaret (örneğin 3:12); (3) Hatırlatma veya anma amacı taşıyan işaret (örneğin 13:9). Mısır'dan Çıkış kitabında bu sözcük her üç anlamda da kullanılsa da yalnızca ilk anlam mucizevi bir niteliğe sahiptir.

2 Payne, bu dört dönemden üçünü kabul eder ve *Revelation* 11'e herhangi bir atıfta bulunmaz. *Theology of the Older Testament*, 141.

Tanrı'nın harikalar yapmasına veya işaretler vermesine ilişkin atıfların neredeyse tamamı, Mısır'dan Çıkış olayının bütününü kapsayan genel ifadelerde geçer; ancak bazıları belalar bağlamında, daha özel durumlara ilişkindir (örneğin Çık. 8:23; 11:9). Bununla birlikte, iki olay özellikle dikkat çekicidir: Musa'yı Tanrı'nın çağrısına itaat etmeye ikna etmek için verilen ilk işaret (4:1–8) ve Firavun'un Yahve ile tanışmasını sağlamak üzere onun huzurunda gerçekleştirilen ilk mucize (7:8–10). Her iki durumda da mucize aynıdır—bir değneğin yılana dönüşmesi. Yüzeyde bile bu olay olağanüstüdür. Bir çoban asasının yılana, ardından tekrar değneğe dönüşmesi başlı başına hayret vericidir; özellikle de Musa'nın dönüşümü tersine çevirmek için yılanı kuyruğundan tutarak kaldırmak zorunda kaldığı düşünüldüğünde! Harun'un değneğinin (ya da yılanının) diğer değnekleri/yılanları yutması ise tam anlamıyla sarsıcıdır. Ancak bu olayın yüzeydeki şaşkınlığın ötesinde taşıdığı mesaj, Mısır'dan Çıkış kitabında müjde açıklamasının kalbinde yer alır. Tanrı'nın fiziksel yılanlar üzerindeki egemenliği, Şeytan'a—başının ezileceği önceden bildirilen o yılana—karşı olan gücünü kanıtlayan bir işaret niteliğindedir.

Teolojik açıdan değerlendirildiğinde, yılanları içeren bu ilk işaret/mucize bir tesadüften ibaret değildir. Yaratılış 3:15'in, Tanrı'nın lütfunun vahyine kapı açan ve zamanın doluluğunda (Gal. 4:4) doruğa ulaşan lütuf planının kesintisiz ilerleyişini başlatan anahtar metin oluşunun önemi ne kadar vurgulansa azdır. İnsanlığın günah ve sefaletle dolu düşüşüne neden olan ayartmada Şeytan, bir yılan görünümüne bürünmüştü; bu düşüş, acil bir şekilde Tanrı lütfuna ihtiyaç duyulan bir durumu ortaya çıkarmıştı. Dikkate değer biçimde, Tanrı yılanı lanetlediği bildirisiyle birlikte lütuf planını da açıklamıştır. Lütuf öyküsünün daha en başında, Tanrı yılan üzerindeki gücünü göstermiştir. Bu nedenle, Tanrı'nın kurtarıcı planının tehlikeye girdiği izlenimini veren bu kriz anında yeniden yılan üzerindeki—daha doğru bir ifadeyle, yılanın temsil ettiği Şeytan üzerindeki—gücünü ortaya koyması olağanüstü derecede yerindedir. Yaratılış 3:15 ile Mısır'dan Çıkış'taki yılan mucizeleri arasındaki bağlantı ince ve dolaylı olabilir, ancak göz ardı edilmemelidir.

Ben bir Mısırbilimci değilim; ancak bu alandaki yetkinliği benimkini fazlasıyla aşan John D. Currid, yılanların Mısır edebiyatındaki yeri üzerine oldukça ilginç gözlemler yapmış ve bu da yılan mucizelerinin bağlamsal anlamını daha da aydınlatmıştır.[3] Bir şekilde, yılanlar kayıtlı Mısır tarihi boyunca ibadetin bir

3 John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1997), 85–95. Bu bölümde ayrıca Mısırlı büyücülerin asanın yılana dönüşmesini taklit edebilme yetisini de ele alır. Onların bu başarıyı nasıl elde ettiği bir spekülasyon konusudur. Ancak kesin olan bir şey vardır: "İster büyü, ister kötülük, isterse illüzyon olsun, İbranilerin Tanrısı daha

parçası olmuştur.[4] Özellikle dikkat çekici olan nokta ise, yılanın—özellikle kobra ya da engerek türlerinin—zamanla Firavun'un tacına, onun gücünü simgeleyen bir arma olarak dâhil edilmesidir.[5] Currid'in Mısır sarayındaki bu ilk mucizeye ilişkin vardığı sonuç dikkate değerdir:

> Musa'nın Harun'a değnek-yılanı Firavun'un önüne atmasını emrettiği an, doğrudan firavunî egemenliğin simgesine yönelik bir saldırıydı—sahne, aleni bir polemik ve meydan okumayla yüklüydü. Harun'un değneği, Mısırlı büyücülerin değneklerini yuttuğunda, firavunî tanrılık ve her şeye gücü yetme iddiası açıkça reddediliyor ve hükümsüz kılınıyordu. Firavun'un kobra kabartmalı tacı, Yahve karşısında hiçbir güç taşımıyordu. Onun büyüsü yetersiz ve zayıftı. İbranilerin Tanrısı'nın azarı karşısında hiçbir koruma sağlayamıyordu. Bu anlatıda açıkça görülen şudur ki, tüm bu olayın kontrolü yalnızca Yahve'nin elindeydi.[6]

Mısır "teolojisini" Yaratılış 3:15'teki öncül teolojiyle birlikte ele aldığımızda, bu bir parça ürkütücü yılan işaretinin önemi daha da netleşir. Tanrı, yılanı yaratma ve yönlendirme gücünü göstererek Musa'ya, İsrail'i kurtarmak üzere Mısır'a gitmekten korkmaması gerektiği güvenini vermiştir. Musa'nın kırk yıl boyunca bu yılan kültürünün ortasında yaşamış olması, Tanrı'nın ona gösterdiği işaretin ne anlama geldiğini çok iyi kavradığını gösterir. Musa'nın Yahve'yi Firavun'a, onun yılanından üstün bir yılan aracılığıyla tanıtması, olacakların habercisiydi. Tanrı'nın gücü karşı konulamazdır.

---

güçlüydü. Bölümün sonunda yazar Tanrı'nın egemenliğini kanıtlar: Harun'un asası Mısırlıların asalarını yuttu" (95). Büyücülerin bu taklidine ilişkin olarak K. A. Kitchen şöyle der: "Yılanlarla (kobra da dâhil) bu tür hileler Mısır'da modern zamanlara kadar bilinmektedir. Büyüyle sakinleştirilen ve boyun kaslarına ustaca baskı uygulanan Mısır kobrası hareketsiz (kataleptik) hale getirilerek bir 'asa'ya dönüştürülebilir—ve elbette yeniden serbest bırakılabilir." *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 249.

4 "Dolayısıyla Mısırlılar, yılanı gücünden ve tehlikesinden ötürü korktukları için saygı duyuyor, ancak zaman zaman koruma sağladığı için de onurlandırıyorlardı. Böylece yılanı hem dost hem düşman, hem koruyucu hem de hasım, hem kutsalın hem de bayağı olanın kişileşmiş hâli olarak görüyorlardı. Bazı yılanlara tapınılmalı, bazıları ise kötülüğün bedenlenmiş şekli olarak kabul edilmeliydi." Currid, *Ancient Egypt*, 88.

5 "Antik Mısırlılar ayrıca tanrıların yılana özgü sorguçta büyük bir büyü gücü yatırdığına, bunun da karşılığında Firavun'a büyülü yetenekler kazandırdığına inanıyorlardı… Böylece Firavun'un yılan sorguçlu tacı, tanrıların krala bahşettiği tüm güç, egemenlik ve büyünün simgesi hâline geliyordu. Bu, onun ilahi kudretinin bir nişanesiydi." Currid, *Ancient Egypt*, 91.

6 Currid, *Ancient Egypt*, 94.

EK 4
İlahî Ad Yahve

"İsrail'in Tanrısı Yahve şöyle diyor: Halkımı salıver" (Çık. 5:1).[1] Bunlar, Musa'nın Firavun'a söylediği ilk sözlerdir. Firavun'un buna verdiği ilk yanıt, onun cehaletini ve inatçılığını açığa çıkarır: "Yahve de kim oluyormuş, O'nun sesini dinleyeyim?… Yahve'yi tanımam ve kesinlikle İsrail'i salıvermeyeceğim" (5:2). Firavun'un ilk sorusu, aslında belli bir ölçüde makul sayılabilir; çünkü o noktaya kadar Firavun'un gerçek Tanrı hakkında bilgi sahibi olması için bir gerekçe yoktu. Ancak Tanrı, Firavun'un ve bütün Mısırlıların kim olduğunu açıkça bileceği denli olağanüstü bir şey yapmaya hazırlanmaktadır (7:5).

Musa, halkın kendisini izleyerek Mısır'dan çıkabilmesi için, Kurtarıcı'nın kim olduğunu ve nasıl bir Tanrı olduğunu bilmenin ne denli önemli olduğunu fark etmişti. Tanrı, Musa'yı kurtuluşun insani aracısı olarak görevlendirdiğinde, yeni atanmış ve gönülsüz bu lider, halkın atalarının Tanrısı'nın kendilerini kölelikten özgür kılacağını duyduğunda doğal olarak yönelteceği meşru bir soruyu önceden sezdi: "Adı nedir?" (Çık. 3:13). Bu sorunun kendisi iki ilginç noktaya işaret eder. Firavun "kim" diye sorarken, halk "ne" diyecektir. "Kim" sorusu kimlikle; "ne" sorusu ise karakterle ilgilidir.[2] Mısır dini çoktanrılıydı. Firavun birçok tanrıdan haberdardı, ancak Yahve bu panteonun bir üyesi olarak bilinmiyordu. Dolayısıyla Yahve'nin kimliğiyle ilgili soru gayet doğaldı. Ancak halk, eğer Mısır'dan ayrılmak gibi tehlikeli bir yola çıkacaksa, atalarının Tanrısı'nın nasıl

1 Bu ek bölümdeki Kutsal Kitap çevirilerinin tümü yazar tarafından yapılmıştır.

2 Bruce Waltke, iki sorunun arasındaki önemli farkı şöyle açıklar: "İbranice Kutsal Yazılarda mî (genellikle 'kim?' olarak çevrilir) kişiye odaklanan canlı varlıklar için kullanılan soru zamiridir… Cansız varlıklar için kullanılan zamir mah ise odak kişiden ziyade duruma yöneliktir… Dolayısıyla 'Adın nedir?' ifadesi, ismin anlamını sorgular." *An Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 365.

bir Tanrı olduğunu da bilmek isteyecekti. Bu nedenle "Adı nedir?" sorusunun yanıtı "Yahve" değil, Yahve hakkında neyin doğru olduğuydu.

Bizim kültürümüzde adlar genellikle sadece kimlik belirten etiketlerdir, karakter tanımları değildir. Ancak Eski Antlaşma bağlamında, özellikle de Tanrı'nın adı söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Tanrı'nın her bir adı ya da daha doğru bir ifadeyle unvanı, Rab hakkında bir şeyi bildirir. Bu adlar, önerme düzeyinde gerçeklikleri ilan eden kendini açımlamalardır. Tanrı'nın özgül adlarının ya da unvanlarının tamamı, O'nun kişiliğinin, yetkinliklerinin ya da işlerinin bir yönüne dikkat çekerek kendini ifşa ettiği araçlardır. Öyle ki, "ad" kelimesi herhangi bir belirli adlandırmayı değil, kişinin tüm benliğini ve kişisel niteliklerinin tamamını ifade eder hâle gelmiştir. "Adı nedir?" sorusunda geçen "ad" sözcüğünün kullanımı, odak noktasının kimlikten çok doğaya, yani karaktere yöneldiğini gösterir. Örneğin, üçüncü emir olan "Rab'bin adını boş yere ağzına alma" buyruğu, ilahi bir ismin düşüncesizce ya da küfürle anılmasının çok ötesine geçer. Elbette bu anlam da kapsama dahildir; ancak bu buyruk, Tanrı'nın bizzat kendisine ve ilahi yetkinliklerinin tümüne yönelik her türlü saygısızlığı kapsar. Tüm bunları şunun için söylüyorum: "Adı nedir?" sorusunun cevabı, Tanrı'nın halkının Kurtarıcısı ve Özgürleştiricisi oluşuyla ilgili olarak Rab'bin karakterinin ve niteliklerinin bir tanımıdır.

Mısır'dan Çıkış kitabındaki veriler, Yahve'nin özgür kılan Tanrı olduğunu açıkça ortaya koyar. Tanrı, Musa'ya halka şunu söylemesini özellikle emreder: "Ben Yahve'yim; sizi Mısır'ın ağır yüklerinden kurtaracağım" (Çık. 6:6). O hâlde şu soru ortaya çıkar: Yahve ne anlama gelir? Bir kelimenin anlamını ya da önemini belirlemede iki temel etken vardır: Öncelikle kelimenin farklı bağlamlardaki kullanımı, yani eş zamanlı (belirli bir zaman noktasındaki) anlamı; ikinci olarak ise kelimenin köken bilgisi, yani art zamanlı (zaman içindeki) gelişimi. Etimoloji ikincil önemdedir; çünkü bir kelimenin zaman içinde kullanım biçimi değişebilir ve tarihsel kökeninden uzaklaşabilir. Ancak "Yahve" için kullanım ve etimoloji birbiriyle bağlantılı kalmış ve birlikte, "Adı nedir?" sorusuna olağanüstü derecede kapsamlı bir yanıt sunmuştur.

Sorunun bağlamı, Tanrı'nın halkını kölelikten kurtarmak üzere yapmayı planladığı müdahale olduğuna göre, "Yahve" isminin Tanrı'nın halkına olan ilgisini, onları kurtarışını ve onlara olan sadakatini güçlü bir şekilde yansıtan özel antlaşma adı olduğu sonucuna varmak yerindedir.[3] Eski Antlaşma'daki Tanrı

3 Örneğin J. Barton Payne, "'Yahve' ('sadık varlık') Tanrı'nın antlaşmaya dayalı tabiatı ya da adıdır" der, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), 148. Benzer şekilde John Raven, Yahve'nin "Tanrı'nın antlaşma adı olarak en yüce isim" olduğunu iddia eder. Ardından şöyle devam eder: "Kendisini her yeni nesle, o neslin ihtiyacına

adlandırmaları arasında "Yahve," O'nun asıl ismidir. Diğer tüm adlandırmalar, Tanrı'nın yetkinliklerine ya da işlerine dikkat çeken niteleyici unvanlar ya da sıfatlardır. Tanrı, "Yahve" adıyla, halkına yönelik kişisel kurtarıcı eylemini ve antlaşmaya bağlı sadakatini ifade eder; bu ismin tam anlamı ve deneyimi yalnızca Tanrı halkı için geçerlidir. Mısır'dan Çıkış'tan yıllar sonra Rab, isminin kurtarıcı niteliğini bizzat kendisi şu sözlerle teyit etmiştir: "Ben, evet yalnızca Ben, Yahve'yim; benden başka kurtaran yoktur" (Yşa. 43:11; yazarın çevirisi). *Çıkış* bağlamında ise Tanrı, İsrail'e Mısır'da öyle bir şekilde müdahale edecekti ki, halk O'nun antlaşmaya sadık Kurtarıcı olduğunu en açık ve olağanüstü biçimde deneyimleyecekti.

Yahve'yi, kurtaran Tanrı olarak deneyimlemek, anlatının temel odak noktasıdır. *Çıkış* 6:3 ayeti, deneyimsel bilgiye yapılan vurguyu pekiştiren kilit bir ayettir.[4] *Çıkış* 6:2'de Rab, Musa'ya yeniden Yahve olduğunu beyan eder ve ardından şöyle der: "İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a El Şadday olarak göründüm, ama onlara Yahve adımı tanıtmadım" (3. ayet).[5] Aynı bölümün 6. ayetinde ise Rab, Musa'ya İsrailoğullarına Yahve olduğunu ve onları Mısır'daki zorunlu kölelik yükü altından kurtaracağını bildirmesini emreder. Yüzeysel bir okumayla, 3. ayetteki ifade diğer bazı Kutsal Kitap metinleriyle çelişiyor gibi görünse de durum aslında böyle değildir. Tanrı'nın daha önce Yahve adıyla kendini açıkladığına ve bu ismin Musa'dan çok önce yaygın şekilde kullanıldığına dair açık veriler mevcuttur. Örneğin, insanlar Yahve adına Şit zamanından itibaren yakarmaya başlamışlardır (Yar. 4:26) ve Adem ile Havva bu ismi çok daha önceden bilmekteydi (1. ayet). *Yaratılış* 15:6'da açıkça, "İbrahim Yahve'ye iman etti" denir. Bilinmeyen bir şeye iman etmek imkânsızdır. Zorlayıcı metinlerle çalışırken Kutsal Kitap yorumunun ilk kuralı, "Kutsal Kitap, olamayacak bir anlama gelemez"; ikinci kuralı ise, "Kutsal Kitap kendisiyle çelişmez"dir. Dola-

göre ve alabileceği ölçüde açıklayan Tanrı, verdiği her sözü yerine getirmekte asla başarısız olamayacak olan Tanrı'dır." *The History of the Religion of Israel: An Old Testament Theology* (1933; yeniden basım, Grand Rapids: Baker, 1979), 48.

4 Bu metnin doğru bir şekilde yorumlanması önemlidir; çünkü belgeci hipotezin savunucuları, farklı ilahi isimlerin kullanılmasını farklı kaynakları ayırt etmenin ölçütü olarak meşrulaştırmaya kanıt olarak buna başvururlar. O. T. Allis, bu eleştirel iddianın kapsamlı bir analizini ve Kutsal Kitap temelli bir çürütmesini *The Five Books of Moses*'ta sunar (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969), 26–39. Ayrıca ayetin bağlamı içindeki özlü açıklaması için bkz. *God Spake by Moses: An Exposition of the Pentateuch* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1972), 65.

5 Mısır'dan Çıkış 6:3'ün kapsamlı bir muhafazakâr analizini görmek için bkz. Robert Dick Wilson, "Yahweh (Jehovah) and Exodus 6:3," *Princeton Theological Review* 22 (1924): 108–19; yeniden basımı için bkz. *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, der. Walter C. Kaiser Jr. (Grand Rapids: Baker, 1972), 29–40.

yısıyla *Mısır'dan Çıkış* 6:3 ne anlama geliyorsa gelsin, bu ayet İbrahim'in Yahve adını bilmediği anlamına gelemez. Görünürdeki bu sorunu, İbranice "bilmek" fiilinin deneyimsel anlamı çözer. Atalar, Tanrı'nın El Şadday (vaatlerini yerine getirmeye yetkin ve yeterli olan her şeye gücü yeten Tanrı) olarak tezahür eden karakter yönünü ağırlıklı olarak deneyimlemişlerdir; oysa Musa nesli, Tanrı'yı kurtarıcı ve antlaşmasına sadık Tanrı olarak eşi benzeri görülmemiş bir şekilde deneyimleyecektir.[6] Onlar, kurtuluşun Yahve'den geldiğini en dramatik ve gözle görülür biçimde öğreneceklerdir.

Yahve isminin bağlamsal önemi açıktır. Ancak bağlamsal anlamının ötesinde, Musa bu ismin taşıdığı anlamı en doğrudan biçimde dikenli çalının yanmakta olduğu olayda bizzat deneyimleyerek öğrenmiştir. Tanrı, Musa'ya kelime kökeniyle ilgili doğrudan bir ders vermek üzeredir. Bu ilahi açıklamayla sunulan etimoloji, harikulade bir şekilde Tanrı'nın mutlak bağımsızlığını, öz-varlığını ve sonsuzluğunu—yüce kişiliğinin tüm doluluğunu—ortaya koymakta ve aynı zamanda O'nun kurtaran eylemlerini de ilan etmektedir.[7]

Mısır'dan Çıkış 3:14–15, Musa'nın ilahi göndericisinin ismine dair sorusuna Rab'bin doğrudan verdiği yanıttır ve elimizdeki en açık Tanrı adı tanımına en yakın metindir. "Ben Ben'im" şeklindeki beyan ile "Yahve" ismi arasındaki mantıksal bağ bağlamsal olarak tartışmasızdır; ancak bu bağlantının dil bilimsel ya da etimolojik düzeydeki gücü tartışmalıdır. İlk bakışta Rab'bin kendisini tanıtma biçiminde bir farklılık varmış gibi görünür. 14. ayetin çoğu İngilizce çevirisi, Tanrı'nın Musa'ya yaptığı ilk beyanı "Ben Ben'im" ya da "Ben, Ben Olanım" şeklinde aktarır. Ancak aynı ayetin sonunda Rab, Musa'ya halka sadece "Ben"in kendisini gönderdiğini söylemesini emreder. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Tanrı kendini "Ben Ben'im" olarak mı, yoksa sadece "Ben" olarak mı açıklamıştır?

---

6 John Raven metin üzerine şu yorumu yapar: "Tanrı'yı bilmek ve Tanrı'nın adını bilmek ifadesinin kullanımını incelediğimizde, bu ayetin ataların Yahve adını hiç duymadıkları anlamına gelmediği açıktır. Bunun anlamı, onlar bu adı kullansalar da, Tanrı'nın Musa'ya açıklamak üzere olduğu derin anlamını kavramamış olmalarıdır. Tanrı'nın adını bilmek, bu adla bağlantılı düşünceleri tecrübe yoluyla idrak etmek, onunla işaret edilen Tanrı vahyini almak ve Tanrı'yı, o adla açıklandığı biçimde kabul etmek demektir." *History of the Religion of Israel*, 49.

7 Buna karşılık John Raven şöyle der: "Burada kastedilen, hiçbir şeye bağlı olmadan var olan Mutlak, Bağımsız ve Kendi Kendine Var Olan değildir." *History of the Religion of Israel*, 48. Öte yandan Vos, bu ismin "Tanrı'nın özbelirlenimini, bağımsızlığını ifade ettiğini... Bu ismin Tanrı'nın halkı için yaptığı her şeyde, dış etkilerle değil, kendi içinden belirlenen bir şekilde hareket ettiğini" ifade ettiğini söyler. *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 118–19. Benzer biçimde Robert Reymond, "Tanrı'nın Yahvehçi karakterinde, O'nun kendi kendine var olan, kendi kendini belirleyen, antlaşmanın sadık Tanrısı" olduğunu söyler. *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 158.

Bu ifadenin di lbilgisel yapısına kısaca bakmak, soruyu yanıtlamak ve Tanrı isminin gerçekten de Rab'bi mutlak bağımsız, öz-varlığa sahip, sonsuz ve aynı zamanda Kurtarıcı olarak ortaya koyduğunu kanıtlamak için yeterlidir. Konuyla ilgili kafa karışıklıklarının büyük bir kısmı, İngilizce çevirilerde "who" (kim) ya da "that" (bu) olarak çevrilen sözcüğün yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Bu İbranice sözcük, bir ilgi zamiri değil; kelimeler arasındaki bağımlılığı ifade eden işlevsel bir bağlaçtır. Kendisinden sonra gelen yapının, kendisinden önce gelen ifadeye dil bilgisel olarak tabi olduğunu belirtmek dışında bir anlam taşımaz. İngilizce'de bu tür alt düzey ilişkileri belirtmek için çoğu zaman ilgi zamirleri kullanılır ve çoğu durumda bu kullanım İbranice yapıya karşılık gelir. Ancak burada, ilk "Ben" ifadesi ile ikinci "Ben" ifadesi arasındaki bağımlılık ilişkisi nadir, hatta benzersiz bir örnektir. Cümleyi şematik olarak çözümlemek, Tanrı'nın neden Musa'ya "Beni size 'Ben' gönderdi" demesini istediğini ve neden "Ben Ben'im" ifadesini seçmediğini daha açık hâle getirir. İbranice yapı, bir özne ve bir özne tamamlayıcısından oluşan basit bir cümledir. Her ne kadar İbranice söz dizimi İngilizce'den farklı olsa da yapı anlaşılırdır. Örneğin şu ifadeyi düşünelim: "O bir adamdır." Bu cümlede "O" özne, "adam" ise özne tamamlayıcısıdır; "-dır" fiili ise bu iki unsuru bağlayan yardımcı fiildir. İbranice'de özne fiilin morfolojik bir parçası olduğundan, "Ben varım" ifadesi tek bir kelimedir; ancak mantıksal şema aynıdır. Tanrı'nın beyanında da "Ben" özne konumundadır ve "Ben varım" ifadesi özne tamamlayıcısı konumundadır. Rab, "Ben Ben'im" derken aslında "Ben, Ben var olanım" demektedir. Bu bağlamda, İbranice bağlaç normalde özne tamamlayıcısı başlatmaz; ancak burada gerekli hâle gelir, çünkü "Ben varım" ifadesi özne tamamlayıcısı olarak, yani ad işleviyle kullanılmıştır. Bu nedenle "Beni size 'Ben' gönderdi" ifadesi bir çelişki değildir; yalnızca özgün dil bilgisel yapının bir yansımasıdır.[8]

Bu önermenin esas amacı, Rab'bin zamanla kendini kademeli olarak vahyetmesi[9] ya da halkın değişen koşullarından doğan özgül ihtiyaçlarına göre "ne olursa o olacağı" fikrini vurgulamak değildir. Bu alternatif yorumlar belirli açılardan doğru olsa da burada kastedilen ifade, Tanrı'nın öz-varlığını doğrudan ve kesin biçimde beyan etmesidir—kendi dışındaki hiçbir şeyden etkilenmeyen

8 İlginçtir ki, Eski Antlaşma'nın Grekçe çevirisi olan Septuaginta, bu önemli ifadeyi benim analizimle uyumlu bir şekilde tercüme etmiştir. Grekçe çeviri, İbranice'deki tüm sözcük türleriyle tam olarak örtüşmez; ancak ikinci fiil için isimleşmiş bir ortaç kullanarak anlamı oldukça iyi korur: "Ben Var Olan'ım." Aynı ifade "Var Olan" şeklinde tekrar edilerek Musa'yı gönderen ad olarak sunulur.

9 Bu, Raven'in çevirisinde yansımasını bulan yaygın bir yorumdur: "Ben, olacağım şey olacağım"; ardından şu serbest çeviriyi önerir: "Kendimi, kendimi göstereceğim şey olarak göstereceğim." *History of the Religion of the Old Testament*, 47–48.

ve hiçbir şeye bağlı olmayan bir varlık. Bu anlayış, Mesih'in ezelî öz-varlığını beyan ettiği şu sözlerinde de anlamını bulur: "İbrahim olmadan önce Ben varım" (Yu. 8:58). Yahudiler, bu ifadeyi ilahi ismin eşdeğeri olarak doğru şekilde tanımışlardır.

Sonuç olarak *Mısır'dan Çıkış* 3:14–15, Tanrı'nın kendi ismini bizzat açıkladığı pasajdır. Ancak 14. ayet ile 15. ayetin karşılaştırılması, son bir meseleyi gündeme getirir. 14. ayette "Ben varım" ifadesi Musa'yı gönderen olarak sunulurken, 15. ayette "Atalarınızın Tanrısı Yahve… beni size gönderdi. Bu sonsuza dek benim adım ve kuşaklar boyunca anılma şeklimdir" denir. Bağlam gereği, "Ben varım" ifadesi ile "Yahve" eşdeğerdir. Buradaki geçiş, birinci tekil şahıs olan "Ben varım" ifadesinden üçüncü şahıs olan sabit ad "Yahve"ye yapılan geçiştir ve bu da İbranice'de fiilin ilk harfinin değiştirilmesiyle sağlanır: birinci şahıs için kullanılan *aleph* harfi, üçüncü şahıs için *yod* harfiyle yer değiştirir. Böylece "Ben varım" ifadesi "O var" anlamına gelir. Her ne kadar "Yahve" kelimesi kelime anlamı olarak "O var" şeklinde çevrilebilse de bu Tanrı'nın kendisi için kullandığı özel ad formudur. Dikenli çalının oradaki karşılaşmada Rab, "Ben, Ben var olanım" demiştir; ancak diğer bağlamlarda "Ben, O var olanım" yani "Ben Yahve'yim" der.

Yahve, antlaşmaya sadık Kurtarıcı Tanrı'dır; mutlak bağımsızlığa sahip, öz-var olan ve sonsuzdur. Eşsizdir; "başkası yoktur" (Yşa. 45:5, 6, 18). Bu, "Adı nedir?" sorusunun yanıtıdır. İsrail halkının, Musa'yı dinleyip onu Mısır'daki kölelikten çıkışta takip etmesini meşru kılacak yanıt budur. Bu yanıt, Yahve olmaksızın özgürlük umudu bulunmadığını kesin biçimde ortaya koyar. *Mısır'dan Çıkış*'ın gelişen olayları boyunca Yahve, ismini egemenlik, lütuf, güç ve antlaşmaya bağlı sadakatle gösterecektir. Nitekim Mezmur yazarı, Çıkış olayını tasvir ederken şu şekilde beyan eder: "Rab, onları kendi adının hatırı için kurtardı" (Mez. 106:8). Rab, her anlamda ismine layık biçimde hareket eder.

Çevirilerin çoğunda "RAB" olarak çevrilen ilahi ismin telaffuzuna dair kısa bir parantez açmak yerinde olacaktır. Soru şudur: Tanrı'nın adı "Yahve" mi, yoksa "Yehova" mı olmalıdır? Bu ad sıklıkla "tetragramaton" (dört harf) olarak anılır; çünkü İbranice Kutsal Kitap'ın eski yazı sisteminde yalnızca dört harf—YHWH—yer alırdı. İbranice alfabe yalnızca ünsüz harflerden oluştuğu için sesli harfler yazıya dâhil edilmezdi. Ancak bu durum, sesli harflerin dilin yapısında bulunmadığı anlamına gelmez; zira telaffuz için sesli harfler zorunludur. Klasik İbranice konuşulan bir dil olmaktan çıkana kadar metinlerin okunmasında ve anlaşılmasında herhangi bir sorun yaşanmamıştır. MS 600 civarından itibaren, Masoretler olarak bilinen Yahudi bilginler, Kutsal Kitap metninin geleneksel telaffuzunu koruyabilmek amacıyla ünsüz harflerin üzerine sesli harf işaretleri

ekleyen bir sistem geliştirmiştir.[10] Bu Hristiyanlık sonrası Yahudi bilginlerin çalışmaları çoğu durumda güvenilir olsa da zaman zaman insan eliyle üretilmiş geleneklerden kaynaklanan yorum farklılıkları da yansıtılmıştır. İlahi ismin telaffuzu konusundaki tartışmaların çoğu, Levililer 24:16'nın hatalı bir yorumuna dayanan ve Rab'bin adını küfretmenin ölümle cezalandırılmasını öngören rabinik bir batıl inançtan kaynaklanmaktadır. Bu inanca göre, en iyi çözüm, Tanrı'nın adına küfre düşmemek için o adı hiç telaffuz etmemekti. Bu nedenle, metinlerde "YHWH" geçtiğinde Masoretler, genellikle Türkçe çevirilerde "RAB" olarak karşılanan "Adonay" kelimesinin sesli harflerini eklemiş olabilirler. Bu, Kutsal Yazılar'ı okuyanlara, "YHWH" karşısına geldiklerinde "Adonay" demeleri gerektiğine dair bir işaretti. Bu teoriye göre, "Adonay" kelimesine ait sesli harfler YHWH ünsüzleriyle birleştirildiğinde ortaya "Yehovah" ya da "Yehova" telaffuzu çıkar. Öte yandan, "Yahve" telaffuzunu tercih edenler, Tanrı'nın adının unutulması ya da sakınılması amacıyla verilmediğini, aksine sesli olarak anılmasının gayet meşru olduğunu savunur. "Yahve" telaffuzu, *Mısır'dan Çıkış* 3:14'e göre Tanrı'nın isminin kökeni gibi görünen İbranice "olmak" fiilinin eski bir biçimiyle ilişkilendirilerek ortaya çıkmıştır.

"Haleluya" ifadesinde geçtiği gibi kısaltılmış form olan "Ya" (bkz. Mez. 68:4; Yşa. 12:2), "Yahve" telaffuzunu destekler.[11] Bununla birlikte, Tanrı adıyla bileşik hâlde kullanılan bazı özel isimler "Yehova" telaffuzunu destekliyor gibi görünür—örneğin, "Yehova kurtarır" anlamındaki "Yehoshua" (Yeşu) ya da "Yehova yargılar" anlamındaki "Yehoshafat." "Yehova" telaffuzu için bazı gerekçeler bulunmakta ve bu telaffuz, genel dinleyici kitlesi açısından daha tanıdık olabilir. Ancak genel eğilim ve uzman görüşleri "Yahve" şeklindeki telaffuzdan yana ağır basmaktadır.

10 Masoretlerin çalışmasına dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. *The Words of the Bible*.

11 Bu telaffuza dair daha fazla kanıt için bkz. Robert Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 157.

Levililer

Temel Bilgiler
Adı: Kitabın İbranice adı, açılış cümlesinden alınarak "Ve O Çağırdı" şeklindedir. Türkçede kullanılan "Levililer" adı ise Septuaginta'daki başlık olan *λευιτικον*'dan gelir ve "Levililerle ilgili olan" anlamına sahiptir.

Yazarı: Musa

Yazım Tarihi: MÖ 1445. Bu tarih, MÖ1446'daki Mısır'dan Çıkış tarihiyle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Mısır'dan Çıkış 40:17, antlaşma sandığının içinde bulunduğu Buluşma Çadırı'nın, çıkıştan sonraki ikinci yılın ilk ayında kurulduğunu belirtir. Levililer 1:1, Rab'bin Musa'ya Buluşma Çadırı'ndan seslendiğini ifade ederken, Levililer 27:34, Rab'bin Musa'ya söylediklerinin, İsrail'in Sina'da bulunduğu sırada iletildiğini söyler. Çölde Sayım 1:1 ise, Mısır'dan Çıkıştan sonraki ikinci ayın ilk gününde Rab'bin Musa'ya yeniden Buluşma Çadırı'ndan seslenerek Sina'dan ayrılışla ilgili yönergeler verdiğini bildirir.

Tema: Kutsallık, Tanrı'yla paydaşlık için vazgeçilmezdir. Bu kitap, Tanrı'ya kabul edilebilir biçimde yaklaşmanın kurallarını ve O'nunla sürekli ilişki içinde kalmanın esaslarını içerir.

Amaç: Levililer kitabının iki yönlü bir amacı vardır: (1) Tanrı'ya kurban aracılığıyla nasıl doğru bir şekilde yaklaşılacağını öğretmek; (2) kutsal olmayan bir dünyada Tanrı'yla yürümek için kutsallığı ayırt etmeye yönelik ilkeleri öğretmek.

Ana hat

I. Sunular (1:1–7:38)
   A. Yakmalık Sunu (1:1–17)
   B. Tahıl Sunusu (2:1–16)
   C. Esenlik Sunusu (3:1–17)
   D. Günah Sunuları (4:1–5:13)
   E. Suç Sunuları (5:14–6:7)
   F. Kâhinlere Sunularla İlgili Talimatlar (6:8–7:38)

II. Harun Soyundan Gelen Kâhinliğin Kurulması (8:1–10:20)
   A. Kâhinlerin Göreve Adanması (8:1–36)
   B. Kâhinlerin Göreve Başlaması (9:1–24)
   C. Nadav ile Avihu'nun Günahı (10:1–20)

III. Törenle İlgili Dinsel Kirlilik Yasaları (11:1–15:33)
   A. Hayvanlara Temas Nedeniyle Oluşan Kirlilik (11:1–47)
   B. Doğum Sonrası Oluşan Kirlilik (12:1–8)
   C. Cilt Hastalıkları Nedeniyle Oluşan Kirlilik (13:1–14:57)
   D. Beden Akıntıları Nedeniyle Oluşan Kirlilik (15:1–33)

IV. Kefaret Günü (16:1–34)

V. Tanrı'nın Halkından Talep Ettiği Kutsallık (17:1–22:33)
   A. Yiyecek Tüketiminde Kutsallık (17:1–16)
   B. Evlilik İlişkisinde Kutsallık (18:1–30)
   C. Tanrı'ya ve İnsana Karşı Adalet ve Sevgiyle Yaşamakta Kutsallık (19:1–37)
   D. Çeşitli Günahlar: Yasakları ve Cezaları (20:1–27)
   E. Kâhinlerin, Sunuların ve Adakların Kutsallığı (21:1–22:33)

VI. Şabat ve Kutsal Takvim (23:1–44)
   A. Şabat Günü (23:1–3)
   B. Fısıh ve Mayasız Ekmek Bayramı (23:4–8)
   C. İlk Ürün Sunusu (23:9–14)
   D. Haftalar Bayramı ya da Pentikost (23:15–22)
   E. Boru Çalma Bayramı (23:23–25)
   F. Kefaret Günü (23:26–32)
   G. Çardaklar Bayramı (23:33–44)

VII. Kalan Bazı Konular (24:1–27:34)
   A. Kutsal Kandiller ve Huzur Ekmeği (24:1–9)
   B. Küfür Edenin Cezalandırılması (24:10–23)
   C. Şabat ve Yubile Yılları (25:1–55)
   D. Antlaşma ile İlgili Vaatler ve Uyarılar (26:1–46)
   E. Adaklarla İlgili Talimatlar (27:1–34)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Tarihsel olarak Levililer kitabının geçtiği dünya, Mısır'dan Çıkış kitabındaki dünya ile aynıdır. Ancak bu noktada İsrail, dış dünyayla herhangi bir etkileşimi olmayan, Sina Dağı'nda izole edilmiş bir konumdadır. Kurtarılmış bir halkın dünyada nasıl yaşaması gerektiğine dair öğrenilecek dersler vardır. Onlar Mısır'dan çıkmışlardı; şimdi ise, zihin dünyaları açısından Mısır'ın onların içinden çıkması gerekiyordu.



Sina Çölü

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Levililer kitabının doğru yorumlanabilmesi için kanonik bağlam son derece önemlidir. Bu bağlam olmadan bakıldığında, Tanrı'yla paydaşlık sanki yalnızca hayvan kurbanlarına dayalı ritüellere bağlıymış gibi görünebilir. Ancak Yaratılış kitabının da Levilik ritüellerin bildirildiği aynı halka yazıldığını unutmamak gerekir. Bu nedenle, kadının soyundan gelen "Lanet Bozucu"nun tanımlandığı öncül vahiy (Yar. 3:15) ve aklanmanın aracı olarak imanın vurgulandığı gerçeklik (Yar. 15:6) mutlaka dikkate alınmalıdır. Kurbanlar imanla sunulduğunda, imanlılar kesilen hayvanların görüntüsünün ve sesinin ötesine bakarak, bu ritüellerin simgelediği asıl gerçeği kavrar ve ona yönelirlerdi.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Levililer, Musa'nın yeni kurulan Buluşma Çadırı'nda verdiği ilk "vaaz"dır. Buluşma Çadırı'nın kendisi müjde gerçeklerinin görünür bir temsili olduğu için, bu vaazın içeriğinin doğrudan müjdeyle ilişkili temaları ele alması şaşırtıcı değildir. Musa, Levililer kitabında ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen iki gerçeği bir arada işler. Bir yandan Tanrı'nın varlığına odaklanır. Açılış cümleleri, Tanrı'nın Musa'ya Buluşma Çadırı'ndan seslendiğini bildirir. Gerek ritüellerde gerekse Buluşma Çadırı'nın kendisinde Tanrı halkıyla buluşur. Tanrı, özellikle tapınmada mevcut olan bir Tanrı'dır; fakat bununla sınırlı değildir—dinin günlük sorumluluklarında (21–24. böl.), sosyal ilişkilerde ve etkileşimlerde (18, 20. böl.) ve cinsellik ile aile yaşamında (19, 25. böl) da mevcuttur. Levililer, yaşamı düzenlemesi gereken Tanrı'nın sürekli varlığı ile O'nun zaman zaman görkemli biçimde tezahür eden görünür varlığı (bkz. 9. bölüm) arasında bir ayrım yapar. Tüm bu konularla ilgili ilahi talimatların üstünde tekrar tekrar "Ben, Tanrınız Yahve'yim" sözü yer alır.[1] Öte yandan kitabın önde gelen teması kutsallıktır. Levililer, kutsallığın kitabıdır. "Kutsal" (שדק) kelimesi ve türevleri bu kitapta 150'den fazla kez geçer; bu da Eski Antlaşma'daki tüm kullanımların yaklaşık yüzde 20'sini oluşturur.[2] İbrani düşüncesinde kutsallık esasen "ayrılmışlık," "başkalık" ya da "özgünlük" anlamına gelir. Dikkat çekici olan, "kutsal" kavramının zıttının doğrudan "günahkâr" değil, "sıradan" ya da "adi" oluşudur—elbette günah kutsal değildir, ancak her kutsal olmayan şey günahkâr da değildir. Tanrı'nın kutsallığı, O'nun sonsuz aşkınlığı, her şeyden ve herkesten mutlak şekilde farklı oluşudur; O, tamamen başkadır. Tanrı günahkârlıktan elbette ayrıdır, ancak aynı zamanda sıradan olandan, yaratılmış düzenden ve dünyevilikten de ayrıdır ve farklıdır.

Tanrı'nın varlığı (yakınlığı) ile kutsallığı (aşkınlığı) ilk bakışta birbiriyle çelişiyor gibi görünse de aslında birbirini dışlamaz. Tanrı, sonsuz derecede uzak olan bir Tanrı olduğu kadar, şaşırtıcı ve hayranlık uyandırıcı biçimde yakın olan bir Tanrı'dır. Bu iki gerçek çelişmez, ancak bazı koşulları vardır. Tanrı'nın varlığını deneyimlemek ve O'nunla paydaşlık kurmak, Tanrı'nın kendi belirlediği koşullarda gerçekleşir. Bu ilahi koşul, Levililer kitabında Tanrı'nın Musa'ya ya da Musa aracılığıyla halka hitap ettiği tekrar eden ifadelerle vur-

1 Robert D. Bell, Levililer kitabı boyunca sıkça tekrarlanan temaları ayrıntılandıran birçok tablo hazırlamıştır. Özellikle kitapta elliden fazla kez geçen "Ben Yahve'yim" ifadesine dikkat çeker; bu atıfların çoğu 19. bölümde yer alır. *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 64–65.

2 Bell, *Theological Messages*, 59. Aynı tabloda "temiz–kirli" bağlamlarının geçtiği yerleri de kaydeder.

gulanır.[3] Levililer'in özdeyiş hâlini almış mottosu 20:26'da özetlenir: "Çünkü ben, Yahve, kutsalım; siz de benim için kutsal olmalısınız" (yazarın çevirisi). Eğer İsrail kutsal olursa, Tanrı onların arasında yürür ve onlarla sevinç dolu bir paydaşlık kurar (Lev. 26:3, 12). Ama eğer Tanrı'ya karşıt bir yolda yürürlerse, Tanrı da onlara karşı yürür (21, 24. ayetler). Levililer, Tanrı'yla paydaşlığın sınırlarını "temizlik" (רוהט; ve türevleri yetmişten fazla kez) ve "kirlilik" (אמט; ve türevleri yaklaşık 150 kez) kavramlarıyla tanımlar. Törenle ilgili olarak temiz olan kişi, Tanrı'yla paydaşlık için uygun görülürdü; törensel olarak kirli olan kişi ise Tanrı'yla paydaşlıktan dışlanmış olurdu.

Bu durum, kutsal Tanrı'ya nasıl erişileceği ve O'nunla nasıl paydaşlık içinde yaşanacağı sorularını gündeme getirir. *Levililer* bu iki soruya da yanıt verir ve böylece kurtuluş tarihine ve Kutsal Kitap'ın müjde vahyine önemli bir katkı sunar. Bu soruların yanıtı, "kurban" ve "takdis" olmak üzere iki temada özetlenir. *Levililer*, Tanrı'ya erişimin yalnızca kurban aracılığıyla mümkün olduğunu açıkça ortaya koyar; ayrıca kurbanların yalnızca bir kâhinin arabuluculuğunda sunulduğunda kabul edilebilir olduğunu bildirir. Temizlik ve kirliliğe dair tüm kurallar, halkın ayırt etme yetisini geliştirmesi amacıyla tasarlanmıştır. Zira yaşamda pek çok şey, Tanrı'yla olan paydaşlığı tehlikeye atma potansiyeline sahiptir; bu nedenle dikkatli bir yürüyüş zorunludur—Tanrı kutsal olduğu gibi kutsal bir yaşam sürmek için.

Levililer kaleme alındığında İsrail henüz gelişiminin ilk aşamalarındaydı ve müjdeye dair öğrenmesi gereken çok şey vardı. Tanrı, bu gerçekleri soyut teolojik kavramlar olarak sunmak yerine, Musa'ya müjdenin temel noktalarını görünür nesnel dersler aracılığıyla tasvir etmesini emretti. Rab, bu somut nesneleri ve uygulamaları, Yaratılış 3:15'te vaat edilen "Lanet Bozucu"ya dair görsel peygamberlikler olarak tasarlamıştı. Levililer kitabının Eski Antlaşma'daki kurtuluş mesajına katkısı, esas olarak semboller (nesnenin ötesindeki ruhsal gerçeklik) ve tipolojiler (bu ruhsal gerçekliğin gelecekteki karşılığı) aracılığıyla olmuştur; ancak bu katkının önemi tartışmasızdır.[4]

3 Bell, farklı vahiy formüllerine dikkat çeker ve Tanrı'nın konuştuğu otuz yedi örneği tablolaştırır. *Theological Messages*, 63.

4 Sembollerin ve tiplerin nasıl tanınacağı ve yorumlanacağına dair kapsamlı bir tartışma ile önemli örnekler için bkz. Michael P. V. Barrett, *Beginning at Moses: A Guide to Finding Christ in the Old Testament* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018), bölümler 8 ve 9.

TABLO 7. KURBANLARDAN ÇIKARILAN GENEL DERSLER

Adım	Ders	Nihai Gerçeklik
1. Hayvanın seçilmesi	Kişinin kendisinden kaynaklanmayan bir mükemmellik ve kefarete duyulan ihtiyaç	Mesih ve etkin itaati (1. Petrus 1:19)
2. Ellerin hayvanın üzerine konması	Suçun masum olana aktarılması	Mesih ve dingin itaati (2. Kor. 5:21)
3. Hayvanın sunan kişi tarafından öldürülmesi	Günahın cezası olarak ölüm ve kişisel sorumluluk	Mesih, tanrısızlar için öldü (Rom. 4:25; 5:6)
4. Kanın kullanımı	Tanrı'ya yaklaşım ve bağışlanma ancak kan aracılığıyla mümkündür	Mesih'in kanını dökmesiyle kefaret ve günahların silinmesi (İbr. 9:12; 10:19)
5. Tümünün ya da bir kısmının yakılması	Adanmışlık (tümünün yakılması); hoşnutluk (bir kısmı—kamp dışında)	Mesih hoş kokulu sunu oldu (Ef. 5:2); Mesih kamp dışında acı çekti (İbr. 13:12)
6. Sunu yemeği (yalnızca esenlik sunusu)	Barışma	Mesih'in çarmıhta dökülen kanıyla barış sağlaması (Kol. 1:20–21)

Kurban Sistemi

Musa'nın önderliğinde çok ayrıntılı biçimde tanımlanan kurban sistemi, Mesih'in işini betimleyen çarpıcı ama bilinçli olarak kusurlu bir temsildi. Bu kurbanların her biri, "dünya kurulalı beri boğazlanmış Kuzu" olan Mesih'i (Va. 13:8) önceden haber veren birer tipti. Bu kurbanların Mesih hakkında işaret ettikleri şeyin dışında bağımsız bir anlamları yoktu; dolayısıyla ritüeli imanla yerine getirmek, yani görünenin ötesine bakarak itaat etmek, müjdeye itaat etmekle eşdeğerdi. Bu kurbanlar, müjdenin görsel vaazlarıydı. Genel ve düzenli sunular iki geniş kategoriye ayrılır: hoş kokulu sunular ve suç/günah sunuları. *Levililer* 1–7 bölümleri, bu kurbanlara ilişkin en ayrıntılı talimatları içerir. Aşağıda bunun kısa bir özeti sunulmaktadır.

TABLO 8. KURBAN KATEGORİLERİ

Sunu Türü	Ayırt Edici Özellik
Hoş Kokulu Sunular — Tanrı'yı yatıştıran hoş bir koku	
Yakmalık Sunu	Kurbanın tamamı sunağın üzerinde yakılarak tamamen Tanrı'ya adanır (arındırıcı bir yakma).
Tahıl/Gıda Sunusu	Kan içermeyen bu sunu, kanlı kurbanlar temelinde Tanrı'ya adanmışlığın bir ifadesidir.
Esenlik Sunusu	Paylaşılan bir yemek yoluyla uzlaşmanın ifadesidir. Tanrı, kâhin ve sunuyu sunan kişi her biri bir pay alır.
Suç Kurbanları — Belirli günahlar sebebiyle sunulan kurbanlar	
Günah Sunusu	Kefaret töreninden sonra kurbanın cesedi kamp dışında yakılır (yok edici bir yakma).
Suç Sunusu	Günah sunusuna benzer, ancak buna ek olarak mağdura tazminat/zarar telafisi yapılır.

Yakmalık sunu

Yakmalık sunu, kurbanların en genel olanı olup, hoş kokulu sunular kategorisine girer. Diğer sunularla bazı ortak unsurları paylaşsa da kefarete dair temel dersleri öğretir: (1) Bu sunu için seçilen hayvan "kusursuz erkek" olmalıydı (*Lev.* 1:3, 10). Simgesel olarak bu, Tanrı'ya kabul edilebilir tek kurbanın saf, kusursuz ve lekesiz olması gerektiğini öğretir. Sunuyu sunan kişi günahkâr olduğundan, bu katı koşul, kefaretin kişinin kendisinden değil, dışarıdan bir kaynaktan gelmesi gerektiğini açıkça ortaya koyar. Genellikle bu saf kurban, "lekesiz ve kusursuz kuzu" olan Mesih'in simgesiydi (1. Petrus 1:19). Kusursuz kuzu, Tanrı'ya eksiksiz bir doğruluk sunan ve dünyaya mutlak kusursuzluğunu ve günahsızlığını gösteren Mesih'in etkin itaatinin bütününe işaret eder.

(2) Sunuyu sunan kişi hayvanın üzerine ellerini koyardı (*Lev.* 1:4). Ellerin zorlayarak hayvanın üzerine konması, simgesel olarak suçun günahkârdan kusursuz hayvana aktarımını temsil ederdi; masum olan bu hayvan, suçlu kişinin yerine geçen kurban hâline gelirdi. Kurbanın üzerine ağırlıkla abanmak, aynı zamanda kurban nesnesine dayanan iman doğası hakkında da anlam taşır. Bu aktarım ve yer değiştirme sonucunda, "Sunu kişinin günahlarının bağışlanması için kabul edilecektir" (4. ayet). Tanrı'yla barış hedeflenir; bu barışa ulaşmanın yolu ise Tanrı'nın gazabının kefaretle yatıştırılmasıdır. Bu ayrıntı, vekâlet yoluyla

gerçekleşen kefaretin müjde gerçeğini canlı biçimde ilan eder. Bu durum, günah tanımayan Mesih'in bizim için günah yapılmasını, "Mesih sayesinde Tanrı'nın doğruluğu olalım" diye gerçekleştiğini ilan eder (2. Kor. 5:21).

(3) Sunuyu sunan kişi hayvanı kendisi öldürmek zorundaydı (*Lev.* 1:5). Yerine geçen kurbanın ölümü, simgesel olarak günahın korkunç cezasını öğretirdi. Tanrı'nın kutsal yasasının talebi mutlak, cezası ise son derece ciddiydi. Tanrı'nın lütufkâr merhameti bir yerine geçeni sağlasa da, kutsal adaleti çiğnenen yasayı görmezden gelemezdi. Ücret kazanılmıştı ve ödenmesi gerekirdi (Rom. 6:23). Hayvanı öldürmek, sunuyu sunan kişiye, bu ölümün sebebinin kendi günahı olduğunu, yani kurbanın ölmesinden bizzat kendisinin sorumlu olduğunu derin biçimde fark ettirirdi. Simgesel olarak bu eylem, "suçlarımız için ölüme teslim edilen" ve "tanrısızlar için ölen" Mesih'e işaret eder (Rom. 4:25; 5:6). Kusursuz kurban olarak Mesih'in ölümü, Tanrı'nın hem adil hem de günahkârı aklayan olabilmesinin tek yoluydu (Rom. 3:26).

(4) Kâhinler, kurbanın kanını sunağa serperdi (*Lev.* 1:5). Ölüm yoluyla dökülen bu kanın kullanımı olumlu bir etki doğururdu. Ölüm, günahın zorunlu cezası iken, kanın dökülmesi Tanrı'nın gazabını yatıştıran özel bir kefaret aracıdır. Kanın, Buluşma Çadırı'ndaki ilk mobilya parçası olan sunağa serpilmesi, Tanrı'ya yaklaşımın kan olmadan mümkün olmadığını simgesel olarak gösterirdi. Simgesel anlamda bu eylem, Mesih'in kefaret kanını sunmasını tasvir eder (İbr. 9:12); bu sayede iman eden kişi kutsal yere erişim kazanır (İbr. 10:19). İşte bu müjdedir: Tanrı'ya yaklaşım yalnızca İsa Mesih'in kanı aracılığıyladır.

(5) Kâhinler, kurbanın tamamını sunağın üzerinde yakarlardı (Lev. 1:9). Kanlı kurbanların her biri ilk dört adımı paylaşsa da, kurbanın tamamının yakılması yalnızca yakmalık sunuya özgüdür. Bu yakma eylemi, Rab için "hoşnut eden koku"dur (9. ayet). Bu hoş koku, Tanrı'nın hoşnut olduğu ve kabul ettiği şeyi simgeler; O'nun gazabını yatıştırır. Ölüm ve kanın uygulanmasıyla kefaret sağlandıktan sonra, kurbanın yakılması uzlaşmanın, hoşnutluğun ve adanmışlığın bir işareti hâline gelir. Bu açık bir şekilde Mesih'in peygamberliğidir; çünkü Mesih, "kendisini güzel kokulu bir sunu ve kurban olarak Tanrı'ya sundu" (Ef. 5:2).

Tahıl/gıda sunusu

Tahıl sunusu, kan içermeyen ve genellikle yakmalık sunuyla birlikte Rab'be sunulan bir hububat sunusudur. Bu sunu, ateşte kavrulmuş tam tahıllar, ince un veya pişmiş ekmek şeklinde olabilirdi. Her sunuda yağ, buhur ve tuz bulunması zorunluydu; ancak bal ve maya asla kullanılmazdı. Bu sunuların malzemeleri insan emeğiyle üretilirdi. Kişi, emeğinin ürününü sunarak hayatını, sahip olduklarını ve işini Rab'be adadığını gösterirdi. Levililer 2'de tahıl sunusuyla ilgili belirtilen

ayrıntılar arasında, bal ve mayanın yasaklanması ile tuzun zorunlu tutulması, müjdeye dair simgesel ve tipolojik gerçekler açısından en anlamlı olanlardır. Maya ve bal, sununun bozulmasına neden olurken, tuz onu koruyucu niteliktedir. Özellikle "Tanrı'nın sizinle yaptığı antlaşmayı simgeleyen tuz" olarak tanımlanır (Lev. 2:13). Bu koruyucu öğenin antlaşmayla ilişkilendirilmesi, Tanrı'nın halkıyla yaptığı bağın sonsuz ve bozulamaz olduğunu simgesel olarak ilan eder. Tanrı, kendi belirlediği kurban yoluyla imanla gelen hiçbir kimseyi reddetmeyecektir. Tipolojik olarak tahıl sunusu, antlaşmanın güvencesi olan Mesih'e işaret eder; O, Tanrı'ya ve kutsal görevine bütünüyle adanmış ve kutsanmıştır.

Esenlik sunusu

Esenlik Sunusu, hoş kokulu sunuların sonuncusuydu ve diğer sunulara kıyasla kısıtlamaları daha az katıydı (Lev. 3:1–17; 7:11–34). Kurbanlık hayvan, her yaştan erkek veya dişi olabilirdi. Ayin, diğer kurbanlara benzer şekilde işlese de bu sunu dış avlunun girişinde sunulurdu. Hayvanın iç organlarındaki özel kısımlar yakılır, göğüs eti ve omuz ise kâhine verilirdi. Kâhin bu etleri ailesiyle paylaşabilirdi—ki bu, diğer sunularda mümkün değildi. Hayvanın geri kalanı sunuyu getiren kişiye iade edilir ve ailesi, dostları ve Levililerle birlikte toplu bir yemekle tüketilirdi. Bu, Tanrı ile insan arasında paydaşlığın yaşandığı özel bir an olurdu. Esenlik sunusu, insanın Tanrı'yla uzlaştığını görsel olarak öğreten bir ders niteliğindeydi; kefaret sayesinde Tanrı ile insan arasında barış sağlanmıştı. Tipolojik olarak bu sunu, inananları Tanrı'yla barıştıran ve kanı aracılığıyla barışı sağlayan Mesih'e işaret eder (Rom. 5:1, 10). Mesih'in kanı, ilgisi olan tüm tarafları tatmin etmiştir: gücenen Tanrı'yı, aracı olan Mesih'i ve suçu işleyen günahkârı.

Günah ve Suç Sunusu

Günah Sunusu (Lev. 4–5:13; 6:24–30) ve Suç Sunusu (Lev. 5:14–6:7), Tanrı'nın günaha karşı olan gazabının yatıştırılmasını ve günahın suçluluğunun ortadan kaldırılmasını tasvir eden suç sunularıdır. Bu sunular, belirli günahlar için sunulurdu ve her bir günahın Tanrı tarafından asla tolere edilemeyeceğini ve itirafın, işlenen günah kadar belirli olması gerektiğini öğretirdi. Bu sunuların ilk aşamaları, yakmalık sununun adımlarıyla paraleldir ve benzer genel dersleri ilan eder; ancak bazı özgün vurgular dikkate değerdir. Bu sunuların temel amacı, günahın yol açtığı Tanrı-insan ayrımını ortadan kaldırmaktır. Günah, insanı kirletir ve Tanrı'yla paydaşlığı engeller. Her iki sunuda da kan dökülmesi, Tanrı'nın günahı bağışlamasının ancak kan aracılığıyla mümkün olduğunu hatırlatır. Bu sunular özellikle expiation, yani kefaretin insan yönündeki etkisini resmeder; bu da ancak propitiation, yani kefaretin Tanrı yönündeki etkisi

sayesinde mümkün olur. İlahi gazap yatıştırıldığı için, günahkâr Tanrı'yı güncendiren kirlilikten arınabilir. Bu boyut, 1. Yuhanna 1:7, 9 ve 2:1–2'de açıkça belirtilen günah itirafının önemi ile Mesih'in kanının bağışlama sağlamadaki rolünün canlı bir nesne dersidir.

Suç sunularının belki de en ayırt edici özelliği, kurban edilen hayvanların nasıl imha edildiğiydi; bu hayvanlar ordugahın dışında yakılırdı. Bu özellik, nihai anlamını Mesih'in "kent kapısının dışında" acı çekmesinde bulur (*İbr.* 13:12); yani utanç ve murdarlık yerinde. Ayrıca, suç sunusunda haksızlığa uğrayan tarafa tazminat ödenmesi gerekirdi; bu, gerçek tövbenin bir göstergesiydi. Bu tazminat eylemi doğrudan doğruya Mesih'e işaret eder: O, Tanrı'ya yasanın gerektirdiği her şeyi aktif bir şekilde yerine getirmiş ve ardından halkı adına yasanın ihlalinden doğan cezayı ödemiştir. Suç sunusu, Mesih'in hem etkin hem de edilgin itaatini bir araya getirir. Nitekim Yeşaya, Acı Çeken Kul'dan suç sunusu olarak söz eder (*Yşa.* 53:10); bu Kul, vaat edilen soyun kurtuluşu için Tanrı'ya gerekli olan her şeyi sunmuştur. Yeşaya'nın Mesih'i bu simgesel peygamberliğin hakikati ve tamamlanışı olarak görmesi, Eski Antlaşma'daki her kutsal kişinin bu sunuları nasıl anlaması gerektiğini da gözler önüne serer.

Kahinlik

Levililer kitabında Mesih'e işaret eden bir diğer önemli kurtuluş odak noktası, bir kâhine—bir aracının gerekliliğine—duyulan ihtiyaçtır. Tanrı'nın mutlak kutsallığı, rastgele ve hazırlıksız bir şekilde O'na yaklaşmayı imkânsız kılar. Kâhin, Tanrı önünde insanlığın temsilcisi olarak, bireylerin kendi başlarına yapamayacaklarını onlar adına yerine getiren bir aracıydı (Lev. 10:17). Kâhinler aynı zamanda Yasa'nın öğreticileri (Lev. 10:11) ve çeşitli fiziksel hastalıkları ayırt eden ruhsal denetleyiciler olarak da görev yapsalar da (13. bölüm), başlıca sorumlulukları Tanrı'nın halkıyla sembolik olarak buluştuğu ibadet yeri olan tapınakta hizmet etmekti (Lev. 6:8–7:38; 24:3–8). Bu hizmet için özel olarak meshedilmişlerdi (8. bölüm) ve Tanrı'nın huzuruna çıkmak için gerekli olan kutsallığı yansıtmaları adına katı düzenlemelere tabi tutulmuşlardı. Fiziksel kusurlar ya da ölüyle temas sonucu oluşan kirlenmeler onları hizmetten diskalifiye ederdi (21. bölüm). Ayrıca evlilik, aile hayatı ve hatta beslenme kuralları konusunda da sıkı kurallara uymaları gerekirdi (21–22. bölüm). Kâhinler adeta yaşayan vaazlar gibiydi; halkın zihninde sürekli şu gerçeği canlı tutarlardı: Tanrı'ya erişim mümkündür, ancak sınırlıdır. Bu erişim ancak bir aracının sunduğu kurban aracılığıyla sağlanabilir. Bu gerçek, hiçbir başka yerde Yom Kipur (Günahların Bağışlanma Günü) kadar canlı bir şekilde ortaya konmaz—bu gün, her yıl tekrar eden bir kurtuluş dramıydı (16. bölüm). Eğer Levililer'de yalnızca bu bölüm

bulunsaydı bile, sunduğu kurtuluş mesajı son derece derin olurdu. Şimdi bu dramatik sahnenin kısa bir özetine geçebiliriz.

Kefaret Günü'nün Gerçekleri

Kefaret Günü'nün baskın teması şudur: Günahkârlar Tanrı'ya kendi yollarıyla ya da kendi şartlarıyla yaklaşamaz. Tanrı, O'na giden yolu tanımlar ve koşulları O belirler. Gerçek din, Rab İsa Mesih aracılığı dışında Tanrı'ya giden hiçbir yolu kabul etmeyen son derece dar ve hoşgörüsüz bir yoldur. Kefaret Günü, müjdeyi ve Mesih'in yaptığı işi güzellik dolu bir şekilde resmeden bir tablodur.

İlk gerçek şudur: *Günahkârlar, yalnızca günahsız bir kâhinin aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşabilir.* Dikkat çekici biçimde, Levililer 16. bölüm, temizlik ve murdarlık yasalarının ayrıntılı şekilde ele alındığı (11–15. bölümler) birkaç bölümün ardından gelir ve halkı, günahla kirlenmiş bir dünyada yaşadıkları için günahkâr oldukları konusunda uyarır. Günah kirletir ve kutsal Tanrı'yla paydaşlığı engeller. Manzara umutsuz görünür; ancak Levililer 16, umuda giden yolu işaret eder. Tanrı, en günahlı ve en kirli olanların bile O'na yaklaşabileceği bir yol tayin etmiştir; fakat bu sadece Tanrı tarafından atanmış bir aracının, yani kâhinin aracılığıyla mümkündür. Pek çok ayrıntı arasında özellikle iki unsur öne çıkar.

İlk olarak, günahla yüzleşmek aşağılanmayı gerektiren bir işti. Bu durum, özellikle başkâhinin bu ciddi günde giydiği kıyafetlerde en açık biçimde görülür. Başka her gün, başkâhin ihtişamı ve yüceliği simgeleyen özel giysilerle süslenirdi. Bu görkemli kıyafetlerle başkâhin, kraliyet asaletiyle görünürdü. Ancak Kefaret Günü'nde Tanrı, Harun'a bu kraliyet giysilerini çıkarmasını ve kefareti gerçekleştirmek için gerekli olan sadeliği simgeleyen keten giysiler giymesini emretti (Lev. 16:4). Günahkâr insanları temsil eden ve itaatkâr bir kul olan başkâhin, Tanrı'nın huzurunda günahla ilgilenirken onura dair tüm dışsal göstergelerden soyunduruldu. Bu, ebedi Tanrı Oğlu'nun beden almasının ne kadar açık bir peygamberlik resmi olduğunu ortaya koyar! Harun'un sembolik olarak sergilediğini Mesih, doğrudan gerçekleştirdi; görünür ve yüce ihtişamını bir kenara bırakarak insanlığımızın zayıf giysisini üzerine giydi ve böylece Tanrı'nın huzurunda bizim mükemmel temsilcimiz olmaya layık oldu.

İkinci olarak, günahla yüzleşmek saflık gerektiren bir iştir. Bu, Harun'un halkın günahlarıyla sembolik olarak ilgilenebilmeden önce kendi günahlarını temizlemesi gerektiği ayetlerle açıkça görülür (Lev. 16:6, 11, 17, 24). Harun'un önce kendi için kurban vermesi, günahsız bir kâhine duyulan ihtiyacı ve Harun'un o kâhin olamadığını ifade eder. Bu mesajın içine yerleştirilmiş bir "modası geçicilik" ilkesi vardır ki halk, nesne dersi ile gerçeği karıştırmasın. Her

yüksek kâhin kendi için kurban sunduğunda, mükemmel kâhine duyulan istek ve beklenti artardı. Eğer Harun olamıyorsa kim olabilirdi? Yalnızca bizim Mesih'imiz, kendi hakkıyla kutsal Tanrı'ya yaklaşabilir ve bizim için merhamet elde edebilirdi. Uygun niteliklere sahip olmayan tipik Harun nasıl yalnız başına bu işi yaptıysa (17. ayet), mükemmel antitip Mesih de gereken kefaret işini yerine getiren tek kişi olmuştur.

İkinci büyük hakikat şudur: *Günahkârlar Tanrı'ya ancak vekil bir kurban aracılığıyla yaklaşabilir.* Kefaret Günü'nde birçok kurban sunulmuş olsa da, günün esas mesajını oluşturan olay iki parçadan oluşan tek bir ritüeldi: günah sunusu olarak sunulan teke ve günah keçisi. Bu iki teke birlikte, Mesih tarafından yerine getirilen tam kefaretin hem Tanrısal gazabı yatıştırma hem de günahın izalesi yönünü güzel bir şekilde resmeder. İlk teke, Tanrısal gazabı yatıştırmak için ölümün ve kan dökülmesinin gerekliliğini ilan eder. Günlük sunular da bu aynı mesajı verir ancak bu kurbanı özel kılan, başkâhinin kanla ne yaptığıydı. Öldürülen tekenin kanını alan başkâhin, çadırın en kısıtlı alanı olan "En Kutsal Yer"e, yani perdenin arkasına geçti. İçeride, kanı doğrudan Antlaşma Sandığı'nın üzerini örten bağışlanma kapağına serpti. Kanın bu konumu, yasanın talebinin susturulmasını ve Tanrı'nın adil gazabının yatıştırılmasını simgeliyordu ve Mesih'in kendi kanıyla cennete girerek bu işi gerçekte yerine getirmesini tasvir ediyordu (İbr. 9:8–28). Ancak, Harun'un perde arkasına giriş şekli ile Mesih'in girişi arasında belirgin bir fark vardı: Harun'un götürdüğü teke kanı, sadece onun sembolik huzura kişisel girişini sağladı; halk onu takip edemezdi. Oysa Mesih'in kendi kanı, bütün halkı arkasından getirecek bir giriş sağladı; O bizim öncümüz olarak girdi (İbr. 6:19–20).

İkinci teke, günahın izalesini, yani Tanrısal gazabı yatıştırmanın sonucunu simgeler. Günah keçisi, günah ve suçluluğun halktan çıkarılışının açık bir resmidir; insan için kefaretin kurtarıcı faydasını gösterir. Hangi teke kurbanlık olacaktı, hangisi günah keçisi olacaktı kura ile belirlenirdi (Lev. 16:7–8). Öldürülen tekenin kanı bağışlanma kapağına sunulduktan sonra dikkati günah keçisine yöneltilirdi. Başkâhin elini keçinin üzerine koyar, ulusun günahlarını itiraf eder ve böylece suçluluğun aktarımını simgelerdir (21. ayet). Ardından keçi—sembolik olarak halkın günahını taşıyarak—çöle (kesilmiş, ıssız bir arazi) götürülür, bir daha görülmemek üzere. Geri dönüşü olmayan bir yere gönderilir. "Teke" teriminin (İbranice *Azazel* için teke) tam anlamı konusunda yorumcular farklı görüşler öne sürmüşlerdir; bazıları bunu ayartıcıya gönderme olarak yorumlayarak günahların asıllarına geri gönderildiğini, diğerleri "tam yıkım" ya da "kayalık uçurum" gibi anlamları önerir. Etimoloji ne olursa olsun, keçinin verdiği mesaj açıktır: Günah ve suçluluk, kurban yapılan halktan çıkarılıp

götürülmüştür. Günah keçisinin nereye götürüldüğü belirsiz olabilir, ama tek kesin olan şey şudur: kamp içinde bir daha asla görünmemiştir. Kan dökülüp bağışlanma kapağına serpilmiş olduktan sonra günah keçisi mutlaka gitmeliydi. İşte müjdenin mesajı budur: gazabı yatıştırma, günahın izalesini garanti eder.

Üçüncü büyük hakikat, *günahkârların kurtuluşa güvenebilecekleri gerçeğidir; bu güvenin dayanağı Mesih'in dirilişidir.* Pavlus'un müjdeyi klasik tanımı bunu iki hayati ve ayrılmaz olguyla bağlar: Mesih, Kutsal Yazılar'a uygun olarak öldü ve yine Kutsal Yazılar'a uygun olarak dirildi (1 Kor. 15:3-4). Kefaret Günü hem ölüm hem diriliş için bir görsel peygamberlik sunar. Basit keten giysiler giymek, perdenin arkasına girerek kanın sunulması, Mesih'in acılaştırma ve ölümü küçülmeyle birlikte sunulan yönünü resmederken; perdeden çıkılması ve keten giysilerin çıkarılıp kraliyet kıyafetlerinin giyilmesi Mesih'in dirilişini, aldığı övgünün başlangıcını tasvir eder (Lev. 16:23-24). Harun'un dışarı çıkması, kurbanın kabul edildiğini gösterdi. Mesih'in diriltilmesi ise kefaret kurbanının başarısını dünyaya tanıttı. Eğer diriliş olmasaydı, kefaret olmazdı. Vaaz olarak sunulan bu sembolik öğretide, bir başkâhinin perde arkasında ölmesi mümkün değildir. Başkâhinin perde arkasında ölmesi, peygamberliği baltalar, Tanrı'yı keyfi yapmakla suçlar ve O'nunla uzlaşmanın hiçbir umudunu bırakmazdı. Unutmayalım ki Kefaret Günü, dünyevi kâhinin kişisel erdem ya da liyakati ile ilgili değil; ideal Kâhin'in (Mesih'in) erdemi ve işiyle ilgili bir peygamberlikti.

Kutsallık

Levililer yalnızca Tanrı'ya doğru yaklaşma yolunu öğretmekle kalmaz, kutsal olmayan bir dünyada Tanrı'yla kutsal bir yaşam sürme ilkelerini de öğretir. Kutsallığın el kitabı olarak Levililer'in, kutsallığın nasıl göründüğünü farklı açılarla — bazı durumlarda geniş kapsamlı, bazen de tam doğrulukla — gösterdiği şaşırtıcı değildir (örneğin 20. bölümde yedinci buyrukla ilgili özel uygulamalar). Özellikle dikkat çekici olan, temizlikle kirlilik yasalarıdır; bunlar, her imanlının dünyada yaşarken karşılaştığı çatışmanın çarpıcı bir örneğini sunar. Kuşkusuz, bu yasaların pek çoğu tuhaf gelebilir ve "yaban keçisi" ya da "dağ keçisi" gibi hayvanların ne olduğu üzerine kafa yormak kolayca dikkat dağıtabilir. Ancak temiz ya da kirli olmanın ne anlama geldiğini ayırt etmenin getirdiği zorluklara rağmen, Tanrı'nın halkına öğretmek istediği kesin ders açıktır: Tanrı ile paydaşlık saflık gerektirir. Dikkate değer biçimde, temiz-kirlilik töresel yasalarının nihai nedeni kurtuluştur (Lev. 11:45). Tüm düzenlemelerin diğer amaçları olabilir ancak en belirgin nokta, kirliliğin ibadet ritüellerine katılımı engellemesidir. Bu yüzden İsrail halkı, neyin onları kirleteceğini sürekli gözetmeli ve ona dikkat etmelidir.

Bu yasaklamalar—temas, yiyecek kuralları ve yaşamın kaçınılmaz süreçleriyle (Levililer 11–15) ilgili olanlar—kurtarılmış bir halkın günahlı bir dünyada yaşarken deneyimlediği gerilimi gözler önüne serer. Tanrı, kurtardığı halkın kutsal olmasını ister. Temizlik ve kirlilikle ilgili bu törensel yasalar, dünyadaki pek çok şeyin inananı kirletme potansiyeli taşıdığını ve bu yüzden Tanrı'yla paydaşlığı yaşamanın tehlikeye girebileceğini gösteren görünür araçlardı. Bazı sınırlamalar hayvan dünyasını kapsar—dışsal varlıkların kirletebileceğini açıklar. Bazıları ise bireye yöneliktir—doğumdan başlayarak beden sıvılarına, hastalığa ve nihayet ölüme kadar—içsel meselelerin de kişisel kutsallık için tehdit olduğunu gösterir. Önemli olan nokta, Tanrı'yla paydaşlığın gerek dıştan gelen olgularda gerek içsel durumlarda dikkat gerektirdiğidir. Gerçek olan şudur ki, Yeni Antlaşma çağına gelindiğinde hiçbir şey tek başına "kirlidir" sayılmaz (Elç. 10:13–15), ancak bu prensip geçerliliğini korur ki kirlilikle sembolize edilen günah; tanınmalı, tövbe edilmeli ve kaçınılmalıdır. İlginç bir şekilde, kirli şeylerin listesi her zaman tüm olasılıkları kapsamazdı. Bazen Tanrı halkının kendisinin düşünebilmesini, kirlilik kaynağını belirleyebilmesini beklermiştir. Örneğin su canlılarının temiz sayılabilmesi için yüzgeç ve pul taşıması gerektiği belirtilmiştir; bir yayın balığı (pul olmayan) özel olarak adlandırılmasa da pulu olmaması sebebiyle kirli sayılacaktır. Bu, Hristiyan yaşamında da benzer bir uyanıklığa işaret eder: İnanan, kendisini kirletecek olan her neyse uzak durmak için dikkatli olmalıdır. Kutsal Kitap her olası günahı özellikle listelemez fakat Tanrı'nın Sözü'nün ilkeleri, günahın neye benzediğini anlayabilmemiz için yeterince açıktır. Ne mutlu ki, Eski Antlaşma döneminde her zaman temizlik yeniden kazanmak için uygun bir kurban vardı. Bugün de hâlâ vardır — İsa'nın kanı tüm günahları arındırmaya devam eder (1Yu. 1:7). Bu, Levililer'in müjde mesajına yaptığı kilit katkıdır: detayların bazıları anlaşılması güç olsa da mesaj nettir.

Kutsal günlerin kutlanması, müjde açısından bir başka ders daha sunar. Lütfa karşı duyulan şükran, müjde hayatının önemli bir bileşenidir ve kutsal günler, Tanrı'nın halkı için gerçekleştirdiği eylemleri anarak bu şükranı canlı tutmanın bir aracıdır. Levililer 23, bu liturjik takvimi en kapsamlı şekilde tanımlayan pasajdır. Bu kutlamalar "kutsal toplantılar" (2, 4, 37. ayetler) olarak adlandırılır; halkın ibadet için bir araya geldiği belirlenmiş zamanlardır. Bayramlardan üçü, ev reislerinin merkezi kutsal mekâna, nihayetinde Yeruşalim'e (Çık. 23:14–19'a göre Fısıh, Pentikost ve Çardaklar) hac yolculuğu yapmasını gerektiren hac bayramları olarak belirlenmiştir. Her bir bayram hem sembolik hem de tipolojik mesajlar taşır. Önemli şekilde, Levililer 23, haftalık Şabat'a yapılan bir atıfla başlar; her yedi günde bir ayrılması gereken bu gün, dinsel bir düşünce günü olarak belirlenmişti. Normal yaşam aktivitelerinin durdurulduğu

bu haftalık kutsal gün uygulaması, yıllık kutsal günlerin ruh hâlini belirleyecek ibadet zihniyeti için bir model oluşturuyordu. Bu özel günler, ruhsal meselelere tam dikkat verilmesi gereken sürelerdi.

1. Fısıh ve Mayasız Ekmek Bayramı (Levililer 23:4–8), Tanrı'nın halkını Mısır esaretinden kurtarışını anmak için düzenlenmişti. Bu bayram hem kurban edilen kuzuyu hem de Mısır'dan alelacele çıkışı—bu acele fırınlama işlemleri için yeterli zaman bırakmamıştı—hatırlamak içindi. Bu bayram, ideal Fısıh Kuzusu olan Mesih'in bir resim peygamberliğiydi; O'nun ölümü, günahın esaretinden kurtuluştu.
2. İlk Ürünler Bayramı (Levililer 23:9–14), hasadın başlangıcından alınan bir demetin Rab'be sunulmasıyla kutlanırdı. Bu sunu, Tanrı'ya mahsulün toplanması için bir şükran ifadesi ve gelecek tam hasadın beklentisinin bir göstergesiydi. Yeni Antlaşma, bu bayramı müjdeyle doğrudan ilişkilendirir: Mesih'in dirilişi, tüm imanlıların dirilişinin garantisidir (1Ko. 15:23). Özellikle dikkat çekici olan, ilk ürünlerin sunumunun haftanın ilk günü gerçekleşmesidir (Lev. 23:11); bu da Mesih'in dirilişine bir başka referans noktası sağlar.
3. Haftalar Bayramı veya Pentikost (Levililer 23:15–22), hasat döneminin sonunu işaret ederdi ve Tanrı'nın hayatı sürdürecek gerekli nimetleri sağladığı için bir şükran vesilesiydi. Hasadın başındaki sunu gibi, sonundaki sunu da haftanın ilk gününe denk gelmeliydi (ayrıca bkz. 15–16. ayetler). Peygamberlik açısından bu bayram, Elçilerin İşleri 2. bölümde anlatılan ve Mesih'in "ilk ürün" olarak dirilmesinden sonra gerçekleşen ilk Pentikost gününü önceden işaret eder. O gün, Kutsal Ruh, kiliseye büyümesi ve yaşamı için gereken her şeyi vermek üzere dolup taşan bir şekilde geldi. Hem İlk Ürünler Bayramı'nın hem de Haftalar Bayramı'nın haftanın ilk gününde kutlanması ve bu günlerin diriliş ile Kutsal Ruh'un gelişine işaret etmesi, Yeni Antlaşma'da Şabat gününün değişimini önceden haber veren bir unsur olarak kabul edilebilir.
4. Anma Günü (Levililer 23:23–25) hakkında çok fazla ayrıntı verilmemiştir; sadece bu günün, halkın kutsal toplantı için bir araya gelmesini ve günlük işlerden dinlenmesini sağladığı belirtilir. Benzer şekilde, *Yeni Antlaşma* boru sesini Mesih'in dönüşüyle gerçekleşecek olan kilisenin son toplanışıyla ilişkilendirir (1Se. 4:16).
5. Kefaret Günü (Lev. 23:26–32). Yukarıdaki tartışmaya bakınız.
6. Çardak Bayramı (Lev. 23:33–44). Bu çardaklar ya da kulübeler bayramı, halkın çadırlarda yaşadığı çölde dolaşma dönemini anmak içindir ve her gün gelen taze kudret helvası, onların Tanrı'ya mutlak bağımlılığını

hatırlatır. Bu bayramın, kurtuluş tecrübesinin tamamının bir özeti olduğu söylenebilir. Başından sonuna kadar, mümin Tanrı'ya bağımlı olmak zorundadır. Esaretten kurtaran Rab, her mümini vaat edilen diyara ulaştıracaktır.

Kutsal günlere dair son bir düşünce kayda değerdir. İsrail'in litürjik takvimi yedili sayı ile ilişkilendirilmeden düşünülemez. Yaratılış kitabında, yaratılış süreci yedinci günle zirveye ulaşmış ve bu, yedili sayının tamamlanmışlığı ya da kusursuzluğu simgelediğini ortaya koymuştur. Her kutsal gün, işten el çekmeyi gerektirmiştir ki bu da sembolik olarak Tanrı'nın taklit edilmesini işaret eder. Her yedinci gün, Tanrı'nın yaratılış sonrası dinlenmesine (Çık. 20:11) benzer şekilde, dinlenmenin gerektiği kutsal bir Şabat günüydü. Her yedinci yıl tarımsal dinlenme yılıydı. Yedi yedinci yılın ardından özel bir Şerit Yılı (Yovel) kutlanırdı. Fısıh Bayramı ayın on dördüncü gününde, yani ikinci yedili dizilimin sonunda kutlanırdı. Mayasız Ekmek Bayramı, izleyen yedi gün boyunca kutlanırdı. Pentekost, yedi haftalık (yedi yedi günlük) süreden sonra gelirdi. Yedinci ayda üç kutsal toplantı vardı: Boru Bayramı, Kefaret Günü ve Çardaklar Bayramı. Özel günlerin zamanlaması bile halkın yüreğini Rab'be ve O'nun halkı için yaptıklarına yönlendirmek için bir araçtı.

Her ne kadar kilise artık törensel bayramları yerine getirmese de bu kutlamalarla resmedilen ruhsal dersler hâlâ geçerlidir. Örneğin Pavlus bu anlamda Mesih'i Fısıh kurbanı olarak anmış ve ardından Korintlileri bayramı kutlamaya teşvik etmiştir (1. Kor. 5:8). Bunu mecazî anlamda, içtenlik ve hakikatte kutsal olarak yapmaları gerektiğini belirtmiştir. Levililer kitabındaki tüm törensel uygulamaların fiilen tekrar edilmesi ise, Yeni Antlaşma'nın (özellikle de İbraniler kitabının) açık öğretilerine karşı gelmek anlamına gelir; çünkü bu metinler, Levilik uygulama ve sembollerin ötesinde ve üstünde, Mesih'in gerçekliğini üstün bir şekilde ortaya koyar. Tüm bu karmaşık ritüeller aracılığıyla resmedilen hakikatleri görememek ise, ebedî Müjde'nin sadeliğini ve güzelliğini kaçırmak olur. O dönemde Müjde semboller ve türler aracılığıyla duyuruluyordu; şimdi ise açık kelimelerle bildiriliyor. Fakat o zamanki mesaj ile bugünkü mesaj aynıdır. Levililer'in kurtuluş mesajına katkısı derindir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Törensel temizlik ve kirlilik yasaları karmaşık, bazen kafa karıştırıcı ve görünüşte keyfî olsa da halkı kutsallığın zorunluluğuna ikna eden somut dersler olarak işlev gördü; ayrılık, kutsallığın temel bileşenlerinden biridir ve kutsal olmayan eylemlerden ve nesnelerden ayrılmayı öğrenmek, sonsuz derecede kutsal Olan ile paydaşlık kurmanın şartıdır. Levililer 11:45–47'de, "Çünkü ben, sizi Mısır

diyarından çıkaran Yahve'yim ki sizin için Tanrı olayım. Bu yüzden, ben kutsal olduğum gibi siz de kutsal olmalısınız. Bu öğüt, kara hayvanı, kuşu, su içinde kayan her canlıyı ve karada sürünen her canlıyı kapsar; kirli olanla temiz olanı, özellikle yenebilen hayvanla yenmeyen hayvanı ayırmanız içindir," diye belirtilmiştir (yazarın çevirisi). Kurtuluş, beraberinde ayrılığın gerekliliğini getirir; bu yüzden Tanrı, halka aynı tarlaya farklı tohumlar ekmemeyi ya da karışık kumaş giysiler giymeyi yasaklamıştır (Lev. 19:19). Bunlar sadece fiziksel temsillerle ruhsal gerçekleri öğretme aracıdır; kuralın mantığını anlamak zor değildir.

Gerçekten de, bazı kısıtlamaların ardındaki gerekçe açıktı. Ölümle herhangi bir temasın kişiyi murdar kılması mantıklıdır, çünkü ölüm, günahın nihai sonucudur. Bir kadının doğum yapmasıyla murdar sayılması da mantıklıdır, çünkü günah, insanlığı daha doğumda etkisi altına alan bir lanettir. Cinsel sapkınlıklara karşı yasalar da mantıklıdır, çünkü bunlar yedinci emrin ihlallerini ifade eder. Ancak diğer bazı kısıtlamaların ardındaki gerekçe o kadar net değildir. Bu belirsizlik özellikle hayvanlarla ilgili yiyecek yasaları bağlamında kendini gösterir.

Hayvanlar âlemi, her birinde temiz ve murdar canlıların yer aldığı üç kategoriye ayrılmıştı: kara, su ve hava. Temiz kara hayvanları, tırnakları yarık olan ve geviş getirenlerdi (Lev. 11:3). Temiz su canlıları ise pulları ve yüzgeçleri olanlardı (9. ayet). Havadaki canlıların temiz sayılması için hangi özellikleri taşıması gerektiği belirtilmemiş olsa da, kuşları ve böcekleri içeren oldukça ayrıntılı bir liste verilmiştir (13–23. ayetler). Diyetteki bu ayrım, kutsallıkla ilgili bir alıştırmaya dönüşmüştü. Temiz ve murdar olanı ayırt etmek için nelere bakılması gerektiği açık olsa da Tanrı'nın bu kriterleri neden belirlediği açıklanmaz. Bu "neden" sorusu çeşitli teorilerin ortaya atılmasına yol açmıştır: hijyenik, doğal tiksinti, kültik, alegorik ve anomalistik.[5] Bazıları, sınıflandırmaların ardında hijyenik kaygıların yattığını ileri sürmüştür. Domuz etinin iyi pişirilmemesi hastalıklara yol açabilir. Etobur veya leşle beslenen hayvanları yemek sağlık açısından birçok risk taşıyabilir. Tanrı, halkının sağlığıyla elbette ilgilenmektedir ancak Kutsal Yazılar, bu diyet kısıtlamalarını fiziksel iyilikten çok kurtuluşla ilişkilendirir. Başkaları, yılan ya da akbaba gibi bazı yaratıklara duyulan doğal tiksintinin sınıflandırmanın temelinde yattığını savunur. Ancak temiz sayılan bazı canlılar da — belirli böcekler gibi — pek çekici değildir. Kültik görüşe göre, murdar yaratıkların birçoğu İsrail'in komşularının dinsel uygulamalarıyla ilişkilidir. Alegorik yorum, yaratıklar ile ruhsal gerçeklikler arasında sembolik benzerlikler kurar; murdar olanlar günahı, temiz olanlar ise doğruluğun bir özelliğini temsil eder. Anomalistik görüş ise daha yeni bir açıklama olup, en azından kara ve su

5 Çeşitli teorilere dair faydalı bir inceleme ve özet için bkz. Gordon J. Wenham, "The Theology of Unclean Food," *Evangelical Quarterly* 53, no. 1 (Ocak/Mart 1981): 6–13.

canlıları açısından, belirtilen hareket tarzına uygunluk kriterinin belirleyici olduğunu savunur.[6] Belirtilen standarda uygun hareket eden yaratıklar temiz, farklı şekilde hareket edenler ise murdardır. Örneğin, pulları ve yüzgeçleriyle yüzen su canlıları temiz kabul edilirken, pulları ya da yüzgeçleri olmayan sürünenler murdardır (Lev. 19:9–12). Bu görüşün kutsallık konusuna yönelik çıkarımları geçerlidir. Eğer İsrail halkı, kurtarılmış bir halkın nasıl görünmesi gerektiğine uygun bir yaşam sürüyorsa, kutsal sayılacaktı. Hayvanlar âlemine bakarak bunun kendilerine yönelik anlamını ve uygulamasını göreceklerdi. Bu görüşlerin her biri şu iki ortak özelliği taşır: (1) kuralların istisnaları olduğu için tutarsızdırlar ve (2) açıkça Kutsal Yazılar tarafından desteklenmeyen spekülatif yaklaşımlardır.

Kadim İsrail'in ne kadarını anladığı ya da neyi anlaması gerektiği konusunda kesin bir şey söylemek imkânsızdır. Ancak açık olan şudur ki, kutsal olanla olmayan arasındaki farkı öğrenmeleri ve buna göre yaşamaları istenmiştir. Yeni Antlaşma, Tanrı'nın bu ayrımlarla ulaşmak istediği nihai amacı bildirerek meseleyi netleştirir. Petrus'un çarşaf görümü bu gizemi açığa çıkarır (Elç. 10). İbrahim zamanından itibaren yalnızca antlaşma halkına ait olan müjde, artık uluslardan gelenleri de kapsayacaktı. Yahudilerin uluslardan olanlara duyduğu tiksinti uzun süredir devam ediyordu ve Petrus'un, bu ayrım duvarının kaldırılması gerektiğine dair ilahi bir onaya ihtiyacı vardı. Tanrı, ona murdar olanı yemesini buyurarak bunun kendi tasarısı olduğunu ona bildirdi. Petrus'un tereddüdü, Tanrı'nın daha önce murdar olanı artık temiz kıldığını beyan etmesiyle karşılık buldu.[7] Petrus'un müjdeyi Kornelius'a götürmesi, onun bu mesajı kavradığının kanıtıydı. Yeni Antlaşma, müjdenin insanlığı bölen duvarları yıkma gücünü ortaya koyar. Günümüz imanlıları da kutsal olma konusunda aynı yükümlülüğe sahiptir, ancak artık ayırt etme ihtiyacını simgeleyen törensel diyet kurallarına bağlı değildirler. Kilise artık Tanrı'yla paydaşlığın yolunu işaret eden eksiksiz yazılı Söz'e sahiptir.

Kategorilerin temelini keyfi olarak görmekte cazip bir yan vardır. Tanrı'nın temiz ve murdarı belirlerken neden böyle egemen bir şekilde davrandığını asla bilemeyebiliriz ve bu da sorun değildir. Tanrı'nın sözü yeterliydi, çünkü bu O'nun sözüydü. Bugün kilisede, hangi ulustan olursa olsun her imanlı, Tanrı'nın o töreni egemen iradesiyle bir kenara bırakmış olmasından ötürü sevinç duyabilir.

---

6 Bu, Mary Douglas'ın görüşüdür. O, hayvanlar âlemini insanla ilişkilendirir. Şöyle der: "Kutsallık, bireyin ait olduğu sınıfa uygun davranmasını gerektirir." *Purity and Danger* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 53.

7 Bu tek başına, hijyenik görüşün geçerliliğini ortadan kaldırır. Elbette bu, Tanrı'nın artık halkının sağlığıyla ilgilenmediği anlamına gelmezdi. Açık olan şudur ki mesele fiziksel değil, ruhsaldı. Burada yiyecekten çok daha fazlası söz konusuydu.

Çölde Sayım

Temel Bilgiler

Adı: İbranice adı "Ve O Söyledi" ya da "Çölde" şeklindedir; her ikisi de kitabın ilk satırında geçer. Türkçe başlık olan *Çölde Sayım*, Septuaginta'daki *arithmoi* ve Vulgata'daki *Liber Numberi* ifadelerinden gelmektedir.

Yazarı: Musa'dır (Çöl. 33:1–2). 21:14–15'te geçen "RAB'bin Savaşları Kitabı"na yapılan atıf, Musa'nın yazarlığını geçersiz kılmaz; yalnızca esinlenmemiş bir kaynağa aşinalığı gösterir. Metin, dış kaynakları açıkça belirttiğinde muhafazakâr yaklaşımlar bunları bütünüyle reddetmez. Bu durum, kaynak eleştirisine verilen bir taviz değildir. Tanrı'nın Musa'ya konuştuğuna dair atıflar (1:1; 2:1; 4:1), yazılanların vahiy olduğunu vurgular. Esinlenmiş olan Musa'nın kendisinden üçüncü şahıs olarak bahsetmesi ve hatta kendisini alçak gönüllü olarak tanımlaması (12:3), dönemin yazım tarzlarına uygundur. Vahiy ve esin olgusu, Ruben, Gad ve Manaşşe oymağının yarısının Şeria'nın doğusunda gerçekleştirdiği inşaat projelerine dair detaylar gibi Musa sonrası olduğu iddia edilen ifadeleri dahi açıklar (32:34–42).[1]

1 Bununla birlikte, eski kuşak evanjelik muhafazakârların en katıları bile metin içinde zaman zaman Musa'dan gelmeyen ifadelere karşı çıkmazlar. Edward J. Young bu noktada iyi bir örnektir; onun, Robert Dick Wilson'dan alıntı yaparak kendini desteklemesi önemlidir; zira ikisinin de muhafazakâr ortodoksluğu kimse tarafından sorgulanmaz: "Musa'nın yazdığını ya da Tevrat'ın yazarı olduğunu söylediğimizde, bununla onun her bir kelimeyi mutlaka kendi eliyle yazdığını kastetmeyiz. Bu konuda ısrarcı olmak mantıksız olurdu. Hammurabi ünlü kanunlarının yazarıydı ancak onları kendi elleriyle stelin üzerine kazımadığı açıktır. Rabbimiz Dağdaki Vaaz'ın yazarıydı fakat onu kendisi yazıya geçirmedi. Milton *Paradise Lost*'un yazarıydı ama onu baştan sona kendi eliyle kaleme almadı. Kutsal Yazıların tanıklığı bizi, Musa'nın Tevrat'ın esaslı ve gerçek yazarı olduğuna inanmaya yöneltir. Onu kaleme alırken gerçekten de önceden var olan bazı yazılı belgelerden yararlanmış olabilir. Ayrıca, İlahi esin altında, daha

Yazım Tarihi: MÖ 1445–1406/1405. Çölde Sayım 1:1'e göre kitapta anlatılan olaylar, Mısır'dan Çıkışın ikinci yılının ikinci ayında başlar ve kırk yıllık çölde dolaşma sürecinin sonunda son bulur (bkz. Mısır'dan Çıkıştan kırk yıl sonra Harun'un ölümüne yapılan atıf, 33:38). Olaylar, halkın Şeria Nehri'ni geçip Kenan topraklarına girmesinden hemen önce, Eriha'nın doğusunda konumlandığı noktada sona erer (35:1; 36:13).

Tema: Tanrı'nın halkı için uyguladığı terbiye, rehberlik ve sağlayışı.

Amaç: Mısır'dan kurtarılan ancak iman etmeyip Kenan'a girmeyi reddeden kuşaktan, vaat edilen toprakları miras alacak yeni kuşağa geçişi izleyerek, Rab'bi izlerken imanın gerekliliğini ortaya koymaktır.

Ana hat

I. İsrail Sina'da (1:1–10:10)
   A. İsrail'in Sayımı ve Düzenlenmesi (1:1–4:49)
      1. Savaşçıların Sayımı (1:1–54)
      2. Oymakların Düzeni (2:1–34)
      3. Levililerin Sayımı ve Görevleri (3:1–4:49)
   B. Çeşitli Yasalar ve Olaylar (5:1–9:14)
      1. Murdarlık, Tazminat ve Zina Sınavı (5:1–31)
      2. Nezirler ve Kâhinin Bereket Duası (6:1–27)
      3. Konut Çadırı İçin Sunular (7:1–89)
      4. Levililerin Adanması (8:1–26)
      5. Fısıh Bayramı'nın Kutlanması (9:1–14)
   C. Ordugahın Hareketine Dair Talimatlar (9:15–10:10)
      1. Bulut (9:15–23)
      2. Borular (10:1–10)

II. Sina'dan Kadeş-Barnea'ya Yolculuk (10:11–14:45)
   A. Sina'dan Ayrılış Prosedürleri (10:11–36)
   B. Bıldırcın Sağlanması ve Yetmiş İhtiyar (11:1–35)
   C. Miryam ile Harun'un Musa'ya Karşı Şikâyeti (12:1–16)
   D. Casusların Görevlendirilmesi ve Raporu (13:1–33)
   E. Halkın Kenan'a Girmeyi Reddetmesi (14:1–45)

---

sonraki dönemlerde küçük eklemeler ve hatta revizyonlar yapılmış olabilir. Ancak özü itibarıyla ve esasen bu, Musa'nın eseridir. Muhafazakârların savunduğu görüş Wilson tarafından şu şekilde iyi ifade edilmiştir: 'Tevrat, bugünkü şekliyle, tarihsel olup Musa dönemine aittir; Musa onun gerçek yazarıdır ancak daha sonra bazı derleyiciler tarafından gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş olabilir; bu eklemeler de metnin geri kalanı kadar esinlenmiş ve gerçektir.'" Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 51; aktaran Robert Dick Wilson, *A Scientific Investigation of the Old Testament* (New York: Harper, 1929), 11.

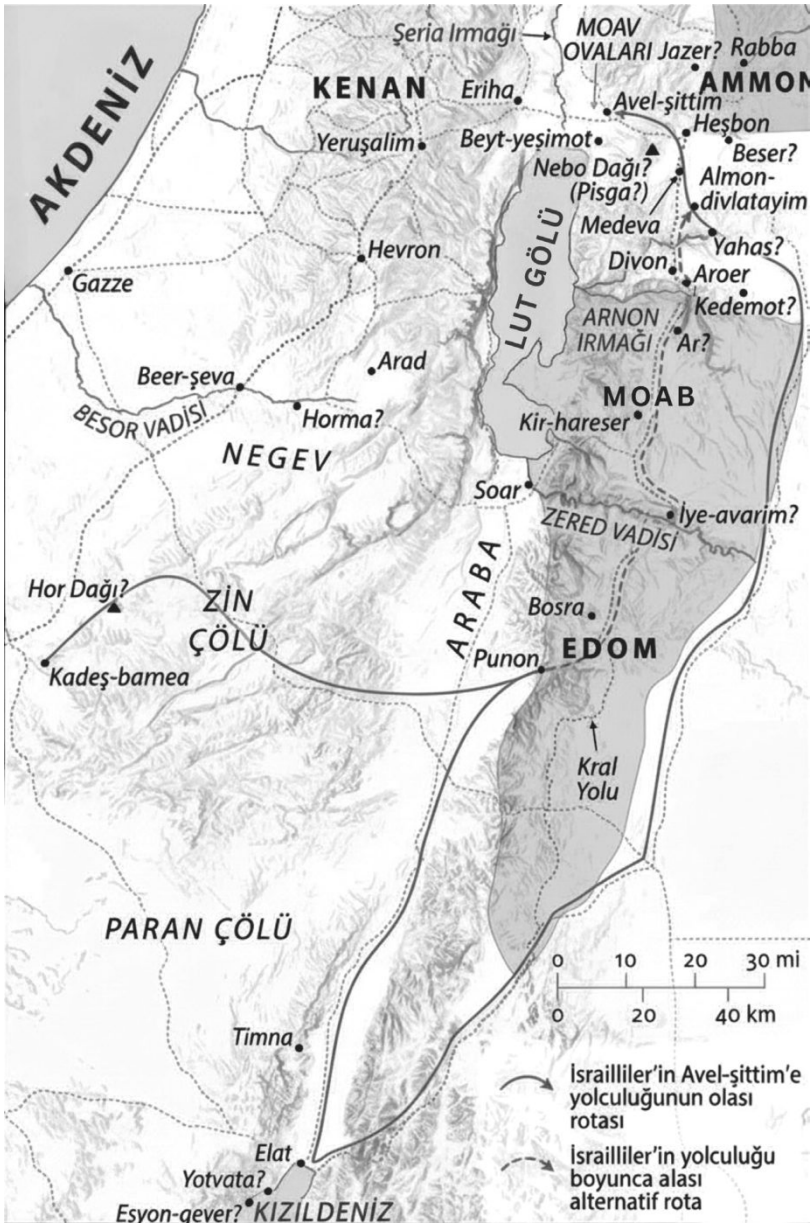
III. Çölde Dolaşma Dönemi (15:1–21:35)
  A. Kurbanlar, Şabat'ı Bozanlar ve Püsküller (15:1–41)
  B. Harun'un Kâhinliğine Karşı Ayaklanma ve Onaylanması (16:1–17:13)
  C. Levililere Dair Talimatlar (18:1–32)
  D. Arınma Törenleri ve Kızıl İnek (19:1–22)
  E. Meriva'daki İtaatsizlik, Miryam ile Harun'un Ölümü ve Edom'la Çatışma (20:1–29)
  F. Ateşli Yılanlar ve Düşmanlara Karşı Zaferler (21:1–35)
IV. Balam'ın Hikâyesi (22:1–24:25)
  A. Balam'ın Tanrı'nın İradesine Direnişi (22:1–41)
  B. Balam'ın İlk İki Kehaneti (23:1–30)
  C. Balam'ın Üçüncü ve Dördüncü Kehanetleri (24:1–25)
V. İsrail Moav Ovası'nda (25:1–36:13)
  A. Baal-Peor Günahı (25:1–18)
  B. İkinci Sayım (26:1–65)
  C. Selofhad'ın Kızları ve Musa'dan Sonra Yeşu'nun Seçilmesi (27:1–23)
  D. Çeşitli Düzenlemeler (28:1–30:16)
    1. Günlük Sunular (28:1–15)
    2. Bayram Sunuları (28:16–29:40)
    3. Adaklar (30:1–16)
  E. Midyanlılara Karşı Savaş (31:1–54)
  F. Şeria'nın Doğusundaki Oymakların Mirası (32:1–42)
  G. Çeşitli Listeler (33:1–35:34)
    1. Konaklama Yerlerine Dair Talimatlar (33:1–56)
    2. Kenan'ın Sınırları ve Bölüşüm Prosedürleri (34:1–29)
    3. Levililere Ayrılan Kentler ve Sığınma Kentleri (35:1–34)
  H. Mirasların Güvence Altına Alınmasına Yönelik Düzenlemeler (36:1–13)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

İsrail, kırk yıllık çöl deneyiminin büyük bir kısmında Sina Yarımadası'nda dolaşarak, dünyanın geri kalanından izole bir şekilde yaşadı. Ancak onları sonu olmayan bu uzun ölüm yürüyüşüne mahkûm eden, dünyaya dair gördükleriydi. Vaat edilen toprakları değerlendirmekle görevlendirilen casuslar, güçlü surlarla çevrili kentlerde yaşayan güçlü halklardan söz ettiler: Amalekliler, Hititler, Yevuslular, Amorlular, Kenanlılar ve dev gibi görünen Anak oğulları. Kenan dünyasına dair daha ayrıntılı bir tanım, Yeşu Kitabı'ndaki fetih anlatımlarında yer alacaktır. Çölde Sayım Kitabı bağlamında ise İsrail'in dünyayla etkileşimi, yolculuğun sonlarına

doğru gerçekleşmiştir. Eski kuşak, Rab'bin çölde ölüm cezasını atlatmak için Musa'sız ve Rab'siz bir şekilde Kadeş'ten kuzeye, Kenan'a doğru gitmeyi denemişti (Çöl. 14:40–45). Ancak Rab'bin yönlendirmesiyle yeni kuşak, vaat edilen toprakların doğusunda, Şeria Nehri'nin doğusundan geçen farklı bir güzergâh izledi. Bu bölge, zengin ve verimli otlaklarıyla, ayrıca Akabe Körfezi'nden Şam'a kadar uzanan önemli bir ticaret yolu olan ünlü Kral Yolu'yla tanınıyordu.



Kenan Yolculuğu

İsrail burada Edomlular, Moavlılar, Ammonlular, Amorlular ve Midyanlılarla karşı karşıya gelecekti. Şeria'nın Doğusu'ndaki halklarla ilk temas, bölgenin en güneyinde yer alan ulus olan Edom'la oldu. Musa, yalnızca topraklarından geçiş izni istemiş, İsrail'in yalnızca Kral Yolu'nu kullanacağını ve Edom'un hiçbir kaynağına dokunmayacağını temin etmişti (Çöl. 20). Ancak uzun süredir var olan akrabalık bağlarına rağmen, Esav'ın soyundan gelen Edomlular bu isteği reddetti ve geçiş olursa askeri müdahaleyle tehdit etti. Bunun üzerine Musa güneye çekilerek Edom'u dolanmak ve ardından tekrar kuzeye yönelmek zorunda kaldı. Edom'un direnişi, İsrail'in yol boyunca karşılaşacağı engellerin habercisiydi. İsrail her adımda muhalefetle karşılaşacaktı fakat Rab müdahale ederek onları destekleyecek ve düşmanlarını yenilgiye uğratacaktı. Eriha'nın doğusundaki Moav ovalarına doğru ilerlerken, Arad, Sihon ve Og'a karşı zafer kazandılar (21. bölüm). Sonunda, Moav Kralı Balak tarafından tutulan paralı peygamber Balam'ın lanet girişimini Rab engelleyerek korumasını sağladı (22-24. bölümler). Bu halkların her biri bağımsız krallıklardı ve İsrail'e güvenli geçiş izni verselerdi toprakları tehdit altında olmayacaktı çünkü Şeria'nın Doğusu vaat edilen topraklar arasında yer almıyordu. Ancak gösterdikleri direniş ve ardından gelen yenilgiler, topraklarının İsraillilerin eline geçmesine yol açtı. Şeria'nın Doğusu'na yolculuk dönüm noktası niteliğindeydi. İsrail artık Eriha'nın karşısındaki Şeria Nehri'nin doğu kıyısına ulaşmıştı ve fetih için zemin hazırlanmıştı.[2]

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Kanonik bağlam, tarihsel bağlamla aynıdır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Pavlus, İbrani tarihine dair değerlendirmesinde, "onlar gibi kötü şeylere özlem duymamamız için" ve "bize ders olsun diye oldu" demiştir (1Ko. 10:6, 11). Dikkat çekici olan, Pavlus'un özellikle vurguladığı olayların çoğu, Çölde Sayım kitabında kaydedilen çölde dolaşma döneminde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Çölde Sayım'ın imanlılar için taşıdığı önem, elçisel bir yetkiyle belirlenmiştir. Bu kitap, yalnızca tarihî olayları aktaran bir anlatı değil, aynı zamanda ruhsal dersler ve uygulamalarla dolu esinlenmiş bir tarihtir.

2 Şeria'nın doğusundaki olayların anlatısının ayrıntılı bir özetini görmek için bkz. Victor Hamilton, *Handbook on the Pentateuch*, 2. baskı (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 341–64; Walter C. Kaiser Jr., *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars* (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 125–28; ve Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (Grand Rapids: Baker, 1987), 84–94. Şeria'nın doğusundaki uluslara genel bir bakış için bkz. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly ve Edwin M. Yamauchi (ed.), *Peoples of the Old Testament World* (Grand Rapids: Baker, 1994); ve Donald J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon Press, 1973).

Kitap, Rab'bin halkına vaat edilen topraklara nasıl yürüyeceklerine dair ayrıntılı talimatlarını kaydederek başlar. Rab, yürüyüş düzenini belirledi, kutsal tapınma için gerekli yolları sağladı ve onlara her adımda yol gösterecek bulut şeklindeki varlığıyla eşlik etme sözü verdi. Onların tek yapması gereken, iman ve itaatle izlemekti; fakat tam da bunu yapmadılar. Yeni Antlaşma bunu şöyle özetler: Onlar duydukları sözü imanla birleştirmedikleri için bunun kendilerine bir yararı olmadı" (İbr. 4:2). Rab, halkı vaat edilen toprak olan Kenan'ın güney sınırında yer alan Kadeş-Barnea'ya kadar götürdü. Mısır'dan Çıkışın ardından eğitimle dolu krizli yolculuk, zaferle sonuçlanacak gibi görünüyordu. Ancak kutsamanın eşiğinde, ülkeyi araştıran casusların, toprağı sahiplenmenin büyük riskler taşıdığını bildirmesiyle yeni bir iman kriziyle karşılaştılar. Korku ve imansızlık nedeniyle içeri girmeyi reddettiler; bereketin üzümlerini gördüler ama ülkenin devlerinden korktular, kendilerini çekirge gibi gördüler (Çöl. 13–14). İmansızlıkları sebebiyle Tanrı, onların çölde ölmelerine hükmetti. Bu, Çölde Sayım boyunca tekrar tekrar vurgulanan temel bir müjde dersidir: Tanrı, imanı olmayanlardan hoşnut olmaz (İbr. 11:6). Eski kuşak, Rab'be güvenmeleri için diğer tüm kuşaklara bir uyarı olarak durmaktadır (Mez. 95:8–11).

Her ne kadar kırk yıllık çölde dolaşma süreci bir disiplin dönemi olsa da, boşa geçmiş yıllar değildi. Bu yıllar, arka arkaya verilen müjde vaazlarıyla doluydu. Kurtarıcı iman her zaman nesnel olarak Mesih'e yönelmiş olduğundan, *Çölde Sayım* kitabı Mesih'i pek çok şekilde ortaya koyar. Halk çölde dolaşırken bile, Rab'bin huzurunun Meleği olan Mesih onlarla birlikteydi, onların sıkıntılarına ortak oluyordu (bkz. Yşa. 63:9). Yolculuğun sonunda Musa, Tanrı'nın kırk yıl boyunca halkına öğrettiği tüm ruhsal dersleri ayrıntılı biçimde açıkladı (Yas. 8:2–5).

Gerçekten de Çölde Sayım, Mesih'le doludur. Günlük olarak konut çadırında yapılan tapınma ve sunularla müjde gözler önüne seriliyordu; çadır ve ritüelleri, günahı ortadan kaldıracak lekesiz ve kusursuz Kuzuyu görsel peygamberliklerle ilan ediyordu. Ancak bunun ötesinde başka çarpıcı imgeler de vardı. İsa, Musa'nın tunç yılanı yukarı kaldırmasını, kendisinin çarmıha gerilişine benzetmiştir (Çöl. 21:4–9; Yu. 3:14). İlki, ateşli yılanın lanetini tersine çevirmişti; diğeri ise bizzat günahın lanetini. Benzer şekilde, yaşam suyunun aktığı kaya, Mesih'in bir simgesidir çünkü o Kaya Mesih'ti (Çöl. 20:1–13; 1. Kor. 10:4). Günlük man da gökten inmiş olan ekmek olarak Mesih'i işaret ediyordu (Çöl. 11:7–9; Yu. 6:31–33). İbraniler 9:13–14, kızıl ineğin külleriyle (Çöl. 19) Mesih'in kanıyla sağlanan arınmayı karşılaştırır. Sığınma kentleri, Mesih'te bulunan güvenliği simgeler (35. bölüm). Hatta Balam'ın zorla yaptığı peygamberlikler bile, ulusları egemenliği altına alacak olan, gelecek olan Yıldız ve İsa Mesih'e işaret eder (22–24. bölümler). Paradoksal bir şekilde, sahte peygamber Balam, neredeyse Pavlus'unkine benzer

bir kesinlikle, Tanrı'nın tüm kutsamalarının gelecek Mesih'te kesin olduğunu ilan eder. Balam anlatısında parlayan en önemli gerçek, Tanrı'nın seçilmiş halkı üzerindeki kutsamasının geri alınamaz oluşudur. Bir yandan Çölde Sayım, İsrail'in çölde durakladığı bir dönemi kayda geçirir ama öte yandan, kurtuluş vahyinin ilerleyişinde büyük adımların atıldığı bir dönemi de belgelemektedir.

Belki de müjdeyle ilgili en önemli derslerden biri, Tanrı'nın peygamberi ve kâhini olarak aracılar seçmesiyle ilgilidir. Bu dönemde İsrail, doğrudan Tanrı tarafından yönetilen bir teokratik krallıktı; bu nedenle kral makamında olan bir insan aracı yoktu. Ancak Çölde Sayım, Musa'nın peygamberlik görevine ve Harun'un kâhinlik görevine dikkat çeker; Tanrı bu görevleri sorgulandıklarında onaylamıştır. İronik olarak Musa'ya yönelik meydan okuma, kız kardeşi Miryam ve ağabeyi Harun'dan gelmiştir (Çölde Sayım 12). Tanrı, Musa'nın yüz yüze konuştuğu özel peygamber olduğunu teyit etmiş ve Miryam'a cüzzam vererek Tanrı'nın seçtiği kişiye karşı gelinmemesi gerektiğini öğretmiştir. Daha sonra, Korah ve yandaşları Harun'un kâhinliğine meydan okumuş ancak cüzzamdan çok daha ağır bir cezaya çarptırılmışlardır; bazıları diri diri toprağa gömülmüş, bazıları ateşle yok edilmiş, destekçileri ise bir salgında ölmüştür (16. bölüm). Tanrı, Harun'un kâhinliğini ise çiçek açan değnekle kesin bir şekilde onaylamıştır (17. bölüm). Müjde dersi nettir: mezar çukuru, Tanrı'nın seçtiği aracının gerekliliğini; salgın, Tanrı'nın seçtiği aracının etkili oluşunu — çünkü Harun dirilerle ölülerin arasına durmuştu —; ve çiçek açan değnek, Tanrı'nın seçtiği aracının eşsizliğini gösterir. Musa ve Harun ne kadar büyük olsalar da, onlar yalnızca Tanrı ile insanlar arasındaki tek Aracı olan ideal Peygamber ve Kâhin'i işaret eden yaşayan vaazlardı. Ona karşı çıkmak ya da O'na isyan etmek, fiziksel hastalık ya da ölümden çok daha ağır sonuçlara yol açar. Çölde Sayım, hakiki dinin ne kadar dar ve ayrıcalıklı bir yolda yürüdüğünü açıkça öğretir ve bu da kurtuluş tarihine yaptığı en önemli katkılardan biridir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Sayım Verileri

Çölde Sayım, adını Musa'nın yirmi yaş üstü erkeklerin askeri hizmete uygun olup olmadığını belirlemek amacıyla yaptığı iki sayımdan alır. Çölde Sayım 1. bölüm, Mısır'dan Çıkışın ikinci yılında Sina'da yapılan ilk sayımı kaydeder; Çölde Sayım 26. bölüm ise çölde dolaşma sürecinin sonunda, Moav ovalarında yapılan ikinci sayımı bildirir. Çölde dolaşma dönemi sonrasında mevcut savaşçı potansiyeli, yolculuğun başındaki sayıdan yaklaşık %3 daha azdır. Bu fark çok büyük olmasa muhtemelen kırk yıllık yolculuk boyunca o eski kuşağın ölümünden kaynaklanan yavaş ama sürekli bir azalmaya işaret eden durağan bir nüfus modelini göstermektedir.

TABLO 9. SAYIM VERİLERİ

Oymağın Adı	İlk Sayım	İkinci Sayım	Fark
Ruben	46.500	43.730	2.770 azalma
Şimon	59.300	22.220	37.100 azalma
Gad	45.650	40.500	5.150 azalma
Yahuda	74.600	76.500	1.900 artış
İssakar	54.400	64.500	9.900 artış
Zevulun	57.400	60.500	3.100 artış
Manaşşe	32.200	52.700	20.500 artış
Efrayim	40.500	32.500	8.000 azalma
Benyamin	35.400	45.600	10.200 artış
Dan	62.700	64.400	1.700 artış
Aşer	41.500	53.400	11.900 artış
Naftali	53.400	45.400	8.000 azalma
Toplam	**603.550**	**601.730**	**1.820 net azalma**

Bu rakamlar yalnızca yirmi yaş üzeri erkekleri temsil ettiğinden, tüm erkek ve kadınların toplam nüfusu yaklaşık iki ila iki buçuk milyon kişi arasında tahmin edilmektedir. Bu oldukça büyük bir sayıdır. Bu nedenle, çeşitli sebeplerle bazı liberal eleştirmenler[3] ve hatta genellikle muhafazakâr olan bazı yorumcular,[4]

3 Colin J. Humphreys, temel eleştirel kaygıları ve açıklamaları şu çalışmasında özetler: "The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers I and XXVI," *Vetus Testamentum* 48 (Nisan 1998): 196–213. Kendi vardığı sonuç ise şudur: "Erkek, kadın ve çocukların toplam sayısı . . . Sayılar kitabının görünüşte ima ettiği 2 milyondan fazla değil, yaklaşık 20.000 idi" (196).

4 R. K. Harrison bu konuda dikkat çekici bir örnektir. Metnin kelimesi kelimesine anlaşılmasına karşı çeşitli itirazlar sunduktan sonra şöyle der: "Yazara göre nüfus sayımı listelerindeki ve Mısır'dan Çıkış gibi anlatılardaki sayılar, göreli güç, zafer, önem ve benzeri şeylerin

bu doğrudan hesaplamalara itiraz etmiştir. En yaygın itirazlardan biri, İsrail'in kırk yıl boyunca dolaştığı Sina Yarımadası'nın, böylesine büyük bir kalabalığı barındıramayacak kadar ıssız ve çorak bir çöl olmasıdır. Bu değerlendirme Sina'nın doğası açısından geçerlidir ancak Kutsal Kitap verilerini göz ardı etmektedir. İsrail çölde dolaşmakla cezalandırılmış ve bir kısmı ölüme mahkûm edilmiş olsa da yiyecek ya da su için kıtlık çekmeye mahkûm edilmemiştir. Tanrı, günlük ihtiyaçları için man sağlamış, zaman zaman bıldırcın da göndermiştir. Su bazen kayadan çıkmak zorunda kalmıştır, ama Tanrı suyu da sağlamıştır. Sina'nın milyonlarca kişiyi barındırabilmesi, doğrudan doğaüstü müdahaleye bağlıydı ve bu doğaüstü müdahale göz önüne alındığında, rakamların doğruluğunu reddetmek için geçerli bir neden yoktur. Ancak herkes doğaüstü olanı kabul etmediği için, eleştirmenler bu rakamları gerçek anlamda kabul etmeye alternatif açıklamalar önermiştir.

Belki de en yaygın alternatif yorum, "bin" olarak çevrilen (אֶלֶף / *elef*) kelimeye ilişkindir.[5] Koehler ve Baumgartner, bu kelimeyi "oymak," "klan" ya da askerî bağlamda bir oymağa ait birlik olarak tanımlar.[6] Bu nedenle Humphreys, sayım listelerinde geçen bu kelimenin "birlik" anlamında kullanıldığını savunur ve böylece sayıların ciddi şekilde azaltılabileceğini öne sürer. Örneğin, *Çölde Sayım* 1:21'in geleneksel okuması Ruben oymağında 46.500 adam olduğunu ifade ederken, Humphreys bunu 500 kişiden oluşan 46 birlik olarak okur. Tüm sayıların bu şekilde yeniden hesaplanması, 598 birlik ve toplamda 5.550 erkek sonucunu verir — bu da 598.000 kişilik bir fark anlamına gelir.[7] Böylece İsrail'in toplam nüfusunu 20.000 kişi olarak varsayar. Her ne kadar kök anlamı "klan" ya da "aile" fikrini taşıyabilse de, sayım listesindeki yapı — özellikle bu kelimenin ardından gelen "yüz" (מֵאוֹת / *me'ot*) kelimesiyle birlikte kullanımı — bu terimin

simgesi olarak kullanılmıştır; bunların ne kesinlikle kelimesi kelimesine ne de bozulmuş bir metin biçimi olarak anlaşılması gerekir. İsrail'in Yam Suph'taki kurtuluşunun görkemi ve mucizesi, her ölçüte göre ancak devasa sayılarla ifade edilebilirdi fakat bu sayılar tamamen literal olarak alındığında, o dönemde gerçekten mevcut olanın çok ötesine geçer. Benzer şekilde nüfus sayımı listelerinde de önemli ve etkili gruplar büyük sayılarla yazılırken, daha önemsiz Kabilelere çok daha az değer verilmiştir." *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 633.

5 Bazıları, gerçek sayıların doğru olduğunu ancak Sayılar kitabına bir redaktör—büyük olasılıkla P kaynağı—tarafından yanlış şekilde eklendiğini savunur. Örneğin William F. Albright, nüfus sayımı rakamlarının büyük olasılıkla Davut döneminden geldiğini iddia etmiştir. *From the Stone Age to Christianity*, 2. baskı (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1957), 253.

6 Ludwig Koehler ve Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. M. E. J. Richardson (Leiden: Brill, 2001), 1:59–60.

7 Humphreys, "Number of People in the Exodus," 200, 212.

doğrudan "bin" sayısı olarak anlaşılması gerektiğine dair güçlü bağlamsal kanıt sunar. Söz dizimi ve Tanrı'nın çölde halkı için sağladığı ilahi bakım göz önüne alındığında, büyük sayıyı reddetmek için sağlam bir gerekçe yoktur. Bu sayıların büyüklüğü, Tanrı'nın İbrahim'e verdiği, ondan büyük bir ulus türeyeceği yönündeki antlaşma vaadine sadakatinin bir göstergesidir. Mısır, Yakup'un yetmiş kişilik soyunun gelişip güçlü bir ulus haline gelmesine olanak tanıyan bir büyüme alanı olmuştur. İki milyondan fazla kişi, Tanrı'nın antlaşmasına olan sadakatinin bir tanıklığı olarak görülmelidir.[8]

Balam Anlatısı

Çölde Sayım'ın 22–24. bölümleri, Balam'ın İsrail'i lanetleme girişimini ve Tanrı'nın antlaşmalı halkı üzerindeki kutsamasını tersine çevirme çabasını kaydeder. İsrail'in Şeria'nın Doğusu yolculuğu sona ermişti; artık Eriha'nın tam karşısında, Şeria Nehri'nin doğusundaki Moav ovalarında ordugâh kurmuşlardı. Bu noktaya kadar olan yolculuk, Sihon ve Og gibi Amor kralarına karşı kazanılan askerî çatışmalar da dâhil olmak üzere, tehlikesiz geçmemişti (Çöl. 21). Bu askerî zaferler ışığında, Moav Kralı Balak, İsrail ile doğrudan çatışmak yerine, Balam'ı çağırarak İsrail'i lanetlemesi için yardım istedi. Balam, bu tür işlerle tanınan biri olmalıydı ki, Fırat Nehri civarında, yaklaşık 640 km uzakta yaşıyor olmasına rağmen Balak onun yeteneklerinden haberdardı. Balam, bazı pazarlıklar ve tereddütlerden sonra teklifi kabul etti ancak Rab ne söylerse onu söyleyeceğini belirterek kendini garantiye aldı. Eşeğinin uyarısına rağmen, Balak'la yaptığı anlaşmayı yerine getirmekte kararlıydı.[9] Balak'ın onu İsrail'i lanetlemesi için çağırmasına rağmen, Balam'ın ağzından çıkan her söz olağanüstü kutsamalar içerdi — bunların arasında Eski Antlaşma'daki en derin mesihi peygamberliklerden bazıları da yer alır.[10] Tanrı'nın kutsadığı bir halkı lanetlemek imkânsızdı. Ne yazık ki, Balam falcılığıyla başaramadığını, Moavlılara İsrail'i fuhuşla baştan çıkarma yollarını öğreterek kısmen başarmıştır. Çölde Sayım 25. bölüm, bu

8 Gleason Archer, geleneksel sayımı onaylar ve karşıt hesaplamalara karşı ikna edici argümanlar sunar. *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 129–34.

9 Her ne kadar Musa ile bir karşılaştırma anlatının esas noktasına doğrudan ilgili olmasa da, Musa'nın Rab'le yüz yüze konuşması (Say. 12:8) ile Rab'bin Balam'a bir eşek aracılığıyla seslenmesi arasındaki tezat, mizahi açıdan kayda değerdir.

10 James Smith, Balam'ın mesihsel peygamberliklerine dair faydalı bir özet ve açıklama sunar: *What the Bible Teaches about the Promised Messiah* (Nashville: Thomas Nelson, 1993), 59–64. Balam anlatısının tamamının, önemli teolojik temaları da içeren bir özetini görmek için bkz. Ronald B. Allen, "The Theology of the Balaam Oracles," *Traditions and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, ed. John S. ve Paul D. Feinberg (Chicago: Moody Publishers, 1981), 79–119.

günahın başlatıcısının Balam olduğunu doğrudan söylemese de Çölde Sayım 31:16 suçu açıkça ona yükler (ayrıca bkz. Yeş. 13:22; Yah. 11).

Balam anlatılarında verilen mesaj son derece açıktır; Tanrı, Balam'ı bazı olağanüstü gerçekleri bildirmek üzere kullanmıştır. Ancak yorumsal sorun, bir putperestin Yahve'yi nasıl tanıyıp lanet formüllerinde O'nun adını anabildiğidir. Balam'ın kim olduğu konusunda görüşler farklılık gösterir. Kimileri onu İsrail dışından bir peygamber olarak görürken, bazıları da onun gerçek Tanrı'ya iman ederek dönüşmüş bir putperest peygamber olduğunu savunur. En olası açıklama, Balam'ın çoktanrılı inançlara sahip, ücret karşılığı kehanet yapan bir kâhin olduğudur; Yahve'yi ise sadece ünü dolayısıyla tanıyordu ama Tanrı onu özel bir şekilde kullandı. Dikkat çekicidir ki, Eski Antlaşma onu bir peygamber olarak değil, bir kâhin ya da falcı olarak tanımlar (bkz. Yeşu 13:22). Mezopotamya'da *bārû* adı verilen bir kâhin sınıfı vardı; bunlar bir panteonu manipüle eden ücretli kahinlerdi, bu yüzden Balam'ın Yahve adını ve O'nun İsrail'le olan bağlantısını bilmesi şaşırtıcı değildir. Her ulusun kendi baş tanrısı vardı; Balam, Moav'ın tanrısı Kemoş (Çöl. 21:29) olduğu gibi, İsrail'in Tanrısının da Yahve olduğunu varsaymıştır. Ancak Balam çok geçmeden Yahve'nin manipüle edilemeyeceğini öğrenmiştir. Alıştığı şekilde Tanrı'yı yönlendirmek yerine, bu kez Tanrı onu yönlendirerek niyetinin tam tersine bir söz bildirtmiştir. Tanrı'nın sözü o kadar güçlüydü ki, Balam'ın yozlaşmış doğası üzerinde hiçbir etki gösterememiştir. Güç, mesajı iletende değil, sözün kendisindeydi. Tanrı'nın bir putperest aracılığıyla konuşması alışılmışın dışındadır, ancak ister bir falcı, isterse bir eşek aracılığıyla olsun, Tanrı'nın sözü serbestçe ilerleyecektir.

Yasa'nın Tekrarı

Temel Bilgiler
Adı: Kitabın İbranice adı, açılış sözcükleri olan "Bunlar Sözlerdir" ifadesidir. Yasa'nın Tekrarı ismi ise, Septuaginta'daki başlık olan δευτερονομιον'un (deuteronomion) transliterasyonudur ve "ikinci" ya da "yeniden verilen yasa" anlamına gelir.

Yazarı: Musa. Musa'nın konuştuğuna veya yazdığına dair açık ifadelere rağmen (örneğin, Yasa'nın Tekrarı 1:1, 3; 31:9, 22), eleştirel yaklaşımlar genellikle Yasa'nın Tekrarı'nın MÖ 621 yılında, Yoşiya'nın yönetimi sırasında anonim bir şekilde kaleme alındığını öne sürer. Bu teoriye göre, yedinci yüzyılda yazılmış olan metin, mesajına güven kazandırmak ve Yoşiya'nın dönemindeki dinsel "yeniden yapılandırmayı" desteklemek amacıyla anakronistik (yanlış tarihlenmiş) biçimde Musa ile ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım, Yasa'nın Tekrarı temelinde şekillenen bir "Yasa'nın Tekrarına dayalı teoloji"nin, önceki İbrani tarihine dayatıldığını ve özellikle kuzey krallığına dair taraflı bir bakış ortaya koyduğunu ileri sürer. Bu görüşün Eski Antlaşma'nın sonraki kitaplarının yorumu üzerinde önemli etkileri olduğundan, "Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar" bölümünde daha kapsamlı bir açıklama ve eleştiri sunulacaktır.

Yazım Tarihi: MÖ 1406. Bu tarih hem Musa'nın yazarlığını hem de çıkışın erken tarihini esas alır. Yasa'nın Tekrarı 1:3, kitabı Mısır'dan Çıkışın kırkıncı yılının on birinci ayına tarihler. Yasa'nın Tekrarı 31:22'ye göre, Musa 32. bölümde kaydedilen ezgisini aynı gün yazmıştır. Yasa'nın Tekrarı, Musa'nın ölümünden ve liderliğin Yeşu'ya devrinden önce İsrail'e verdiği son mesajdır.

Tema: Tanrı'nın antlaşmasına olan sadakatine karşılık olarak O'na tam adanmışlık. Bu adanmışlık, yasaya itaat ve lütufkâr antlaşmanın gereklerine uyum yoluyla ifade edilir.

Amaç: İsrail'i, vaat edilen topraklara girmeye hazırlanırken antlaşmaya sadakat konusunda sorumlu tutmak ve antlaşmanın gereklerini ihlal etmelerinin ağır sonuçları konusunda uyarmaktır.

Ana hat

I. Giriş (1:1–5)
II. Antlaşma Tarihi (1:6–4:43)
    A. Horev'den Kadeş'e (1:6–46)
    B. Kadeş'ten Fethe (2:1–3:29)
    C. Tanrı'nın Yasasına Kulak Verme Çağrısı (4:1–40)
    D. Şeria'nın Doğusundaki Sığınma Kentleri (4:41–43)
III. Tanrı'nın Yasasının Açıklanması (4:44–26:19)
    A. Açıklamaya Giriş (4:44–49)
    B. Emirler ve İlgili Öğütler (5:1–11:32)
        1. On Emir (5:1–33)
        2. Tanrı'yı Sevmek ve Emirlerini Hatırlamak (6:1–25)
        3. Putperestlerden Ayrı Kalmak, Tanrı'nın Bereketi (7:1–26)
        4. Öğütler, Bereketler ve Lanetler (8:1–11:32)
    C. Kurallar ve Hükümler (12:1–26:15)
        1. Tanrı'nın Tapınağı (12:1–32)
        2. Aldatıcılar ve Putperestler (13:1–18)
        3. Gelenekler: Yas Törenleri, Diyet, Levililere Bakım (14:1–29)
        4. Şabat'ta Borçların Salıverilmesi (15:1–23)
        5. Dinsel Bayramlar (16:1–22)
        6. Kurbanlar, Putperestler, Yargılama ve Krallar (17:1–20)
        7. Kâhinler, Putperestler ve Büyük Peygamber (18:1–22)
        8. Sığınma Kentleri, Yalancı Tanıklar (19:1–21)
        9. Savaş Yasaları (20:1–20)
        10. Çözülmemiş Cinayetler, Savaş Esirleri ve Asi Oğullar (21:1–23)
        11. Uygun Davranış, Ayrıcalık ve Arılık (22:1–30)
        12. Etik ve Ahlaki Kurallar (23:1–25:19)
        13. Kenan'ın İlk Ürünleri (26:1–15)
    D. Son Hatırlatma ve Öğüt (26:16–19)
IV. Bereketler ve Lanetler (27:1–28:68)

A. Eval ve Gerizim'de Belirlenen Tören (27:12–14)
B. Bereketler ve Lanetler (27:15–28:68)

V. Son Öğreti (29:1–33:29)
A. Geçmişteki Bereketler (29:1–33:29)
B. Antlaşmanın Yenilenmesi (30:1–20)
C. Musa'nın Veda Konuşması (31:1–13)
D. Yahve'nin Uyarısı (31:14–30)
E. Musa'nın Ezgisi (32:1–52)
F. Oymakların Kutsanması (33:1–29)

VI. Sonuç: Musa'nın Ölümü ve Yeşu'nun Halef Olması (34:1–12)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Yasa'nın Tekrarı kitabının bağlamı, Çölde Sayım kitabında anlatılan çölde dolaşma yolculuğunun sonudur.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Kanonik bağlam, tarihsel bağlamla aynıdır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yasa'nın Tekrarı kitabının teolojik önemi abartılamayacak kadar büyüktür. Bu kitap, Tanrı'nın kim olduğu, nasıl bir varlık olduğu ve seçilmiş halkıyla kurduğu özel kurtarıcı ve antlaşmaya dayalı ilişki hakkında çok şey söyler.[1] Aynı şekilde, halkın Tanrı'nın antlaşmasına nasıl yanıt vermesi gerektiğini de ele alır; itaat ettiklerinde bereket, itaatsizlik ettiklerinde ise ağır lanetlerle karşılaşacaklarını bildirir. Bu kitap, önceki anlatıların doruk noktası ve sonraki metinlerin doktrinsel temelidir. Özellikle Tarihsel Kitaplar ve peygamberlerin doğru anlaşılması, Yasa'nın Tekrarı'nın mesajının doğru kavranmasına bağlıdır. Ayrıca, Bilgelik Kitapları'nda geliştirilen pek çok tema, Yasa'nın Tekrarı'nda ele alınan temalarla paralellik gösterir — bunların başında Tanrı korkusu gelir. Kitabın hümaniteryen vurgusu sayesinde, dinî meseleler günlük yaşamın alanına taşınır; bu yönüyle Özdeyişler kitabıyla benzerlik gösterir (aşağıda, gerçek dinin somut örneklenmesine dair bölümde daha detaylı tartışılacaktır). Özdeyişler'de buyrukların yüreğe bağlanmasına dair öğreti (Özd. 6:20–21), Yasa'nın Tekrarı'ndaki benzer imgelerle

1 Robert D. Bell, Tesniye'de yirmi iki belirli teolojik tema tespit etmiş ve bunları üç başlık altında işlemiştir: Tanrı'nın kişiliği, Tanrı'nın işleri ve İsrail'in karşılığı. *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 82–99.

(Yas. 6:6–9; 11:18–20) doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca, İsa'nın Eski Antlaşma'da en çok atıfta bulunduğu kitabın Yasa'nın Tekrarı olması, onun Yeni Antlaşma kilisesi için taşıdığı önemi fazlasıyla teyit eder. Antlaşmanın bereket ve lanetleri arasındaki keskin karşıtlıklar, Mesih'in çarmıhına doğrudan bir çizgi çeker — çünkü bu çarmıh, günahın nihai lanetinin tezahürü olmuş ve kurtuluşun nihai bereketine giden yolu açmıştır.

Mesajın ağırlığı, Yasa'nın Tekrarı'nın Musa'nın kırk yıl boyunca hem ruhsal hem de fiziksel yolculukları inişli çıkışlı geçen bir halka söylediği son sözler olmasıyla daha da artmaktadır. Musa'nın ölümünden ve halkın vaat edilen topraklara ilk adımlarını atmasından önce, onların mutlaka hatırlamasını istediği bazı şeyler vardı. Pek çok açıdan Yasa'nın Tekrarı, bir "hatırlama teolojisi"dir (çünkü "hatırla" fiili kitapta on dört kez geçmektedir).[2] İbranice "זָכַר" (zakar) fiili, iradeye bağlı bir eylemi ifade eder; hatırlamak, bilinçli ve isteyerek bir şeyi düşünmek demektir. Musa, İsrail'in düşüncelerini Tanrı'nın kim olduğuna, onlar için neler yaptığına ve onlara düşen karşılığa yöneltmesini istedi. Bu karşılık, yaşam ve ölüm meselesiydi. Tanrı'yı sevmek ve O'na itaat etmek, Tanrı'nın sevgisine ve yasasına verilmesi gereken doğru cevaptı; bu, yaşamın ve bereketin yoluydu (Yas. 30:19–20). Dikkat çekicidir ki, bu çağrı Musa'nın önceden haber verdiği ideal Peygamber olan İsa'nın sözleriyle yankılanır (18:15–18): "Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz" (Yu. 14:15; ayrıca bkz. 1Yu. 2:5).

Pek çok açıdan Yasa'nın Tekrarı, gerçek dinin bir el kitabı niteliğindedir; ruhsal yaşamın üç boyutunu ele alır: Tanrı'ya yönelen yukarı boyut, yüreğe dair içsel boyut ve yaşamda görülen dışsal boyut. Tanrı'ya yürekten bağlılık, dışsal dinî ritüellerin yüzeysel bir biçimde yerine getirilmesine karşı en büyük güvencedir. Bu, İsa'nın Ferisilerle olan tartışmalarında sıkça vurguladığı Musa'nın mesajıdır; çünkü Ferisiler, yasanın ruhunu ikinci plana itip harfini yüceltmekle Musa'yı çarpıtmışlardı. Yasa'nın Tekrarı'nın gerçek dine odaklanması üç düşünce altında özetlenebilir: özü, deneyimi ve örneği.

Gerçek Dinin Özü

Yasa'nın Tekrarı 10:12–22, kitabın tamamında tekrarlanan temel temaların bir özetini sunar ve Kutsal Kitap'taki dinin özünü tanımlar. Gerçek dinin temeli Tanrı'nın kişiliğidir: Tanrı büyüktür ve Tanrı iyidir. Bu bölümde ve tüm kitap boyunca Musa, Tanrı'nın kimliğine dikkat çeker; O olmadan ruhsal yaşam mümkün değildir. Musa, göklerin ve yerin sahibi olan Tanrı'nın yüce bir tasvirini çizer. Tanrı'nın bu yüceliği, alçak ve günahlı insanlık için kurtuluş olasılığını

2 Bu temanın işlenişi için bkz. E. Blair, "An Appeal to Remembrance," *Interpretation* 15 (1961): 41–47.

dışlıyor gibi görünebilir. Ama O aynı zamanda lütufkâr bir Tanrı'dır. Dikkat çekici olan, *Yasa'nın Tekrarı* kitabında Yahve isminin 220'den fazla kez geçmesidir; bu isim O'nun öz varlığını, mutlak bağımsızlığını, egemenliğini ve aynı zamanda antlaşma merhametini ilan eder. Her şey O'na ait olmasına rağmen, halkını seçmiş, onlardan hoşnut olmuş ve onları sevmeyi uygun görmüştür (Yas. 10:14–15). Bu, Yeni Antlaşma'daki şu beyanla paralellik gösterir: kurtuluş "doğrulukla yaptığımız işlerden dolayı değil... kendi merhametiyle"dir (Tit. 3:5). Musa, kitap boyunca halkı tekrar tekrar şu gerçeğe yönlendirir: Tanrı sevgili bir Tanrı'dır (Yas. 4:31, 37; 7:7–8); onları esaret evinden kurtarmış (ör. 4:20; 5:6; 6:12; 7:8; 8:14), seçmiş ve onlarla antlaşma yaparak onları kendi özel halkı kılmıştır (ör. 14:2; 26:18).

Yasa'nın Tekrarı 10:17, Tanrı hakkında itaat için en önemli güdülerden olan daha derin gerçekleri ortaya koyar. Birincisi, Tanrı yücedir: "İlahların Tanrısı, rablerin Rabbi." Bu, Tanrı'nın eşsizliğini ve tüm yaratıklar üzerindeki mutlak egemenliğini ifade eder. Mutlak yetkiye sahip mutlak Kral olduğundan, yaratıkları üzerindeki hak iddiası da mutlaktır. Gerçek din için O'nun beklentileri mutlak olup, O'nunla herhangi bir ilişki yalnızca O'nun koşullarına bağlıdır. Bu da gerçek dinin ayrıcalıklı yapısına işaret eder; bu ayrıcalığın nihai ifadesi İsa'dadır, çünkü O tek yol, gerçek ve yaşamdır (Yu. 14:6). İkincisi, Tanrı güçlüdür: yüce, kudretli ve korku uyandırandır. Bu nedenle O, tapınmaya layıktı fakat aynı zamanda korkuyla saygı göstermeye de layıktır. O'nun kurtaran gücünü deneyimlemek, yargılayan gücünü tatmaktan çok daha iyidir. Bu, Tanrı'yla hafife alınarak oynanmaması ve O'nun buyruklarının hafife alınmaması gerektiğine dair bir uyarıdır (bkz. İbr. 10:30–31). Üçüncüsü, Tanrı tutarlıdır: O, "yüz kaldıran" biri değildir. Bu deyim, Tanrı'nın kayırmacılık yapmadığı anlamına gelir. Tanrı herkesle aynı ölçüye göre muamele eder. Gerçek din meselesi, Kutsal Kitap'ın kurtuluş mesajının özünde yer alır ve nihai olarak müjdenin eşsizliğine işaret eder: Tanrı, tüm insanlarla Mesih'e olan ilişkilerine göre ilgilenir. Mesih, gerçek dinin tek temelidir (1Yu. 5:12).

Gerçek dinin başlangıcı ve özü içseldir; gerçek din yürekle ilgilidir. Tüm kitap boyunca bütün yürekle olma teması öne çıkar. "Bütün yüreğinizle, bütün canınızla" ifadesi dokuz kez geçer (bkz. Yas. 4:29; 6:5; 10:12; 11:13; 13:3; 26:16; 30:2, 6, 10). Bu ifade, insanın iç varlığının tamamıyla dâhil olmasını anlatır. Eski Antlaşma'da "can" sözcüğü tüm kişiyi ifade eder; "yürek" ise zihni, duyguları ve iradeyi kapsayan içsel kişiyi ifade eder. Gerçek dine yüreği katmak, düşünceleri, duyguları ve seçimleri etkiler. Yüreğin bu şekilde katılımı, doğal eğilimlerde köklü bir değişimi gerektirir. Musa, bu değişimin zorunluluğunu "yüreğin sünneti" ifadesiyle dile getirmiştir (Yas. 10:16).

İbrahim'den beri sünnet, antlaşma topluluğuna üyeliğin dışsal işareti olarak büyük teolojik öneme sahipti. Bu yalnızca bir kimlik sembolü değil, aynı zamanda Tanrı'nın verdiği ruhsal gerçeklerin görsel bir dersiydi. Ön deri, bedenin pisliğini simgeliyordu; onun kaldırılması ise bu pisliğin ortadan kaldırılmasını — Tanrı'yla paydaşlık için gerekli olan günahtan arınmayı — simgeliyordu. Gerçek din, Tanrı'yla ilişkiyi engelleyen engellerin kaldırılmasını gerektirir; günah meselesi çözülmeden gerçek dinî uygulama söz konusu olamaz. Sünnet önemliydi ama ne bağışlama sağlama gücüne sahipti ne de Tanrı'yla ruhsal birliği gerçekleştirebilirdi. Musa, bedenin sünnet edilerek dışsal bir ruhsallık işareti taşıyabileceğini ama bunun gerçek ruhsal yaşam olmadan bir değer taşımayacağını biliyordu. Dikkat çekicidir ki, büyük yasa koyucu Musa, halkın kırk yıl boyunca çölde sünnet uygulamasını sürdürmemesine rağmen, bedenin sünnetinden söz etmedi. Yürek sünneti olmadan dışsal sünnetin hiçbir değeri yoktu; bu, diğer tüm dışsal dinî uygulamalar gibi ölü bir işti. Yıllar sonra peygamber Yeremya, sünnetleriyle övünen halka hitap ederken aynı gerçeği dile getirdi (Yer. 4:4). Bedenin sünnetli olması, ruhsal sünnet ihtiyacını ortadan kaldırmıyordu. Yürek sünneti, içsel bir değişimi kapsıyordu ve bu, Yeni Antlaşma vahyiyle tam bir uyum içindeydi. Pavlus, Musa'nın netliğiyle, dışsal olandan üstün olan ve elle yapılmayan yürek sünnetinden söz etti (Rom. 2:29; Kol. 2:11). Ayrıca sünnetlileri, "Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla tapınan, Mesih İsa'yla övünen, insansal özelliklere güvenmeyenler" olarak tanımladı (Fil. 3:3). Yasa'nın Tekrarı'nın müjde mesajı açıktır.

Son olarak, gerçek dinin etkisi her yerdedir; yaşamın tamamını kapsar. Bu özet bölümde Musa, hem tutumları hem de eylemleri içeren, sünnetli bir yüreğin beş kanıtını sıralar. Listenin başında Rab korkusu gelir ki, Eski Antlaşma'da bu, gerçek dinin ve dindarlığın tanımıdır (Yas. 10:12, 20). Kısaca, Rab korkusu, Tanrı'nın varlığının bilincinde olmak ve bu bilincin hem tapınmayı hem de etiği şekillendirmesidir. Tapınmaya ilişkin olarak, bu, Tanrı'nın kim olduğuna ve O'nun yaptıklarına ve yapabileceklerine karşı saygı dolu bir huşu içermektir. İsa, Tanrı korkusu ile O'na tapınma arasındaki bağlantıyı, ayartılma sırasında Yasa'nın Tekrarı 6:13'ü aktararak göstermiştir. Yasa'nın Tekrarı'ndaki metin "Tanrın Rab'be tapacaksın" derken, İsa özellikle "yalnız O'na kulluk edeceksin" ifadesini kullanmıştır (Mat. 4:10). Tanrı korkusu aynı zamanda davranışları etkileyen bir ürperti duygusunu da içerir. Tanrı bilincinde yaşamak, Tanrı'yla paydaşlığı sürdürmek ve itaatsizliğin potansiyel disiplininden kaçınmak için kutsal bir yaşam sürmeye teşviktir. Bu yaşamı etkileyen faktörü Musa'nın halkın önünde sık sık dile getirmesi hiç de şaşırtıcı değildir (Yas. 4:10; 5:29; 6:2, 13, 24; 8:6; 10:12, 20; 13:4; 14:23; 17:19; 28:58; 31:12–13).

Gerçek dinin bir başka kanıtı da Tanrı'nın bütün yollarında yürümektir (Yas. 10:12; ayrıca bkz. 5:33; 8:6; 11:22). "Yürümek" sözcüğü Kutsal Kitap'ta yaşam alışkanlıklarını ifade eden yaygın bir terimdir. Bir kişinin nasıl ve nerede yürüdüğü, karakterinin bir göstergesidir. Benzer şekilde "yol" sözcüğü de yaşam biçimini ya da varoluş tarzını anlatır. İmanlı, Tanrı'nın yollarında yürümeli, yani yaşamını sürekli olarak O'nun sözünün alanı içinde sürdürmelidir çünkü Tanrı yollarını burada açıklar ve imanlının yaşam sınırlarını burada belirler. Tanrı'nın yollarında yürümek, esasen O'nu taklit etmektir. *Yasa'nın Tekrarı* 10:18–19 bunu örnekler: 18. ayette Tanrı'nın yabancıyı sevdiği söylenir — bu O'nun yoludur. 19. ayet ise halka yabancıyı sevmelerini buyurur — bu da O'nun yolunda yürümektir. Bu, imanlıların Mesih'in benzerliğine uygun olmak üzere önceden belirlenmiş olduğunu bildiren elçisel beyanla paralellik taşır (Rom. 8:29). Gerçek din, kutsal ve Mesih'e benzer bir yaşam biçimiyle sonuçlanır.

Beş kanıtın merkezinde Tanrı sevgisi yer alır. Rab'bi tüm varlığıyla sevmek insanın en yüce görevidir ve Musa kitabın tamamında bu gerekliliği vurgulamıştır (Yas. 5:10; 6:5; 7:9; 10:12; 11:1, 13, 22; 13:3; 19:9; 30:6, 16, 20). İsa'nın Yasa'nın Tekrarı 6:5'i aktararak Tanrı'yı sevmenin en büyük buyruk olduğunu ilan etmesi de bu önemi pekiştirir (Mat. 22:36–38; Mar. 12:28–30). Tanrı'ya gerçek sevgi, kurtaran lütfun bir işaretidir. Kutsal Kitap'taki sevgi anlayışı bu sonucu haklı çıkarır. Kutsal Kitap'a göre sevgi yalnızca duygusal bir his değildir; yüreğin tamamını — zihin, duygular ve irade — sevgi nesnesine yöneltmektir. Bir bakıma sevgi, yaşamın yönünü belirleyen ve Tanrı'yı tercih eden bir irade eylemidir. Gerçek din, Tanrı'ya yönelmiş bir yürekle ayırt edilir.

Gerçek dinin bir sonraki göstergesi Rab'be hizmet etmektir (Yas. 10:12, 20, 22; 11:13; 13:3–4). Bu ayetlere göre Rab'be hizmet, bütün yürek ve can ile olmalıdır. "Yürek" içsel insanın tamamını ifade ederken, "can" (שֶׁפֶשׁ / *nefeş*) kişinin varlığının bütününü kapsar. Dikkat çekicidir ki, bu kapsayıcı ve enerjik eylem, temel motivasyon olan sevgiden hemen sonra gelir. Bu gereklilik, hem tapınmayı sunulan bir hizmet olarak hem de günlük yaşamın geri kalanını Rab'bi hoşnut etme amacıyla sürdürmeyi içine alacak kadar geniştir. Pavlus bu gerekliliği özlü bir şekilde şöyle ifade eder: "Her ne yaparsanız, insanlar için değil, Rab için yapar gibi candan yapın" (Kol. 3:23).

Son olarak, buyrukları yerine getirmek gerçek dinin bir işaretidir (Yas. 10:13; ayrıca bkz. 4:2, 40; 5:29; 6:2, 17; 7:11; 8:2, 6, 11). Tanrı için yüreği olanlar O'na itaat edeceklerdir. "Yerine getirmek" ifadesi, "korumak," "dikkatle gözetmek" ya da "bir şeye özenle önem vermek" anlamına gelir. Tanrı'nın sözüne dikkat etmek, Tanrı'yı neyin hoşnut ettiğini keşfetmeyi sağlar ve bu, O'ndan korkmanın ve O'nu sevmenin bir sonucudur. Bir kişinin Tanrı'nın buyruklarına nasıl baktığı,

Rab'bin kendisine nasıl baktığının aynasıdır. Bu hem *Yasa'nın Tekrarı*'nın hem de Yeni Antlaşma'nın mesajıdır (bkz. Yu. 14:15).

Gerçek Dinin Deneyimi

Merkezî tapınakta ibadet. Samimi bir yürekle yaşayan ve gerçek olan tek Tanrı'ya yöneltilen ibadet, gerçek dinin bir ifadesidir. Kime ibadet edileceği ve nasıl ibadet edileceği, yasanın ahlaki hükümlerinin temelini oluşturur; özellikle de ilk dört buyrukta dile getirildiği üzere (Yas. 5:7–15). Merkezî tapınakta ibadet, gerçek ibadeti teşvik etmenin ve Tanrı tarafından belirlenmiş dar yolda kabul edilebilir ibadeti pekiştirmenin bir yoluydu. Tapınak için özel bir yer belirlenmesi, yeni şekillenmekte olan ulusu putperest uygulamalardan korumanın ve onlara ruhla ve gerçekle nasıl ibadet edeceklerini öğretmenin bir aracıydı. Kitap boyunca bu merkezî tapınma yerine atıflar yapılmakla birlikte, en ayrıntılı bilgiler Yasa'nın Tekrarı 12. bölümde verilmiştir. Orası, Tanrı'nın kendisinin seçeceği ve adının yerleşmesini sağlayacağı bir yer olacaktı.

İsrail tarihinin akışı içinde toplu ibadet için belirlenen o tek yer değişiklik göstermiştir, ancak her zaman taşınabilir konut çadırıyla bağlantılı olmuştur. Mısır'dan Çıkış 20:24 bu ilkeyi belirler: kurbanlar, "Adımı anımsattığım her yerde" sunulacaktı. Göç sırasında bu yerler farklı noktalarda oldu, fakat Yasa'nın Tekrarı vaat edilen topraklardaki yaşama işaret eder. Merkezî tapınak önce Gilgal'da, sonra Şilo'da, en sonunda da Yeruşalim'deydi; burada, Davut döneminde, halk nihayet Rab'bin onlara vereceği rahata kavuştu (Yas. 12:9–11). Merkezî tapınağın önemi harita üzerindeki koordinatlarında değil, öğrettiği ruhsal derslerdeydi. Müjde gerçeklerini zengin sembollerle barındıran konut çadırının varlığı, bu derslerin merkezindeydi (bkz. Mısır'dan Çıkış bölümünde konut çadırına dair tartışma). Gerçek ibadet Tanrı'nın sözüne göre tanımlanır, belirlenir ve yerine getirilir. Bu gerçek ibadetin, putperestliğe adanmış her yerin yok edilmesini içermesi, Tanrı'nın tek tapınma nesnesi olduğunu ve dünyanın uygulamalarının Kutsal Kitap'ın buyurduğu ibadete katılamayacağını vurgular. Merkezî tapınağa dair yasalar, ibadetin düzenleyici ilkesini ve dünyanın putperestliğinden ve murdarlığından ayrılmanın zorunluluğunu göstererek Kutsal Yazılar'ın kurtuluş mesajına katkıda bulunur (2. Kor. 6:16–17; Ef. 5:11).

Toprağın Sahiplenilmesi

Eski Antlaşma teolojisinin büyük bir kısmı toprakla ilgilidir: vaadi, fethi, içinde yaşanması, sürgün edilmesi ve geri dönülmesi. Bu tarihsel olayların her biri, önemli teolojik gerçeklere işaret eder. *Yasa'nın Tekrarı* bu aşamaların her birine

değinir, Eski Antlaşma tarihinin geri kalanı için bir Ana hat oluşturur ve peygamberlerin vaaz ettikleri metinleri sağlar.[3] Özellikle *Yasa'nın Tekrarı*, toprağın sahiplenilmesinin koşullarını ayrıntılı biçimde ele alır. Bir yandan, İbrahim antlaşması uyarınca (Yar. 15:18–21) toprak vaadi koşulsuzdu. Öte yandan, Musa, toprakta bireysel katılımın ya da deneyimin, dinsel sadakate ve antlaşmaya bağlılığa şartlı olduğunu açıkça belirtmiştir. Bu koşullu unsuru vurgulamak için Musa, ulusun topraklara girmesinin ardından altı oymak Gerizim Dağı'nda, altı oymak da Eval Dağı'nda toplanacak şekilde talimat vermiştir (Yas. 11:29; 27:11–13). Gerizim'de olanlar, itaat ve antlaşma sadakati için bereketleri ilan edecek; Eval'da olanlar ise itaatsizlik ve antlaşmanın bozulması için lanetleri duyuracaktı. İtaatin ödülü toprağa sahip çıkmak (30:20), lanetin doruk noktası ise topraktan sürülmekti (28:63–64).

Toprak hakkında beş gerçek, üzerine düşünülmeyi gerektirir ve kurtuluş tarihinin ilerleyişinde onun hayati bir bileşen olduğunu gösterir. Birincisi, toprak atalara ve onların soyuna vaat edilmiştir (Yar. 12:6; 13:15, 17; 15:7–8, 18; 17:8; 24:7; 26:3–5; 28:13–14; 35:12; 48:4; 50:24). Musa, İsrail'e sık sık girmek üzere oldukları bu toprakların vaat edilen topraklar olduğunu hatırlatır (Yas. 1:8, 35; 6:10, 23; 8:1; 10:11). Rab, İbrahim için toprağın sınırlarını belirlemiş olsa da (Yar. 15:18), İbraniler kitabı, ataların bu vaadi fiilen alıp toprakları sahiplenmeden öldüğünü söyler (İbr. 11:8–13). Ancak İbraniler ayrıca, ataların toprağın ruhsal öneminden de haberdar olduklarını belirtir; çünkü onların asıl arayışı daha iyi, göksel bir vatandı (16. ayet). Onlar, toprak vaadinin yalnızca "toprak"tan ibaret olmadığını biliyorlardı. Fiziksel anlamda vaadi almadılar; ama ruhsal anlamda aldılar. İsrail fiziksel olarak toprağı almak üzereydi; Musa ise onların ruhsal boyutu gözden kaçırmalarını istemedi. Toprak, ruhsal gerçeklerin görsel bir dersiydi ve bu da, toprağa sahip olmanın antlaşmaya sadakate bağlı olmasını açıklar. İdeal ve ruhsal boyut, Mesih'in evrensel egemenliğinde gerçekleşir çünkü yumuşak huylular yeryüzünü miras alacak (Mat. 5:5) ve İbrahim'in ruhsal soyu, dünyaya mirasçı olmakta onunla birlikte pay sahibi olacaktır (Rom. 4:13). Bütün bunların içerdiği anlam kavrayışımızın ötesindedir ama Tanrı'nın vaadidir. İkincisi, toprak verimliydi. Yanan çalıda Rab, Musa'ya halkı Mısır'dan çıkarıp süt ve bal akan iyi ve geniş bir ülkeye götürmeyi amaçladığını bildirdi (Çık. 3:8).

3 Benzer şekilde Walter C. Kaiser Jr. şöyle belirtir: "Yasa'nın Tekrarı, önceki ya da daha eski peygamberlerin çoğuna, hatta belki de tümüne bir giriş işlevi görmüştür." *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 122. Kaiser, bu kitapta toprağın teolojisine tüm bir bölüm ayırır. Konuyu şu başlıklar altında ele alır: toprağın mirası, toprakta esenlik, topraktaki seçilmiş yer, toprakta adın ikamet etmesi, toprağın fethi, topraktaki peygamberlik tarihi (122–42). Tartışma son derece faydalıdır.



Ebal Dağı (lanetler) ve Gerizim Dağı (kutsamalar)

Bu, hem tarımsal ürünler hem de doğal kaynaklar açısından bolluk ve bereketi ifade eden mecazi bir ifadedir. Yasa'nın Tekrarı 8:7–10, toprağın bereketini tasvir eder; 11:10–12 ise yeni ülkeyi, halkın Mısır'da alıştığı toprakla karşılaştırır. Mısır'da ekinler sulamaya (ayağın çalışmasıyla yapılan sulamaya) bağlıydı, oysa yeni toprak gökten gelen yağmurla sulanacaktı çünkü bu, gözleri daima onun üzerinde olan Tanrı'nın özenle ilgilendiği topraktı. Toprağın bereketi, kurtarılmış olanlara ait bereketleri canlı bir biçimde resmediyordu. Basit ama derin bir gerçektir: Tanrı'nın kurtardığı halktan olmak, ruhsal zenginliklerin bulunduğu bir yerde olmaktır. Hristiyan'ın "süt ve bal" ülkesi, göksel yerlerle eşdeğerdir (Ef. 1:3).

Üçüncüsü, toprak bir armağandı.[4] Musa, *Yasa'nın Tekrarı* boyunca birçok kez Tanrı'nın halkına toprağı verdiğini hatırlatır (örn. 1:8, 20, 21, 25, 35; 2:29; 3:20; 4:1, 38; 5:31; 6:10, 23; 8:10; 10:11; 11:29, 31). Onun toprağı vermesi, doğal olarak, onun vermeye hakkı olduğunu varsayar (bkz. Lev. 25:23). Sahipliğinin bir sonucu olarak Tanrı, kendi mülkünü dilediği gibi dağıtma konusunda mutlak hakka ve egemenliğe sahiptir.[5] Öğrenilmesi gereken başlıca ders şudur: İsrail toprağı hak

4 Bkz. Patrick Miller, "The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land," *Interpretation* 23 (1969): 451–65. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 125'te Tesniye'nin toprağı Tanrı'nın armağanı olarak yirmi beş kez andığını belirtir.

5 İlginçtir ki Yasa'nın Tekrarı, Moavlıların, Edomluların ve Ammonluların topraklarını ilahi taksimata göre sahip olduklarını ortaya koyar (Tes. 2:9, 12, 21).

ederek kazanmadı, lütuf ve vaat sayesinde aldı. Toprağın alınması (kurtarılmış halkın mirası), Tanrı'nın kurtarılmış halkına verdiği daha büyük ruhsal armağana işaret eder: Mesih'te sonsuz yaşam (Rom. 6:23). Bu daha da dikkat çekicidir çünkü Tanrı'nın armağanları geri alınmazdır (Rom. 11:29). Yakup, bu ruhsal paralelliği şöyle özetler: "Her nimet, her mükemmel armağan yukarıdan, kendisinde değişkenlik ya da döneklik gölgesi olmayan Işıklar Babası'ndan gelir" (Yak. 1:17).

Dördüncüsü, toprak zaten nüfusluydu. Tanrı'nın İsrail'e vermeyi vaat ettiği toprak, onların gelişinden önce boş veya sahipsiz değildi. Yasa'nın Tekrarı 7:1'e göre, toprak İsrail'den daha büyük ve güçlü uluslarla doluydu. Bu yerli halkın varlığı hem iman için bir sınav hem de sadakat için potansiyel bir tehdit oluşturuyordu. Rab, bu tehdidi, yerli halkla birlikte yaşamamaları ve onları putlara tapmaya yöneltecek antlaşmalar yapmamaları konusunda uyararak ele aldı (Yas. 7:2–4). Bunun yerine, onların putlarını ve tapınma yerlerini bütünüyle yok etmeleri gerekiyordu (5. ayet).

İman açısından sorun da aynı derecede gerçekti. Yerli Kenanlılar güçlü ve yetenekli savaşçılar iken, İsrail savaşa dair zayıf ve deneyimsizdi; bu yüzden toprağı nasıl ele geçirecekleri en acil soruydu. Rab'bin toprağa sahip olma sürecini açıklaması, çok önemli bir ruhsal dersin resmidir. Kenan'ın fiziksel fethinin ötesinde, bu süreç artan kutsallaşmanın bir örneğidir; bu da kurtuluş mesajına en önemli katkılardan biridir. Teolojik olarak kutsallaşma, Tanrı ile imanlı arasındaki iş birliğini içerir. Fetih bu iş birliğini gösterir. Tanrı, onlara toprağı vermeye ve aradaki Kenanlıları kovmaya dair vaatleri sayesinde zaferi gerçekleştirmiş ve güvence altına almıştır. Yine de İsrailliler, Şeria'dan geçmek ve düşmanı ölümcül savaşla kendi elleriyle kovmak zorundaydılar. *Yasa'nın Tekrarı* 9:3, saldırı planını açıkça tanımlar: "Bugün bilmelisiniz ki, Tanrınız Yahve sizin önünüzden giden, yiyip bitiren bir ateştir; O, onları sizin önünüzde yok edecek ve sizin önünüzde onları dize getirecek" (yazarın çevirisi). Bu, Tanrı'nın kısmıydı. "Ve siz onları sürüp hızla yok etmelisiniz, tıpkı Yahve'nin size söylediği gibi" (yazarın çevirisi). Bu da onların kısmıydı. Zafer için her iki taraf da gerekliydi. Tanrı'nın zaferi verdiğine iman ederek, bu kesin zafer ışığında savaşmaları gerekiyordu.

Benzer şekilde, Mesih günaha karşı zafer kazanmıştır. Fakat günah, elindeki gücü bir savaş olmadan bırakmaz. İmanlı, günaha kendi gücüyle karşı koymaya çalışırsa, yenilgi kesindir çünkü günah daha güçlüdür. Öte yandan, günahla savaşılmadığında da yenilgi aynı şekilde kesindir. Ama imanlı, Tanrı'nın vaat ettiği ve Mesih'in kazandığı her şeyi sahiplenerek ve kararlılıkla günaha karşı savaşarak mücadeleye katılırsa, zafer mümkündür. Westminster Kısa Katekizmi 35, kutsallaşmayı bu iş birliği çerçevesinde tanımlar: "Tanrı'nın karşılıksız lütfunun eseri olan kutsallaştırılma, tüm benliğimizi Tanrı'nın suretinde yeni-

lememiz ve günaha karşı ölmemiz ve doğruluk için yaşamamızın giderek daha fazla mümkün kılınmasıdır."

Beşincisi, toprak Tanrı'nın varlığının bulunduğu yerdi. Mısır'dan Çıkış 15:17, toprak ile Tanrı'nın varlığı arasındaki bağı açıkça ifade eder: "Onları getireceksin ve mirasın dağına, senin oturduğun sabit yere dikeceksin" (yazarın çevirisi). Benzer şekilde, Yasa'nın Tekrarı 12:9–11 ulusun toprakta dinlenişini, Tanrı'nın adının yerleşmesini seçtiği yerle ilişkilendirir. Ruhsal anlamda, toprakta dinlenmek Rab'bin bulunduğu yerde olmaktı; yani O'nun huzurunda bulunmaktı (bkz. Mez. 132:13–14). Toprak bir tapınak niteliğindeydi. Vaat edilen toprakta dinlenmek, her imanlının Tanrı'nın cennetinde, O'nun görkemli varlığının bulunduğu yerde ve imanlının sonsuz yurdunda yaşayacağı nihai rahata işaret eder. İbraniler 4, tüm "rahat" teolojisini (yaratılış rahatı, Şabat rahatı, Kenan rahatı, kurtuluş rahatı) özetleyerek sonsuz rahata girme çağrısı yapar (1-11. ayetler). İşte bu yüzden onların toprakta yaşamalarına koşullar konmuştu. Tanrı ile antlaşmayı sürdürdükleri sürece toprak onların olacaktı ama antlaşmayı bozarlar ise toprağı kaybedeceklerdi, çünkü antlaşmayı bozanlar Tanrı'nın huzurunu deneyimleyemez. Yasa'nın Tekrarı bütün bunları açıkça ortaya koyar.

Toprak teolojisi, *Yasa'nın Tekrarı*'nın ve aslında tüm Eski Antlaşma teolojisinin ayrılmaz bir temasını oluşturur.[6] Toprağın dersleri hâlâ geçerlidir. Toprak, Tanrı'nın kurtardığı halkıyla birlikte oluşunun, onları koruyuşunun ve ihtiyaçlarını karşılayışının sembolüydü. Nihai anlamda, toprak vaadi, cennetin bir örneğidir — Tanrı'nın varlığının en yüce şekilde deneyimlendiği, bunun sonucu olarak barışın olduğu ve ruhun tüm düşmanlarının bulunmadığı yer. Toprak, Tanrı'nın halkının en son varış noktasını simgelediği gibi, aynı zamanda o varış noktasına giden günlük yolculuğu da simgeler; bu yolculuk mücadeleleri ve savaşları içerir. Teolojik bir ifadeyle, toprak hem yüceltilmeyi hem de kutsallaşmayı ifade eder ve bu ikisi de gerçek din deneyiminin özünde yer alır.

Gerçek Dinin İllüstrasyonu

Yeni Antlaşma, gerçek dini öksüzlere ve dullara bakmak olarak tanımlar (Yak. 1:27). Gerçek dinin bir illüstrasyonu vardır. *Yasa'nın Tekrarı*'ndaki çeşitli insancıl yasalar, toplum içinde gerçek dinin nasıl göründüğünü ortaya koyar. Bu insancıl yasalar iki geniş kategoriye ayrılır.

---

6 Bruce Waltke şöyle der: "Kutsal Kitap teolojisinde toprağın öne çıkması, insan ruhundaki güvenli bir yerde olma yönündeki derin ve etkileyici özlemden kaynaklanır." Ayrıca şunu ekler: "Kutsal Kitap teolojisinde ideal 'toprak', Ben'im'in halkına bakmak ve onları korumak için eşsiz biçimde hazır bulunmayı seçtiği yerdir." *An Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 534–35.

İlk kategori, her yaşamın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması nedeniyle insan yaşamının onurunu vurgulayan yasalardır. Birkaç örnek bunu açıkça ortaya koyar. Bazı yasalar doğrudan altıncı buyruğa bağlıdır; çünkü cinayet işlememenin olumlu yönü, yaşamı korumak için gerekli olanı yapmaktır. Bu nedenle *Yasa'nın Tekrarı* 22:8'deki, kazara düşmeyi önlemek için çatıya korkuluk yapılması talimatı, yaşamı korumanın pratik bir yolu olmuştur. Benzer şekilde, kırk değneği aşmamak, aşırı cezalandırmaya karşı bir güvenceydi (Yas. 25:1–3). Kölelerin ve savaş esirlerinin adil ve insanca muamele görmesi, toplumun alt tabakalarında görülenlerin bile insan olarak haklara sahip olduğunu ve bu hakların onurlandırılması gerektiğini gösterir (21:10–14; 23:16). Ölüm cezasına layık suçlar nedeniyle asılanlara hızlı bir gömme işlemi yapılması talimatı dahi (21:22–23), insan bedeninin onuruna verilen değeri gösterir.

İkinci kategori insani yasalar, kişiler arası ilişkilerle ilgilidir. Yakup'un yaptığı gibi Musa da dulları, öksüzleri ve yabancıları özel ilgiye ihtiyaç duyanlar olarak tanımlar (Yasa'nın Tekrarı 14:29). Aslında, yoksul olan herkesin adil bir şekilde ve hayırseverlikle muamele görmesi gerekir (15:1–11). Buna, borçlulara karşı adil ve nazik davranışlar da dahildir (24:6, 11, 17). Çok eşlilikte ayrımcılık yasaklanmıştır (21:15–16). Bu, hiçbir şekilde çok eşliliğe onay vermek anlamına gelmez; aksine, eşlerin kötü muameleye karşı korunmasını sağlar.

Bütün bunlar, Tanrı'yı tümüyle sevmeyi ve komşuyu sevmeyi en büyük buyruklar olarak tanımlayan İsa'nın öğretisiyle paralellik taşır. Tanrı sevgisi ile komşu sevgisi birbirinden ayrılmaz biçimde bağlıdır. Tanrı'yla doğru bir ilişki, insanlarla doğru ilişkilerde kendini gösterecektir. Gerçek din yalnızca ritüellerin icrası değildir; yaşamın her alanını yöneten bir yaşam tarzıdır. *Yasa'nın Tekrarı*, dinin yüreğini uygulamanın ellerine açıkça bağlar.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yasa'nın Tekrarı'nın yorumlanmasındaki temel sorun, kitabın yazarlığı ve tarihidir. Yazarlık ve tarih birbirinden ayrılamaz şekilde bağlantılıdır. Kutsal Kitap'ı doğrudan Tanrı'nın sözü olarak kabul eden muhafazakârlar için bir sorun yoktur: Musa en azından başlıca yazardır ve kitap, çölde dolaşmanın sonuna tarihlenir. Ancak eleştirmenler, Musa'nın yazarlığını evrensel olarak reddeder. 19. yüzyılda Wilhelm M. L. De Wette'den bu yana, Yasa'nın Tekrarı genellikle Yoşiya döneminde tapınakta bulunan yasa kitabıyla (2. Krallar 22) özdeşleştirilir. De Wette, kitabın büyük olasılıkla başkâhin Hilkiya tarafından, "keşfedilmeden" hemen önce yazıldığını ve Musa'ya atfedilerek ona otorite kazandırıldığını ileri sürdü. Kitap, Yeruşalim dışındaki ibadeti yasaklayarak ve sunuların tapınağa getirilmesini şart koşarak güney krallığını kayırıyordu. Bu,

ulusal birliği güçlendirmeye yönelik bir propaganda idi. Yoşiya, kitabın Musa'dan geldiğine inanarak, saltanatını belirleyen dinî reformları zorunlu kıldı. Bu, Yasa'nın Tekrarı'ndan (Tetratuk'tan ayrılan) başlayarak Krallar kitaplarına kadar tüm Tarihsel Kitaplar üzerinde en azından editöryal etki yapan Yasa'nın Tekrarı akımının ortaya çıkmasına yol açtı. Bunun sonucu olarak, özellikle kuzey krallarına dair birçok tarihsel figürün olumsuz değerlendirilmesi aslında haklı değildi çünkü onlar henüz yürürlükte olmayan standartlara göre yargılanıyorlardı. Hem muhafazakârlar hem de eleştirmenler, Yasa'nın Tekrarı'nın tüm Tarihsel Kitaplar ve peygamberler için teolojik bir şablon olduğunu kabul eder. Ancak fark şuradadır: muhafazakârlar, tarihsel Musa'nın izlenecek teolojik çizgiyi belirlediğini savunurken, eleştirmenler Yasa'nın Tekrarı'nın anakronistik bir çerçeve olduğunu ve tarihe geriye dönük olarak okunduğunu iddia ederler.

Kutsal Kitap'taki kanıtların doğrudan yorumu hem yazarlığı hem de tarihi doğrulamak için yeterli olmakla birlikte, Kutsal Kitap verilerini yansıtan dışsal kanıtlar da vardır. G. E. Mendenhall, Yasa'nın Tekrarı ile eski Yakın Doğu'daki hükümdar/vasal antlaşmaları, özellikle Hititler ve Mısırlılar arasındaki antlaşmalar arasında karşılaştırmalar yapan ilk kişiydi.[7] MÖ ikinci binyıla ait antlaşmaların temel düzeni şu unsurları içerir: giriş (Yas. 1:1–5), tarihsel ön söz (1:6–4:43), hükümler (5:1–26:19), saklama/dönemsel okuma (31:9–13, 24–26), tanıklar (31:16–30; 32:1–3), lanetler/bereketler (28:1–68).[8]

J. A. Kitchen'ın eski antlaşma/metin analizleri, *Yasa'nın Tekrarı*'nın tarihlendirilmesi açısından önemlidir. Onun ikinci binyıl ve birinci binyıl antlaşmalarını karşılaştırması, önemli farklılıkları ortaya koymuştur. Birinci binyıl antlaşmaları esasen Asur'a aitti ve MÖ dokuzuncu ile yedinci yüzyıllar arasına tarihleniyordu. Farklılıklar hem içerikte (nelerin yer aldığı) hem de düzende görülüyordu. Örneğin, ikinci binyıl antlaşmaları bir tarih incelemesini (Yas. 1–4), antlaşmanın hükümlerini (Yas. 5–26) ve antlaşma şartlarına uymanın ya da ihlal etmenin sonuçlarını (Yas. 27–32) içerirken, birinci binyıl antlaşmalarında

7 G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *Biblical Archaeologist* 17 (1954): 50–76. Bu antlaşma metinlerinden bazılarının çevirileri için bkz. James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969), 198–206.

8 Her bir bölümün ve bunların Tesniye'deki varlığının daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. K. A. Kitchen'ın iki eseri: *Ancient Orient and the Old Testament* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1966), 90–94; ve *The Bible in Its World* (Downers Grove, Ill.: 1977), 79–85. *Ancient Orient and the Old Testament*'ta Kitchen şöyle der: "MÖ 14./13. yüzyıllara ait bilinen antlaşmaların neredeyse tamamı bu düzeni yakından takip etmektedir. Bazen bazı unsurlar atlanır, ancak bunların sırası neredeyse değişmez" (93). Ayrıca bkz. Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

genellikle tarihsel ön söz ve sonuçlar yer almıyordu. Bu nokta, *Yasa'nın Tekrarı*'nın tarihlendirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Eleştirel görüşe göre *Yasa'nın Tekrarı*, Asur'un güçte olduğu yedinci yüzyılda (MÖ 621) yazılmıştır. Ancak *Yasa'nın Tekrarı*'nın antlaşma yapısını izlemesi dikkate alındığında, mantıksal sonuç, kitabın bilinmeyen yazarının kendi döneminde yaygın olan antlaşma örüntülerini kullanmış olması gerektiğidir. Yüzyıllar önce kullanılan bir yapıyı bilmesi pek olası değildir. Bu edebî kanıt, Kutsal Kitap anlatısının meşruiyetini kanıtlamak için gerekli değildir fakat kitabın geç bir tarihe ait olduğuna dair eleştirel iddiaya karşı güçlü bir argümandır. Bu, edebî türlerin ve o türlerin tarihinin incelenmesinin Kutsal Yazılar'ın anlaşılmasına nasıl katkıda bulunabileceğinin güzel bir örneğidir.

Edebi paralellikler olmasa bile, Kutsal Kitap'taki kanıtlar Musa'nın yazar olduğunu ezici bir biçimde tutarlı şekilde ortaya koyar. 2. Tarihler 25:4, Yoşiya'dan iki yüz yıldan fazla önce gerçekleşen bir olaya atıfta bulunurken Yasa'nın Tekrarı 24:16'yı alıntılar ve onu "Musa'nın kitabı" olarak adlandırır. Benzer şekilde, Nehemya 13:1, Yasa'nın Tekrarı 23:3'ü "Musa'nın kitabı" olarak anar. Mesih de Musa'nın yazarlığını birden çok kez doğrulamıştır (Mat. 19:7–8'de Yasa'nın Tekrarı 24:1–4'ü; Mat. 22:24'te Yasa'nın Tekrarı 25:5'i alıntılayarak). Yeni Antlaşma, Yasa'nın Tekrarı'ndan seksenden fazla kez alıntı yapar. Tüm bunlar, konuyu kesin olarak çözüme kavuşturur.

Çok eşlilik

Rab İsa, Musa'nın boşanma ile ilgili talimatları "inatçı olduğunuz için" verdiğini söylemiştir (Mat. 19:8). Aynı şey, Musa'nın çok eşlilikle ilgili belirlediği kurallar için de söylenebilir (Çık. 21:10; Yas. 21:15–17). Tek eşlilik, başlangıçtan itibaren Tanrı'nın evlilik için tasarısı ve planıydı (Yar. 2:23–24). Ancak her diğer ilişki gibi günah, bu ideali bozmuş ve çarpıtmıştır. İnsanlık tarihinde çok geçmeden çok eşlilik yaygın hale gelmiştir (Yar. 4:23). Sorunu daha da karmaşık hale getiren şey, krallar için yasaklanması dışında (Yasa'nın Tekrarı 17:17), Eski Antlaşma'nın çok eşliliği açıkça kınamamasıdır; hatta imanda örnek kabul edilen bazı kişiler çok eşli ilişkilerin içinde bulunmuştur (örn. İbrahim, Yakup, Davut). Bu gerçekler, uygulamanın Tanrı tarafından onaylandığı anlamına gelmez. Kutsal Kitap, çok eşliliğin olumsuz sonuçlarını tutarlı biçimde vurgular. Sonuçlar, sebebin günahkârlığına işaret eder. Çok eşlilik, eşler arasında çatışmalara, rekabete ve kıskançlığa yol açmıştır. Sara ile Hacer, Rahel ile Lea ve Hanna ile Peninna, bu tür çekişmenin klasik örnekleridir. Süleyman'ın birçok kadın alması, Tanrı'nın krallar için koyduğu buyruğa doğrudan itaatsizlikti. Bu eşlerin Süleyman'ın yüreğini Rab'den uzaklaştırması, Tanrı'nın sözünü görmezden gelmenin ve çiğnemenin ağır sonuçlarına dair çarpıcı bir uyarıdır (1. Krallar 11:3).

Şu soru geriye kalıyor: Musa neden Tanrı'nın evlilik için isteğine aykırı olan bir uygulamayı düzenleyen talimatlar verdi? Bunun basit cevabı, mağduru korumaktır. Büyük olasılıkla erkek egemen bir toplumda kadınlar, "kardeş eşlerin" seçimine dair hiçbir söz hakkı olmayan birer piyon durumundaydı. Kontrol edemedikleri bir ilişkinin içinde bulunuyorlardı. Kocanın olası kötüye kullanımlarını ya da kayırmacılığını önlemek için Musa hem eşler hem de onların çocukları için adaleti sağlamak amacıyla kurallar koydu. Çok eşlilik evliliğin idealine aykırıydı ancak çok eşli olanlardan onurlu bir şekilde davranmaları bekleniyordu.

Tarihsel Kitaplara Giriş

Tarihsel Kitaplar, Eski Antlaşma'nın büyük bir bölümünü oluşturur. İngilizce Kutsal Kitap'ta bu kitaplar sıralı şekilde, Yeşu ile başlayıp Ester ile sona erer. İbranice Kutsal Kitap ise üç bölüme ayrılır: Yasa, Peygamberler ve Yazılar. Tarih kitapları ikinci ve üçüncü bölümlerde yer alır: Rut hariç, Yeşu'dan 2. Krallar'a kadar olan kitaplar Peygamberler'in bir parçasıdır ve genellikle Eski Peygamberler olarak anılır; Rut, Ester, Ezra, Nehemya ve 1. ve 2. Tarihler ise Yazılar'da bulunur. Kitapların kendisi aynıdır, yalnızca sıraları farklıdır.

Eski Antlaşma'nın bu denli büyük bir kısmının tarih olması dikkat çekicidir. Bir yandan bu durum, Kutsal Kitap dinini eski Yakın Doğu'daki diğer dinlerden —ister Mısır, ister Kenan, ister Mezopotamya olsun— ayırır. İsrail'in komşularına ait neredeyse tüm dinî yazılar, çoğu kez erdemden çok kusurla insana benzetilmiş tanrıların serüvenlerini anlatan mitlerden oluşuyordu. Oysa Kutsal Yazılar'daki dinde, ezelden beri insani kavramlardan bağımsız olarak var olan gerçek ve yaşayan tek Tanrı, kendisini insanlara gerçek zaman ve mekânda açıklar. Kutsal Kitap dini tarihsel bir temele dayanır. Kutsal Kitap dini, yani Hristiyanlık, bir olgudur—kurgu ya da hayal ürünü değildir.

Öte yandan, Tarihsel Kitaplar Tanrı'nın kurtuluş planını ve amacını izlemek için elzemdir; bu plan, Mesih'in gelişinde zamanın doluluğunda doruğa ulaşır. Tarihsel Kitaplar, Tevrat'ta açıklanan soy vaadini somutlaştırır. Kadının Soyu, İshak'ın soyu aracılığıyla İbrahim'in soyu, Yakup/İsrail'in soyu üzerinden gelecekti. Mesih'in gelişi için mutlaka bir İsrail'in var olması gerekiyordu (Rom. 9:4–5). Dolayısıyla, İsrail'in inişli çıkışlı tüm tarihi doğrudan Tanrı'nın kurtuluş mesajının açıklanmasına katkıda bulunur. Zaman zaman, yılanın soyu üstünlük sağlayacak ve ilerlemeyi engelleyecek gibi görünmüştür ancak tekrar tekrar, ister ulusun dışından gelen ister çoğu kez içinden çıkan muhalefet olsun, Tanrı'nın

Mesih'in günahı çözmek üzere zaman ve mekâna doğrudan girmesi için yolu hazırlama amacı asla boşa çıkarılamamıştır.

Tanrı'nın kurtuluş planının İbrani tarihinde kaydedilen gelişimi, yol boyunca birçok önemli ruhsal ders de içerir. Tarih, yalnızca insanlar, olaylar veya tarihler hakkındaki olgulardan ibaret değildir. Mezmur yazarı, İsrail'in tarihini gözden geçirmeden önce, "Özdeyişlerle söze başlayacağım" demiştir (Mez. 78:2). Başka bir deyişle, tarihin olguları ruhsal alandaki başka bir şeye benziyordu (bkz. 1. Kor. 10:6, 11). Kutsal Kitap tarihi, ahlak ve etik konularında dersler verir; günahın sonuçlarını, itaatin ve Tanrı'nın lütufkâr antlaşmasına sadakatin bereketlerini öğretir.

Kutsal Kitap tarihinin kurtuluşun ilerleyişiyle ve kurtuluşun tüm sonuçları ile uygulamalarıyla olan bağı, onu tarihsel kayıtlar arasında eşsiz kılar. Bu eşsizlik, kimi zaman Eski Antlaşma tarihini aynı olayları kaydeden seküler anlatılarla karşı karşıya getirir. Şaşırtıcı değildir ki, Kutsal Yazılar'ın akılcı eleştirmenleri bu uyuşmazlık noktalarını Kutsal Kitap'taki hataların kanıtı olarak gösterir. Oysa çelişki noktaları, seküler anlatılardaki yanılgıların kanıtıdır. Tarih yazımının doğasını biraz anlamak, bu sonucu doğrulamaya yardımcı olur. Tarih yazmak iki şey gerektirir: geçmiş hakkında bilgi ve geçmişten neyin önemli olduğuna karar veren bir bakış açısı. Her seküler tarih her iki açıdan da eksiktir. Hiçbir insan yazarı geçmişin tümünü bilemez ve her insan yazarı belirli bir gündemi yansıtan bir bakış açısına sahiptir. Dolayısıyla her seküler tarih hem sınırlıdır hem de ön yargılıdır. Özellikle kadim dünyada, çoğu tarihsel belge, krala bir miras oluşturmak ve bunu korumak için hazırlanan resmî devlet kayıtlarıydı; kasıtlı olarak ön yargılıydılar ve olgular hakkında eksik bilgiye dayanıyorlardı. Gerçekten önemli bir tarih yazmak, her şeyi bilmek ve geçmişten gerçekten önemli olanı seçmek için saf bir amaca sahip olmayı gerektirir. Yalnızca Tanrı her şeyi bilir ve geçmişten neyin gerçekten önemli olduğunu seçmek için sonsuz derecede kutsal bir bakış açısına sahiptir. Çok gerçek bir anlamda, Kutsal Kitap şimdiye kadar yazılmış tek gerçekten önemli ve yanılmaz şekilde doğru tarihtir. Dolayısıyla, MÖ on dördüncü yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar dünyada olan tüm şeyler arasında, Tarihsel Kitaplar bilinmesi ve inanılması gereken en önemli olayları kaydetmektedir. Bu tarih anlayışının daha ayrıntılı açıklaması için bkz. "Tarih: Kutsal ve Seküler."

Tarihsel Kitapların kapsadığı yüzyıllık İbrani tarihi mantıksal olarak altı döneme ayrılır: fetih (MÖ 1406–1380), hâkimler (MÖ 1380–1050), krallık (MÖ 1050–931), bölünmüş krallık (MÖ 931–586), sürgün (MÖ 586–539) ve sürgün sonrası (MÖ 539–424). Bu dönemlerin her biri bir şekilde Tevrat'ın, özellikle de *Yasa'nın Tekrarı*'nın vaatleri ve uyarılarıyla bağlantılıdır. *Yasa'nın Tekrarı*'nın büyük temalarından biri, Tanrı'nın vaat ettiği topraktı; bu toprak, antlaşmanın

gereklerine iman ve itaat yoluyla sahiplenilebilecekti. Toprak kelimesi somut bir bölgeyi ifade etmekle birlikte, daha da önemlisi, Tanrı toprağı ruhsal bereketin doluluğunu temsil eden bir ders aracı olarak kullanıyordu. Toprakta dinlenmek, Tanrı'nın varlığını deneyimlemek ve ondan zevk almakla ilişkiliydi. Musa, toprağa hem girişin hem de orada kalışın iman gerektirdiğini açıkça belirtmişti. Tarihsel Kitaplarda toprakla ilgili üç yönlü "antlaşma" net biçimde görülür. Birincisi, İsrail buyrukları tutarsa, Rab onları toprakta kutsayacaktı (*Yasa'nın Tekrarı* 28:1–2, 8–13). İkincisi, buyrukları çiğnerlerse, özellikle başka ilahların peşine düşerlerse, Rab onları lanetleyecek, esasen onları topraktan söküp uluslar arasına dağıtacaktı (14–15, 63–64. ayetler). Üçüncüsü, Rab'be dönerlerse, O lütfedecek ve onları yeniden toprağa toplayacaktı (30:2–3). İsrail'in inişli çıkışlı tarihi bu antlaşmasal noktaların her birini yansıtır.

Rab'bin ulusları perde arkasından yönlendirmesi, toprak sözleşmesinin unsurlarını yerine getirmesinin başlıca yöntemiydi. Fetih döneminde, çeşitli Kenanlı uluslar üzerindeki egemenliği açıktı çünkü Rab, İsrail için savaşmıştı. Hâkimler döneminde ise Rab, aynı Kenanlıların bazılarını halkını terbiye etme aracı olarak kullandı. O'nun iradesini gerçekleştirme yöntemi, İsrail'in ve ardından Yahuda'nın topraktan sürülme zamanı geldiğinde en açık biçimde görüldü. İsrail konusunda Rab, Asurluları kendi silahı olarak kullandı. Asur, askeri ve siyasi açıdan Yakın Doğu'nun en güçlü ulusu olmuş ve geniş topraklarını kontrol etmek için sürgün planı geliştirmişti. Dikkat çekici olan, bu taktiğin eski savaş tarihinde ilk kez İsrail'in Tanrı tarafından sürgüne gönderildiği (MÖ 722) dönemde uygulanmış olmasıdır. Asurlular Yahuda'yı da fethedecek kadar güçlüydüler ancak Rab, Yahuda'nın günahı yargı için olgunlaşana kadar onların bunu yapmasını engelledi. O gün geldiğinde ise Tanrı amacını gerçekleştirmek için Babillileri kullandı. Tanrı'nın kulu Nebukadnezar yönetiminde Babilliler üç aşamada (MÖ 605, 597, 586) Yahuda'yı topraktan sürdü. Ama Tanrı'nın halkını geri getirmeyi amaçladığı gün de geldi. O zaman Rab, Pers kralı Koreş'i yükseltti. Babilliler Asur'un sürgün uygulamasını devam ettirirken, Koreş politika değiştirerek sürgündeki halkların kendi topraklarına dönmesine izin verdi; buna Yahuda da dahildi. Koreş ve ondan önceki Asur ve Babil kralları, Tanrı tarafından yönlendirildiklerinin ve ilahî takdiri gerçekleştirmedeki rollerinin farkında olmasalar da, yine de O'nun kullarıydılar ve O'na karşı sorumluydular.

Tarihsel Kitapların mesajı açıktır: Tanrı, amacını gerçekleştirmek için zamanı, koşulları, bireyleri ve krallıkları kontrol eder. Tüm anlatıları okurken, davranışa yön verecek anlık derslere dikkat edin ve onları öğrenin. Ama aynı zamanda, tüm ayrıntıları okurken ve her bir özel dersi öğrenirken, tarihin nereye yöneldiğini gözünüz açık biçimde fark edin. Mesih geliyor.

Yeşu

Temel Bilgiler
Adı: Yeşu. Yeşu'nun adı "Yahve kurtarır" ya da "Yahve kurtuluştur" anlamına gelir. Bu, Grekçe Ιησους (İsa) adının İbranice karşılığıdır.

İbraniler 4:8'de geçen "İsa" ifadesi açıkça Eski Antlaşma'daki "Yeşu"ya atıfta bulunur. Çölde Sayım 13:8, 16'ya göre, Yeşu'nun adı başlangıçta "kurtuluş" anlamına gelen Hoşea idi (İngilizce KJV'de "Oshea"); fakat Musa, onu on iki casustan biri olarak seçtiğinde adını Yeşu'ya (İngilizce KJV'de "Jehoshua") çevirdi. Bu isim değişikliği, Hoşea insan önder olsa da ulusu vaat edilen topraklara götüren ve kurtaranın aslında Yahve olduğunu vurgular. Hem adıyla hem de göreviyle Yeşu, ideal adaşı Rab İsa Mesih'i işaret eder.

Yazarı: Çoğu muhafazakâr yorumcu ve Yahudi geleneği, kitabı Musa'nın halefi olan Yeşu'ya atfeder. Yeşu 24:26 açıkça, "[Yeşu] bunları Tanrı'nın Yasa Kitabı'na da geçirdi" der. Bu, yalnızca onun veda konuşmasına özel bir gönderme olsa bile, kitap boyunca geçen birinci tekil şahıs ifadeleri ve kişisel biyografik ayrıntılar, tüm kitabın onun tarafından yazıldığına işaret eder. Yeşu'nun ölümü ve gömülmesiyle ilgili kayıt (Yeşu 24:29–30), başka esinlenmiş bir peygamber tarafından yapılmış bir ekleme olabilir; tıpkı Yeşu'nun da Musa'nın ölümüne dair kaydı Yasa'nın Tekrarı'na eklemiş olabileceği gibi (Yas. 34:5–8).

Yazım Tarihi: MÖ 1406–1386. Genel olarak *Yeşu* kitabındaki olayların yaklaşık yirmi yıllık bir dönemi kapsadığı kabul edilir. Bu süre, fetih yıllarını ve Yeşu'nun ölümüne kadar olan toprakta ilk yerleşim dönemini içerir. Fethin tarihlendirilmesi, göçle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Bu tarihler, çıkışı MÖ 15. yüzyılın ortasına, yaklaşık MÖ 1446'ya yerleştiren geleneksel muhafazakâr

tarihlendirmeye dayanır (1. Krallar 6:1'deki hesaplamalara göre). MÖ 1406 yılı, çöl deneyiminin sona erdiği yılı, MÖ 1386 ise Yeşu'nun 110 yaşında ölümüyle (*Yeşu* 24:29) örtüşür. Yorumlamaya açık olmakla birlikte, tarihlendirmeyi de kapsayan fetihle ilgili Kutsal Kitap verilerini destekleyen önemli arkeolojik kanıtlar vardır. Bunlara kazı alanları ve özellikle Tel el-Amarna Mektupları (Kenan kentleri ile Mısır arasındaki yazışmalar) dâhildir; bu mektuplar büyük olasılıkla fethi Kenanlıların bakış açısından tasvir etmektedir.

Tema: Yeşu kitabı, fetih ve miras temasını ele alır; Tanrı, İsrail'e Kenan diyarını verme vaadini yerine getirir. Ana temayı geliştirmek için birkaç alt tema iç içe geçmiştir: Rab'bin varlığı (özellikle antlaşma sandığının simgesinde), Rab'bin gücü (doğaüstü eylemlerle gösterilir) ve Rab'bin yargısı (Kenanlılara karşı verilen ilahî hükümde görülür). *Yeşu* 21:45, ana temayı şu şekilde özetler: "RAB'bin İsrail halkına verdiği sözlerden hiçbiri boş çıkmadı; hepsi yerine geldi."

Amaç: Yeşu kitabı, Tanrı'nın antlaşma vaatlerine sadakatini ve bu vaatlerin gerçekliğine güvenip ona göre hareket ederek imanla yaşamanın gerekliliğini gösterir.

Ana hat

I. Kenan'a Giriş (1:1–5:15)
   - A. Yeşu'ya Kişisel Talimatlar (1:1–9)
   - B. Şeria'yı Geçmeye Hazırlıklar (1:10–2:24)
   - C. Şeria'nın Geçilmesi (3:1–4:24)
   - D. Sünnetin Yenilenmesi (5:1–15)

II. Kenan'ın Fethi (6:1–12:24)
   - A. Merkezi Sefer (6:1–9:27)
     1. Eriha'daki Zafer (6:1–27)
     2. Ay'da Yenilgi ve Zafer (7:1–8:29)
     3. Yasa'nın Okunması (8:30–35)
     4. Givon'la Antlaşma (9:1–27)
   - B. Güney Seferi (10:1–43)
   - C. Kuzey Seferi (11:1–15)
   - D. Fethin Genel Özeti (11:16–12:24)

III. Toprakların Paylaştırılması (13:1–21:45)
   - A. Paylaştırma Usulü (13:1–7)
   - B. Doğu'daki Oymakların Mirası (13:8–33)
   - C. Batı'daki Oymakların Mirası (14:1–19:51)
   - D. Özel Kentlerin Belirlenmesi (20:1–21:45)

1. Sığınma Kentleri (20:1–9)
2. Levililer için Kentler (21:1–45)

IV. Toprağın Korunması (22:1–24:33)
   A. Şeria'nın Doğusundaki Oymaklara Uyarılar (22:1–34)
   B. Yeşu'nun Öğütleri (23:1–24:33)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Yeşu kitabı hem Kenan diyarının fethini (1–12. bölümler) hem de toprakların İsrail oymaklarına paylaştırılmasını (13–24. bölümler) ayrıntılı biçimde aktarır. Kenan, genellikle bütün Suriye-Filistin bölgesini tanımlamak için kullanılan bir terimdir (örneğin, Yar. 13:12; 24:3; Çölde Sayım 13:17; 34:1–24) ancak aslında İsrail'in topraklarda karşılaşacağı uluslardan yalnızca birini de ifade edebilir (Yas. 7:1). Özellikle Kenanlılar, batı kıyı bölgelerinde yaşayan halktı (Çölde Sayım 13:29; Yeşu 5:1; 9:1; 13:4). Fakat bundan sonraki açıklamalarda terim, vaat edilen toprakların tamamı için genel anlamda kullanılacaktır. Bu toprak hem Kutsal Kitap'ta hem de seküler kayıtlarda tarımsal bolluğuyla tanınır. Kutsal Yazılar, bu diyarı sık sık "süt ve bal akan" yer olarak tasvir eder (Çölde Sayım 13:27). Benzer bir tanım, MÖ yaklaşık 1980'e tarihlenen Mısırlı Sinuhe'nin Öyküsü'nde de geçer.



Eriha Harabeleri

Politik bir sığınmacı olan Sinuhe, Filistin'de barınak bulmuştu ve o ülke için şöyle demişti: "İncirleri vardı, üzümleri vardı. Suyu şaraptan azdı. Balı bol,

zeytini çoktu. Ağaçlarında her türlü meyve vardı. Arpa vardı, emmer vardı. Her türlü sığır mevcuttu."[1] Gerçekten de iyi bir diyardı (Çölde Sayım 14:7; Yas. 8:7–10).

Fethi anlamak açısından daha önemli olan, Nil'in doğu kıyısında, Kahire ile Luksor arasında yaklaşık yarıda bulunan Tel el-Amarna'da keşfedilen yaklaşık dört yüz çivi yazılı kil tabletidir. Bu tabletler MÖ 1400–1360 arasına tarihlenir ve dönemin ortak dili olan Akadca ile yazılmıştır. Tabletlerin çoğu, Filistin'deki çeşitli şehirlerden III. Amenhotep ve Akhenaton'a yazılmış diplomatik mektuplardır. Bu mektuplarda, rakip prenslerden ve yönetimlerini tehdit eden yabancı bir halktan duyulan korku dile getirilmekte ve yardım talep edilmektedir. Tabletlerin tarihleri, Yeşu'nun fethine ilişkin muhafazakâr tarihlendirmeyle çakışmaktadır. Dolayısıyla, bu mektuplarda anlatılan koşullar doğrudan Kutsal Kitap'taki anlatıya ışık tutmaktadır.

Mektuplar, diyarın hem siyasi yapısı hem de askerî örgütlenmesi hakkında bilgi vermektedir. Siyasi açıdan Kenan, bağımsız şehir devletlerinden oluşuyordu; merkezi bir yönetim yoktu. Bu durum, Yeşu'nun, karşı karşıya gelip fethettiği çeşitli şehirlerin krallarına yaptığı göndermeleri açıklar (özellikle bkz. Yeşu 12:7–24). Bu şehirlerin birçoğu bağımsız olmakla birlikte Mısır'a haraç ödeyen bağlı devletlerdi.



Kenan'ın Fethi, Güney Seferi

1 James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969), 19.

Bu vasallık durumu, mevcut çatışmalarında Mısır'dan yardım istemelerini haklı kılıyordu. Askerî açıdan ise savaş yaygındı; her devlet sürekli olarak sınırlarını savunmak veya genişletmeye çalışmak zorundaydı. Gelişmiş bir savaş arabası gücü de dâhil olmak üzere askerî düzenin sürdürülebilmesi için halka ağır vergiler yüklenmişti. Savunma açısından, şehirler devasa surlarla, yani "göklere kadar yükselen" duvarlarla korunuyordu (Yas. 1:28). Kenan şehirlerinde yapılan arkeolojik kazılar bu tasviri doğrulamaktadır. Duvarlar genellikle "glacis" denilen eğimli toprak yığınlarının üzerine inşa edilirdi; bunlar, üzerleri sıvanarak saldırganların duvarları aşmasını tehlikeli hâle getiriyor, aynı zamanda surlarda konuşlanmış savunucuların hedef almasını kolaylaştırıyordu. Benzer bir yapı şehir kapılarında da bulunmaktaydı.[2] Yüzeysel olarak bakıldığında, savaş konusunda deneyimsiz olan İsrail'in, savaşmayı yaşam tarzı hâline getirmiş bir halka karşı çaresiz kalması beklenirdi.

Kenan'ın siyasi ve askerî örgütlenmesi, fethin stratejisine dair önemli bir içgörü sunar. Musa, Rab'bin Kenanlıları kovacağını açıkça bildirmişti ve İsrail, Tanrı'nın sözüne ve eylemlerine dayanarak Kenanlıları sürmekle yükümlüydü (Yas. 7:2). Ülkeye girişte karşılaşılan ilk engel Eriha'ydı ve Eriha savaşını Rab'bin kendisinin verdiği inkâr edilemezdi. Bu tür surlarla çevrili bir kente karşı olağan savaş yöntemi aylarca sürebilen bir kuşatmaydı. Ancak Eriha'nın düşüş biçimi, diyarın her yanına şok dalgaları göndermeliydi. İsrail'in yapması gereken tek şey, kentin etrafında dolaşmak, boru çalmak ve çöken duvardan şehre girmekti. O devasa surlar hiçbir savunma sağlamadı. Eriha düştü, ama ardından Ay kenti vardı. Şehirler bağımsız olduğundan birinin düşmesi diğerini etkilemiyordu; her zaman yeni bir savaş olacaktı. Fakat Eriha'da olanların haberi, diğer ulusları olağan dışı bir davranışa yöneltti: Normalde birbirleriyle savaşan halklar, İsrail'e karşı birleştiler ve ortak düşmanlarına karşı cephe aldılar (Yeşu 10). Sur kentlerinde kalmak yerine, açık arazide İsrail'le savaştılar. Böylece Yeşu, tek bir savaşta birden fazla ulusu yenebildi. Her bir şehri kuşatma yoluyla yıllar sürecek bir mücadele, tek bir günde verilen tek bir savaşa indirgenmiş oldu. İlk bakışta bu ittifak, deneyimsiz İsrail için deneyimli savaşçılara karşı dehşet verici ve yıldırıcı olabilirdi. Fakat görünüşün tersine, bu

2 "Yarma set, saldırganları yukarıdan yapılan savunma ok atışlarına açık hale getirmek için tasarlanmıştı ve eğer sıkıştırılmış kil tabakasıyla kaplıysa, saldırının yoğunlaştığı noktada yukarıdan su ya da yağ dökülerek oldukça kaygan hale getirilebilirdi." E. M. Blaiklock ve R. K. Harrison (ed.), *The New International Dictionary of Biblical Archaeology* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 215. Tahkimatın niteliğine dair daha teknik bir tartışma için bkz. Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, cilt 1, 10,000–586 B.C.E., *Anchor Yale Bible Reference Library* (New York: Doubleday, 1990), 198–208.

da Tanrı'nın halkı için savaşmasının bir başka yoluydu: "Bütün bu kralları ve topraklarını tek bir savaşta ele geçirdi. Çünkü İsrail'in Tanrısı RAB İsrail'den yana savaşmıştı." (Yeşu 10:42).

Amarna tabletleri yalnızca Kenan'ın coğrafyasını tasvir etmekle kalmaz, aynı zamanda büyük olasılıkla fethin bizzat kendisini de Kenanlıların bakış açısından anlatır. En azından Amarna Mektupları, Kenan diyarını, Mısır'ın yardım çağrılarına yanıt vermemesi nedeniyle[3] kaos içinde tasvir eder ve ülkeyi yağmalayan Habiru, Hapiru ya da 'Apiru[4] olarak adlandırılan bir halkın tehditkâr varlığını kaydeder.[5] Büyük olasılıkla Mısır'ın asker ya da savaş arabaları gönderme konusundaki isteksizliği veya yetersizliği, yaklaşık kırk yıl önce Kızıldeniz'de ordularının yok edilmesine kadar geri gider. Asıl soru, mektuplarda tasvir edilen koşulların Yeşu'nun fethiyle bağlantılı olup olmadığı ve özellikle de mektuplarda geçen Habiru'nun İsrail ordularıyla özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceğidir.

Ek 5, Habiru'nun İbrani ile olası özdeşimini ve İsrail'le olası bağlantısını inceleyecektir. Mevcut mektuplarla Yeşu'da anılan şehirler arasında bire bir bir örtüşme yoktur ancak mektupların tarihleri ve betimlenen genel koşullar, Kutsal Kitap anlatısıyla uyumludur. Beklendiği üzere, seferin erken safhalarında fethedilen şehirlerden herhangi bir yazışma yoktur ama doğrudan bağlantı noktaları da vardır. Yeşu'nun Ebal ve Gerizim Dağlarında, Şekem yakınında, bir sunak inşa edip halkı barış içinde toplayabilmiş olması (Yeşu 8:30–35), 'Abdu-Heba'nın, isyan eden ve "Şekem diyarını 'Apiru'ya veren" Lab'ayu'ya yönelttiği suçlamayla ilişkili olabilir.[6]

---

3 Byblos'tan Rib-Abdi'nin bir mektubu bu hayal kırıklığını gözler önüne serer: "Defalarca [garnizon askerleri] için yazdım fakat gönderilmediler, kral da [kulunun sözlerine] kulak vermedi. Elçimi saraya gönderdim, fakat [boş] döndü—elinde hiçbir garnizon askeri yoktu." Mektup 137, Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 483.

4 Filolojik meseleler yazım farklılıklarını açıklar ancak burada yalnızca tek bir halk kastedilmektedir. Filolojik sorunların daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. F. F. Bruce, "Tell el-Amarna," *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas (Oxford: Oxford University Press, 1967), 14–15. Amarna kanıtlarına ve bunların Eski Antlaşma'daki İbranilerle olası bağlantılarına dair faydalı bir genel bakış için bu bölüme danışınız.

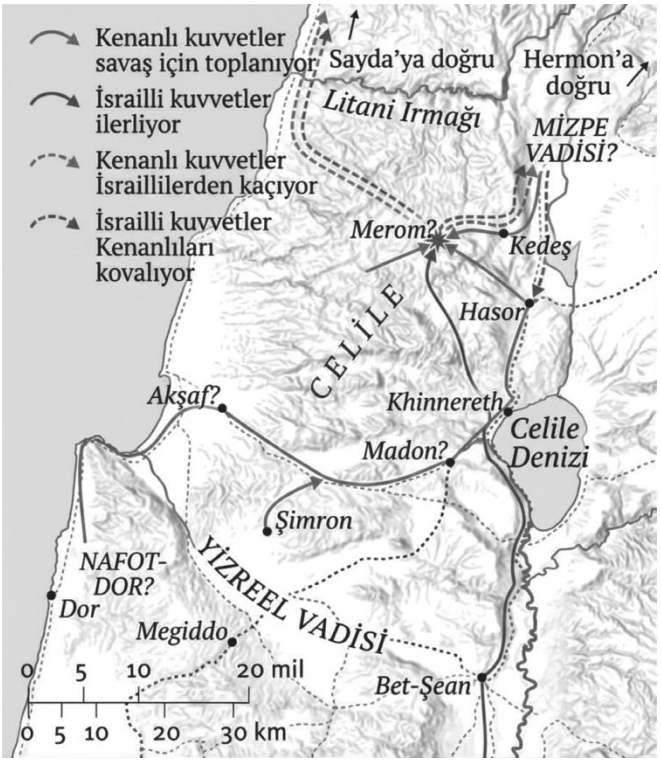
5 Hebron bölgesinden bir mektup bu tehditkâr sorunu ve Mısır'a duyulan hayal kırıklığını dile getirir: "Kralım, efendim, ülkesini 'Apiru'nun elinden korusun. Eğer (korumazsa), kralım, efendim, bizi almak için savaş arabaları göndersin." Mektup 271, Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 486–87. Yeruşalim'den 'Abdu-Heba'ya ait 288 numaralı mektup ise en çarpıcı olanıdır: "Kralın ülkesi kayboldu; bütünüyle elimden alındı; bana karşı savaş var. . . . Tüm valiler barış içindeyken bana karşı savaş var. Ben bir 'Apiru gibi oldum ve kralım, efendimin iki gözünü göremiyorum çünkü bana karşı savaş var. . . . Şimdi 'Apiru kralın şehirlerini ele geçiriyor. Kralım, efendime ait tek bir vali (bile) kalmadı—hepsi yok oldu." Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 488–89.

6 Mektup 289, Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 489.



İsrail'in Oymak Paylaşımı

Kanıtlar öyle ki Archer'ın vardığı şu sonuç doğrudur: "Hâlâ çözülmesi gereken birçok sorun ve ayrıntı olsa da Amarna yazışmalarındaki veriler ile *Yeşu* kitabındaki anlatım arasında yeterli ölçüde bir uyum vardır ve bu da ikisi arasında yakın bir bağlantı kurmaya yeterlidir."[7]



Kenan'ın Fethi, Kuzey Seferi

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Kanonik bağlam, tarihsel bağlamla örtüşür. Yeşu'nun kendi kuşağına yazdıklarının önemi ve uygulanabilirliği, açıkça Yeşu 24:26–27'de belirtilmiştir. Kullanılan ifade, Yeşu 8:32 ile paralellik gösterir ve Yeşu'nun yazdıklarını, Musa'nın yasasıyla aynı yetkiye sahip olarak etkili biçimde eşitler.

7 Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 246. Ayrıca Archer, Habiru meselesinin anlamı ve önemi üzerine faydalı bir tartışma sunar (239–46). Bu noktada Pfeiffer'in şu sonucu da dikkat çekicidir: "Amarna Mektupları bize MÖ 14. yüzyılda Kenan'daki koşulların birinci elden bir resmini verir. Toprağın görünüşte Mısır'a tabi olduğunu öğreniyoruz ancak Mısır'ın denetimi tamamen çökmüştü. Kenan şehirlerini tehdit eden haydut çeteleri için kullanılan Habiru kelimesi, Kutsal Kitap'taki İbrani sözcüğüyle ilişkili olabilir." Charles F. Pfeiffer (ed.), *The Biblical World* (Grand Rapids: Baker, 1966), 38.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Kenan'ın fethi ve toprakların paylaştırılmasına dair tarihsel olguları kayda geçirmek suretiyle Yeşu kitabı, kurtuluş mesajını çeşitli yönlerden yorumlar ve örnekler. Bunların en önemlilerinden biri, Yeşu'nun daha büyük Yeşu'yu (İsa'yı) işaret eden bir tip ya da peygamberlik figürü olmasıdır. Görevine başlarken Rab'bin ordusunun komutanıyla karşılaşması—bir kristofani, yani İsa'nın beden almadan önceki bir görünümü—(Yeşu 5:13–15), ondan daha büyük bir önderin varlığını göstermektedir. Yeşu'nun İsrail'i mirasa götürmesi, İsa'nın kendi kilisesini yüceliğe götürüşünün simgesel bir peygamberliğidir (bkz. İbr. 2:10; burada Mesih açıkça "kurtuluş öncüsü" olarak tanımlanır).

Yeşu kitabındaki temel tema, Kenan'ın fethidir. Vaat edilen toprak, Tanrı'nın halkına O'nun varlığının deneyiminde ve tadını çıkarmasında ait olan mirası ve ruhsal huzuru simgeler (İbr. 4:8–11). Toprağın fethi ve ardından gelen paylaştırılması, hem kilise aracılığıyla Tanrı'nın krallığının topluca ilerlemesi hem de imanlıların bireysel yaşamlarında kutsallıkta ilerlemeleri (kutsallaşma) için ruhsal paralellikler taşır. O dönemde ve bugün fetih şu iki ifadeyle özetlenebilir: (1) her ilerleme Tanrı'ya bağlıdır; (2) her ilerleme kiliseye ve imanlıya bağlıdır.[8] Dünyada krallığın ilerlemesi ve yaşamda kutsallığın ilerlemesi, Tanrı ile imanlı arasında bir iş birliği gerektirir.

Tanrı'nın payı üç unsurdan oluşuyordu. Birincisi, Tanrı'nın vaadi zaferi garanti ediyordu (*Yeşu* 1:2–3, 6; 11:6). Tanrı, toprağı atalara vaat etmişti ve bu sözü Musa'ya, Yeşu'ya ve bütün ulusa yeniden bildirmişti. İkincisi, Tanrı'nın vaatleri boş değildi; eylemleri sözlerini destekliyordu. Bazen işleri açıkça görülüyordu; örneğin Eriha'nın yenilgisinde (6. bölüm) ya da güneş ve ayı yönlendirmesinde (10. bölüm). Bazen ise işleri önceden hazırlayıcıydı; ulusun önünden eşek arılarını göndererek yolu hazırlamasında olduğu gibi (24:12).[9] Gizemli bir biçimde, bazı işleri açıkça görünmezdi ve hatta beklentinin tersine gibi görünürdü. İsrail'e karşı birleşen krallar koalisyonu (10–11. bölümler) ürkütücü olmalıydı. Ama Rab, bu kralların yüreklerini birleşmeleri için sertleştirerek İsrail için savaştığını gösterdi (10:42; 11:20). Böyle bir ittifak, bağımsız krallıkların normalde birbir-

8 Bu iki ilkenin kapsamlı bir ele alınışı için bkz. benim "Possessing Our Possessions: Lessons from Joshua" başlıklı bölümüm, Joel R. Beeke ve Michael P. V. Barrett, *A Radical Comprehensive Call to Holiness* (Fearn, Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2021), 63–71.

9 M. H. Woodstra, *The Book of Joshua*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 349, eşek arıları hakkında şu yorumu yapar: "Rab'bin, İsraillilerin önünden Kenanlıları kovmak için gönderdiği eşek arılarının kimliği konusunda fikir birliği yoktur. Bazıları, İbranice kelimenin böcekleri değil, mantıksız bir korku ya da panik hâlini ifade ettiğini düşünür. . . . Ayrıntılara dair bazı belirsizliklere rağmen ayetin temel mesajı açıktır. Bunun anlamı, Tanrı'nın halkına toprağı bağışlarken verdiği armağanın karşılıksız doğasını vurgulamaktır."

leriyle savaşmaları beklendiği için olağan dışıydı. Normal şartlarda İsrail'in her bir ulusla ayrı ayrı savaşması gerekecekti. Başlangıçta aşılamaz bir engel ve zafer için tehdit gibi görünen durum, tek bir savaşta birçok krallığın fethedilmesi için bir fırsata dönüştü. Üçüncüsü, Tanrı'nın yöntemi atanmış önderler aracılığıyla çalışmaktı. Tanrı aktiftir ama çoğu kez ikincil araçlar aracılığıyla iş yapmayı seçer. Düzen şuydu: Tanrı önderle konuşur, önder de halkla konuşurdu (örneğin, 1:1–11; 3:7–8, 9–13; 4:1–3, 4–7). Musa'nın yerine bir Yeşu'nun verilmiş olması (*Yeşu* 1:1–2; 4:14), kimsenin vazgeçilmez olmadığının ama her önderin Tanrı'nın halkına bir armağan olduğunun ciddi bir hatırlatıcısıdır. Bu, Tanrı'nın kilise için onların iyiliğine hizmetçiler vermesiyle doğrudan paralellik gösterir (Ef. 4:11–12).

Tanrı'nın egemenliği, hiçbir zaman insanın sorumluluğuyla çatışmaz. Tanrı'nın Kenanlıları kovma vaadine, amacına ve planına rağmen, Kenanlılar pasif bir şekilde teslim olmadılar, İsrail de toprağı pasif bir şekilde almadı. Her iki cephede de savaş vardı. Yeşu, İsrail'in toprağı sahiplenmesi için dört koşul sıralar. Birincisi, toprağın sahiplenilmesi imanla koşullanmıştı (örneğin, *Yeşu* 10:25). İman, Tanrı'nın vaadini benimsemenin ve O'nun sözü gerçeğinde yaşamanın yoluydu. İkincisi, itaat koşuluydu (22:5; 23:6). Bu yüzden Yeşu, Tanrı'nın sözünü sürekli halkın önünde tuttu (8:34–35). Üçüncüsü, saflık koşuluydu (3:5; 7:13). Kendini adamak, bereketi deneyimlemenin ve ondan zevk almanın ön şartıydı. Dördüncüsü, birlik koşuluydu. *Yeşu* kitabındaki büyük temalardan biri, herkesin önemli olduğu ve bütünün başarısının her bir üyeye bağlı olduğudur. Akan'ın günahının tüm ulusa felaket getirmesi, bunun çarpıcı bir örneğidir. "Bütün İsrail" veya "topluluğun bütün halkı" gibi ifadelerin sıkça geçmesi, topluluk bütünlüğünün önemini vurgular. Şeria'nın doğusunda yerleşen iki buçuk oymağın, Kenan'daki toprak için savaşan diğer oymaklarla birlikte çatışmalara katılması (1:12), bunun bir başka örneğidir. Esas nokta şudur: toplu bereket, toplu katılıma bağlıdır; krallığın ilerletilmesinde seyirciye yer yoktur.

Belki de kitabın en ilgili kurtarıcı uygulaması, kutsallaşma öğretisiyle ilgilidir. İsrail'in toprağı aşamalı olarak fethetmesi, kutsallaşmanın ilerleyici doğusunu canlı bir şekilde tasvir eder. Tanrı, Kenanlıları kovdu ve toprağı İsrail'in mülkü olarak verdi. Bununla birlikte, İsrail Kenanlıları kovmak için savaşmak zorundaydı. Ruhsal anlamda Mesih, günahı fethetmiştir; artık onun üzerimizde egemenliği yoktur (Rom. 6:14). Yine de biz günaha karşı savaşta etkin biçimde yer almak zorundayız (12-13. ayetler). Bir şehirdeki zafer, başka bir şehrin fethedilmesini beraberinde getirdi; her Eriha'dan sonra bir Ay vardı. Aynı şekilde, imanlının günaha daha çok ölmesi ve doğrulukta daha çok yaşaması gerekir. Günah üzerindeki geçmiş zaferler, bir sonraki savaştaki zaferi garanti etmez. Kutsallaşma, yüceltilmeye kadar ilerleyen bir süreçtir.

Yeşu kitabı, günahın korkunç sonuçlarını vurgulayarak Müjde'nin gerekliliğini de gösterir. Tanrı'nın günaha karşı adaleti ağırdır fakat adaletin infazındaki zamanlama, tövbeye yöneltmek için tasarlanmış ilahî sabrı ortaya koyar (Rom. 2:4). Yıllar önce Tanrı, İbrahim'e Amorilerin günahının henüz dolmadığını söylemişti (Yar. 15:16). Ama artık fırsat yılları yargı gününe dönüşmüştü. Kenanlılara verilen ilahî hüküm, Tanrı adaletinin kaçınılmaz infazına tanıklık ediyordu. Eriha halkı ve bütün Kenanlılar yasak altındaydı (Yeşu 6:17); yani yalnızca Rab'be ayrılmış, O'nun kullanımına tahsis edilmiş ve mutlak yıkım cezası altına konmuşlardı. Benzer şekilde, Akan'ın öyküsü (7. bölüm), günahın başkalarını da etkileme gücünü ve günahı Tanrı'dan gizlemenin imkânsızlığını gösterir. Yine de kitap, egemen lütuf mesajını da güçlü biçimde yansıtır. Rahav'ın kurtuluşu, en kötü günahkârları bile kurtaracak lütfun gücüne tanıklık eder (2 ve 6. bölümler). Fahişe Rahav, lütuf için beklenmedik bir adaydı ama işte evrensel gerçek de budur. Tanrı lütfunu, alıcının liyakatine ya da liyakatsizliğine bakmadan egemen biçimde dağıtır. Bir bakıma, Rahav'ın kurtuluşu, Eriha surlarının yıkılmasından daha büyük bir mucizeydi. O, ölüm cezası altında olanların, daha büyük Yeşu Rab İsa Mesih tarafından kurtarılıp yaşama kavuşturulanların bir örneğidir. Lütuf, onu yalnızca ruhsal olarak değil, fiziksel olarak da Tanrı'nın ailesine kattı; Boaz'ın annesi olarak gelecek Mesih'in soy zincirine girdi (Mat. 1:5). Yeşu kitabı, Kutsal Kitap tarihinin yalnızca olgulardan ibaret olmadığını gösterir. Kurtarıcı tarihin ilerleyişine yaptığı katkı derin ve anlamlıdır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Uzun Gün

Yeşu 10. bölümde, savaşta deneyimli beş kral İsrail'e karşı savaşmak üzere bir araya geldiklerinde bu, İsrail için kesin bir yenilgi gibi görünüyordu. Ancak Tanrı, Yeşu'ya bu koalisyonu onun ellerine teslim edeceğine dair güvence verdi. Bu olay, Tanrı'nın İsrail için savaştığının inkâr edilemez bir örneğidir; bu yardım ışığında İsrail savaşı yürüttü. İlahi etkinlik ile insan sorumluluğu asla birbiriyle çelişmez. Tanrı yalnızca kralların yüreklerini bu ittifakı kurmaları için katılaştırmakla kalmadı, aynı zamanda İsrail'in tam zaferini sağlamak için olağanüstü bir biçimde müdahale etti. Onun müdahalesi, yaratılışı üzerindeki mutlak denetimini sergiledi; hatta doğa olaylarını alışılmışın dışında bir biçimde kullanacak kadar ileri gitti. Rab'bin Yeşu'ya yardım etmek için yaptığı şey doğaüstüydü; bu, Tanrı'nın yaratılışını, kendi tasarımına uygun biçimde normal işleyişinin dışına çıkararak yönlendirme gücünün mucizevî bir göstergesiydi. Sonuç olarak, düşmandan kılıçla öldürülenden fazlasının öldüğü doğrudan hedefli dolu taşları (Yeşu 10:11) ve güneş ile ayın alışılmadık biçimde yönlendirilmesi (12–13. ayetler) birer mucizeydi.

Mucizeler, açıklamaya direnen doğaüstü olaylardır.[10] Ne olduğuna dair merak, açıklanamayanı açıklamaya çalışmak gibi bir hata ile dengelenmelidir. Ayrıntılar konusunda, muhafazakârlar arasında bile farklı görüşler olsa da Tanrı'nın güneşi ve ayı nasıל durdurduğunu açıklamaya çalışmaya gerek yoktur; tıpkı İsa'nın suyu şaraba nasıל çevirdiğini açıklamaya gerek olmadığı gibi. Bir mucize, mucizedir.

Doğaüstünü inkâr etmek bir seçenek olmasa da metinde kaydedilenlerin yorumlanması meşrudur. Yorum açısından iki kelime önemlidir ve anlatıda birbirinin yerine kullanılıyor gibi görünmektedir: דמם (hareketsiz, sakin veya katı olmak) ve דמע (durmak). דום (sessiz olmak) şeklinde tanıklanmamış bir fiil köküne dayanan "sessizlik" anlamına gelen bir isim de vardır ki bazıları דמם yerine bu anlamı tercih eder.[11] Bu kelimeler birbirinin yerine geçebilir görünmektedir. Birkaç muhafazakâr açıklama mevcuttur. Bazıları Rab'bin yeryüzünün dönüşünü yirmi dört saatliğine durdurduğunu ve böylece güneşin sabit kaldığını savunur. Diğerleri ise 13. ayete odaklanarak yeryüzünün dönüşünün yavaşladığını, yani güneşin batmaya acele etmediğini belirtir. Bu görüşe göre, normalde yirmi dört saatte gerçekleşen bir olay kırk sekiz saate yayılarak tamamlanmıştır. Bu doğaüstü olaylarda bir bileşen de Rab'bin dünyanın dönüşünün durması ya da yavaşlamasıyla ortaya çıkabilecek felaket sonuçları engellemiş olmasıdır. "Sessiz olmak" fiilini tercih edenler ise güneşin yaydığı ısının azaldığını ve bunun muhtemelen dolu fırtınasıyla ilgili olduğunu ileri sürer. Bu durum, askerlerin yorgun düşmesini önlemeye ve düşmanı kovalamaya devam edebilmelerine yardımcı olurdu.[12]

Ben de Robert D. Wilson'ın, burada kullanılan dilin bir güneş tutulmasına işaret ettiği yönündeki görüşüne katılma eğilimindeyim.[13] 13. ayetin son cümlesi

---

10 Şaşırtıcı değildir ki eleştirmenler, doğaüstünü inkâr etme eğilimindedir ve dili, sıradan olayları betimlerken kullanılan şiirsel bir ifade özgürlüğüne bağlar; örneğin bulutlu bir güne atıfta bulunmak gibi. Çeşitli teorilerin daha kapsamlı bir tartışması için sıklıkla atıf yapılan John S. Holladay, "The Day[s] the Moon Stood Still," *Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 166–78 adlı makaleye bakınız.

11 İlginçtir ki her iki formun da emir kipindeki şekli aynı olurdu (12. ayetteki form); fakat 13. ayetteki kelimenin Masoretik seslendirmesi, ikiz ünsüzlü דממ'i gerektirir.

12 Bu görüşlerin daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Walter C. Kaiser Jr., Peter H. Davids, F. F. Bruce ve Manfred T. Brauch, *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), 186–88; ve Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 246–47. Her iki kaynak da Mısır, Çin ve Hindu geleneklerinde uzun bir güne dair iddia edilen anlatılara ve gökbilimcilerden "kayıp gün"e dair ileri sürülen kanıtlara değinir. Ancak her iki kaynak da bu sözde kanıtların hiçbir zaman doğrulanmadığını kabul eder.

13 Robert D. Wilson, "Understanding 'the Sun Stood Still,'" *Princeton Theological Review* 16 (1918): 46–54; yeniden basımı için bkz. *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, ed. Walter C. Kaiser Jr. (Grand Rapids: Baker, 1972), 61–65. Onun çevirisi şöyledir: "Tutul, ey Güneş . . . ve güneş tutuldu, ay da geri döndü."

bu yorumu destekler niteliktedir: "Güneş göğün ortasında durdu ve sıradan bir gün gibi batmakta acele etmedi" (yazarın çevirisi). Burada geçen "girmek" fiili (אוב), güneşin ufkun altına inerek batmasını ifade eden yaygın bir ifadedir. Aynı cümlede yer alan כ edatı ise yaklaşık değil, karşılaştırmalı bir anlam taşır; yani "gibi" şeklinde çevrilmelidir. Normal şartlarda bir günde güneş yalnızca bir kez batarken, bu olayın yaşandığı gün sıradan bir gün gibi değildi. Sirak Kitabı'nda (46:4) Yeşu'ya atfen söylenen şu söz de dikkat çekicidir: "Güneş onun eliyle durmadı mı? Bir gün, iki gün gibiydi" (yazarın çevirisi).[14] Bu da o olağanüstü günde güneşin iki kez kaybolmuş olabileceği fikrini doğurur: biri normal gün batımında, diğeri ise gün ortasında meydana gelen beklenmedik bir kararmada. Herodot, tutulmaların eski toplumlarda nasıl büyük bir şaşkınlığa yol açtığını kaydeder; bu olayları açıklayacak bilgiye sahip olmayan halklar arasında büyük bir karışıklık çıkmıştır. Nitekim Medler ile Lidyalılar arasında yaşanan bir savaşta güneş tutulması nedeniyle çatışma sona ermiş, her iki taraf da fiilen birbirine teslim olmuştur.[15] Gökten yağan taşlarla eş zamanlı bir güneş tutulması, muhtemelen krallar koalisyonunun ordularını tam bir karmaşaya sürüklemiştir.

Her ne kadar güneş tutulmaları doğal olaylar olsa da bu bölümdeki doğaüstü yön hiçbir şekilde önemsizleşmez. Asıl mesele, tutulmaların öngörülebilir oluşudur. Bu alandaki bilimsel bilgiye sahip olanlar, bir sonraki tutulmanın ne zaman ve nerede gerçekleşeceğini önceden hesaplayabilir; geçmişteki tutulmaların da tarihini ve konumunu tam olarak belirleyebilirler. Dolayısıyla Yeşu'nun yaşadığı zaman ve mekânla örtüşen, olağan seyrinde gerçekleşmiş bir tutulmaya dair veri bulunmaması şaşırtıcı değildir. Tanrı'nın bir tutulmayı olağan zamanlamasının dışında meydana getirmesi, olağanüstü büyüklükte bir mucize olurdu. Tutulmalar, güneş ve ayın hizalanmasıyla gerçekleşir. Ancak o gün böyle bir hizalanma söz konusu değildi; bu da Tanrı'nın ayı mevcut bulunduğu yerden hareket ettirerek güneşi perdeleyecek konuma getirmiş olmasını gerektirirdi. Bu, doğrudan bir mucize anlamına gelir. Bu açıklamaya dair katı ve kesin bir iddiada bulunmam doğru olmaz; ancak metnin diline baktığımızda bu yorumla örtüştüğü görülmektedir.

---

14 היה מינשכ דחא סוי ,שמשה דמע ודיב אלה.

15 "Lidyalılar ile Medler arasında beş yıl boyunca savaş oldu; her biri ötekine karşı birçok zafer kazandı ve bunlardan biri gece gerçekleşti. Hiçbiri üstünlük sağlayamayınca, altıncı yılda bir savaşa başladılar fakat gündüz birdenbire geceye döndü. Gün ışığının karanlıkla yer değiştirmesi, Miletoslu Thales tarafından İyonlara önceden bildirilmişti; o, bunun gerçekleşeceği yılı önceden belirlemişti. Lidyalılar ve Medler, gündüz olması gerekirken gece geldiğini görünce savaşı bıraktılar ve her iki taraf da barış yapmak için daha büyük bir istek gösterdi." *Histories* 1.74, *The Histories of Herodotus*, çev. Harry Carter (New York: Heritage Press, 1958), 30. Carter, bu tutulmayı MÖ 28 Mayıs 585'e tarihleyen bir not ekler.

Mucize ne kadar görkemli olursa olsun, Kutsal Yazılar açısından bu olayda benzersiz olan şey güneş ve ay üzerindeki ilahi müdahale değildir. Metne göre anlatının en dikkat çekici yönü, Tanrı'nın bir insanın sesini dinlemesi ve halkı adına savaşmasıdır (Yeş. 10:14).

Kenanlıların Yok Edilmesi

Kenan ulusları, İsrail'in vaat edilen topraklara sahip olmasının önündeki engellerdi. Bu duruma Tanrı tarafından verilen çözüm, ülke halkının bütünüyle yok edilmesiydi. Kenanlıların imhasına yönelik savaş stratejisi, Tanrı'nın, toprağı antlaşma halkına vermeye yönelik planının bir parçasıydı. Rab'bin halkın tümünü ortadan kaldırma buyruğu son derece açıktı (Yasa'nın Tekrarı 7:1–5; 20:16–18). Musa aracılığıyla bildirilen bu buyruk, Yeşu'nun uygulaması gereken görev haline geldi. İlk savaş olan Eriha, tüm fethin bir modeli olarak görülmeliydi. Eriha, Tanrı'ya adanmıştı (*ḥerem* / חרם); bu durumda bu, şehirdeki herkesin ve her şeyin bütünüyle yok edilmesi anlamına geliyordu (Yeşu 6:17, 21). Yeşu, bu buyruğa itaat etti ve bu da ilahi yargının ne denli ciddi olduğunu ortaya koydu ancak Rahav ve ailesi bu yargıdan muaf tutuldu; bu da Tanrı lütfunun egemenliğini gözler önüne serdi. Vurgulanması gereken önemli bir husus şudur: Bu, Tanrı'nın doğrudan buyruğuydu; Yeşu yalnızca verilen emri yerine getirdi. İsrail, Tanrı'nın iradesini ve amacını gerçekleştirmek üzere kullandığı bir araçtan ibaretti. Elbette Tanrı'nın bu tür bir katliam emretmesi, O'nun sevgisiyle çeliştiği yönünde suçlamalara yol açmıştır.[16] Ancak bu tür suçlamalar, Tanrı'nın öz doğasının yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Sonsuz ve değişmeyen iyiliğe sahip olan aynı Tanrı, aynı zamanda sonsuz ve değişmeyen adaletiyle de eylemde bulunur (Westminster Kısa Katekizmi, Soru 4). Tanrı, doğasına aykırı hiçbir şey yapamaz.

Kenanlıların yok edilmesine yönelik ilahi gerekçeyi anlamaya yardımcı olan üç temel düşünce vardır. Yüzeyde, toprak işgali peşindeki acımasız bir ordunun

16 Walter C. Kaiser Jr., bu iddia edilen çelişkiyi "The God of Love and His Command to Annihilate (Herem) the Canaanites" başlıklı makalesinde ele alır, *The Old Testament Yesterday and Today: Essays in Honor of Michael P. V. Barrett*, ed. Rhett P. Dodson (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019), 245–55. Şöyle sonuca varır: "Rabbimizin, keyfi ve mantıksız bir şekilde kişilere, uluslara ya da durumlara öfkesini ölçüsüzce yönelten bir zorba olarak adaletsiz biçimde tasvir edilmesi, tamamen Kutsal Kitap desteğinden yoksundur. Bunun yerine, Rabbimizi defalarca harekete geçiren şey, O'na rahatlama ve uzlaşma için gelen herkesi bağışlama yönündeki sevgisinin zorlayıcı gücü ve şefkatli arzusuydu. Günah, şiddet, adaletsizlik ve insanların haksız eylemleri O'nun gazabını ve öfkesini açığa çıkarmak zorundaydı çünkü O, kötülüğün varlığına katlanamazdı. Ancak bu tür eylemlerin temelinde O'nun sevgisinin, merhametinin ve lütfunun sonsuz kanıtı yatmaktaydı."

işlediği bir soykırım gibi görünen şey, gerçekte adil bir Tanrı'nın adil hükmüdür. Tüm Kenanlıların öldürülmesine ilişkin ilahi buyruk, hayati önemde ruhsal dersler içerir. İlk olarak, ceza, günahın adil sonucudur. Tufanın suları ve Sodom ile Gomora'dan yükselen duman, Tanrı'nın günaha karşı ne denli ciddi ve adil bir yargıda bulunduğunu gözler önüne serer. Levililer 18:21–25, Kenan halkının işlediği bazı korkunç sapkınlıkları sıralar: çocuk kurban etme, eşcinsellik ve hayvanlarla cinsel ilişki. Tanrı, bu durumu çarpıcı bir dille "ülkenin kirletildiği ve halkını kusacağı" şeklinde ifade eder (25. ayet). Bu ahlaki sapkınlıkların yanı sıra, Kenan halkı çok tanrıcılık ve putperestlik suçlarını da işlemiştir.[17] Bu cezayı daha da haklı kılan şey ise, Tanrı'nın onları cezalandırmadan önce uzun süre sabır göstermiş olmasıdır. Tanrı, onlara tövbe etmeleri için yıllarca fırsat tanımıştır. Yüzyıllar önce Tanrı, İbrahim'e, Amorluların günahı henüz doruğa ulaşmadığı için soyunun toprağa sahip olma zamanının gelmediğini söylemişti (Yar. 15:16). İlahi sabra karşılık, halk daha da günaha sapmıştır. Artık adaletin yerine getirilme zamanı gelmiştir. Kenan halkı, hak ettikleri şeyi alacaktı; yani kendi eylemleriyle kazanmış oldukları karşılığı. Günahın ücreti ölümdür—hem fiziksel hem de ruhsal ölüm (Rom. 6:23).

İkinci olarak, Kenanlıların yok edilmesi, İsrail'in korunması içindi. Antlaşma halkı, Kenanlılarla birlikte yaşayarak onların etkisine girmeden kalamazdı; bu da onları, Kenanlılara benzemeye ve onların yollarını izlemeye teşvik edecekti. Musa, halkı toprağa girmeden önce uyararak, Kenanlılarla kurulacak herhangi bir ittifakın, İsraillilerin Rab'bin yolundan sapmasına neden olacağını söyledi (Yasa'nın Tekrarı 7:4). Mısır'dan Çıkış 23:33 aynı uyarıyı tekrar eder: "Onları ülkenizde barındırmayacaksınız. Yoksa bana karşı günah işlemenize neden olurlar. İlahlarına taparsanız, size tuzak olur" (ayrıca bkz. Mısır'dan Çıkış 34:11–16). Midyanlıların, halkı Peor'da putperestliğe ve ahlaksızlığa çekmesi, Kenanlılarla birlikte yaşamanın ne denli büyük bir tehdit oluşturduğunu gösteren somut bir örnektir (Çölde Sayım 25:16–18; 31:1–18). Kenanlıların ortadan kaldırılması, aslında günaha düşme tehlikesinden kaçmak anlamına geliyordu. Ne yazık ki, İsrail'in ruhsal anlamda giderek yozlaşması ve sonunda topraktan sürgün edilmesi, Rab'bin bu buyruğuna itaat edememeleriyle doğrudan bağlantılıdır.

Üçüncü olarak, Kenanlıların fiziksel olarak yok edilmesi, teolojik bir anlam taşır. Tanrı tarihi kontrol ettiğinden, onu ruhsal dersler öğretmek için kullanır

17 Kenan diniyle ilgili yönler ve uygulamaların kapsamlı bir tasviri için bkz. John Gray, *The Legacy of Canaan* (Leiden: E. J. Brill, 1965). Gray'in çalışması, antik Ugarit'in bulunduğu Ras Şamra'da yapılan edebi keşiflere dayanmaktadır. Bu keşifler son derece önemlidir çünkü fetih dönemiyle örtüşmekte, Baal teolojisi ve Kenan uygulamaları hakkında bizzat Kenanlılardan ayrıntılar sunmaktadır.

(bkz. Mez. 78:2–4). Bir yandan, Kenanlılara uygulanan fiziksel ölüm cezası, tövbe etmeyen her günahkârı bekleyen ruhsal ölüme işaret eder. Kenanlıların yok edilmesi, günahın dehşet verici ve korkunç sonuçlarını açıkça ortaya koyar. Öte yandan teolojik olarak, Kenan'ın fethi, imanlının kutsallaşma sürecindeki ilerleyişine dair bir tipolojidir. Nasıl ki Kenanlılar, vaat edilen mirasa tam olarak sahip olmanın önündeki engellerse, aynı şekilde günah da kutsallıkta ilerlemeye yönelik her çabanın karşısında durur. Nasıl ki Kenanlılar öldürülmeliydi, imanlı da benliğin işlerini öldürmelidir (Kol. 3:5). Nasıl ki fethin ilerlemesi, her savaşta Kenanlılarla yüzleşmeyi ve onları ortadan kaldırmayı gerektiriyorsa, aynı şekilde imanlının da her gün kendi içindeki "Kenanlılarla" yüzleşip onları yenmesi gerekir.[18]

18 Fetihle ilgili etik sorunların faydalı bir analizini görmek için bkz. Daniel C. Timmer, "Joshua," *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament*, ed. Miles V. Van Pelt (Wheaton, Ill.: Crossway, 2016), 169–70. Şöyle sonuca varır: "Özetle, bu unsurlar, fetihte İsrail'in kendi inisiyatifini ortadan kaldırır, fethin yalnızca ilahi yardımla mümkün olacağını açıkça ortaya koyar ve böylece onu insan eliyle tasarlanan ve yürütülen emperyalizmin alanından çıkarır."

EK 5

İbraniler Kimdirler?

Amarna Mektupları, ülkeye saldırıp yağmalayan "Habiru" adlı bir topluluktan söz eder. Bu noktada asıl soru, bu ifadenin Yeşu'nun ordusuna bir gönderme olup olmadığıdır. Zamanlamanın uygun olması bu ihtimali desteklese de sorunun yanıtlanabilmesi için dikkate alınması gereken birkaç önemli etken vardır. Eğer "Habiru" ile "İbranî" ve dolayısıyla "İsrail" arasında bir bağlantı varsa, o hâlde Amarna tabletleri, Kenanlıların gözünden İsrail'in Kenan fethine dair bir anlatı sunmaktadır.

"İbrani" Kelimesine İlişkin Kutsal Kitap Verileri

"İbranî" kelimesinin İbranicesi "עִבְרִי"dir. Son harf olan "ִי" bir aidiyet eki olarak işlev görür ve çoğunlukla ulusal kimliği belirtmek için kullanılır. Bu terimin kökü olan "עבר" kelimesinin etimolojisi belirsizdir. Bu kök, "geçmek" anlamına gelen bir fiille, "toz" anlamındaki bir isimle ya da İbrahim'in soy zincirinde yer alan Eber adlı kişiyle (Yaratılış 11:15–17) bağlantılı olabilir. Eber, soy kaydında belirgin bir figür gibi görünmese de, ismi "İbranî" kelimesiyle biçimsel olarak örtüşmektedir. Ancak "Habiru", "İbranî" ve "İsrail" arasındaki ilişkiyi belirlemede etimolojik spekülasyonlardan daha anlamlı olan, bu kelimenin kullanımıdır. "İbranî" kelimesi Eski Antlaşma'da otuz dört kez geçmektedir.

"İbranî" kelimesinin Kutsal Kitap'taki ilk kullanımı, İbrahim'e atıfla gerçekleşir (Yaratılış 14:13). Lut'un krallar koalisyonu tarafından esir alındığını öğrendiğinde, "İbrani Avram" olarak tanımlanır. Bu noktada "İbranî" terimi İsrail'i ifade edemez, çünkü İsrail ulusu henüz yüzyıllar boyunca var olmayacaktır; İbrahim Yahudi değildi. İlginçtir ki Septuaginta, "İbranî" kelimesini "περατης" olarak çevirir; bu da "göçebe" ya da "geçip giden kişi" anlamına gelir.

Diğer yerlerde ise Septuaginta bu kelimeyi çevirmez, sadece "Εβραιος" şeklinde transliterasyon yapar. Bu noktada, İbrahim bir göçmen konumundadır ve Lut'u kurtarmak üzere askeri bir harekât hazırlığındadır; dolayısıyla Septuaginta'nın bu çevirisi bağlama oldukça uygundur.

"İbranî" kelimesinin geçtiği yerlerin çoğu, Yusuf ve Mısır'dan Çıkış anlatılarında, Mısır bağlamında karşımıza çıkar (Yaratılış 39:14, 17; 40:15; 41:12; 43:32; Çıkış 1:15, 16, 19; 3:18; 5:3; 7:16; 9:1, 13). En dikkat çekici olan ise, bu terimin ya Mısırlılar tarafından yabancılara atıfla kullanılması ya da yabancıların Mısırlılarla konuşurken kendilerini tanımlamak için kullanmasıdır. Mısırlıların İbranîlerle aynı sofraya oturmamaları (Yar. 43:32),[1] bu terime olumsuz bir damganın eşlik ettiğini düşündürmektedir. Bu bağlamda, Yusuf'un akrabalarından daha geniş bir topluluğun kastedildiği anlaşılmaktadır. Dahası, Yusuf ya da Mısır'dan Çıkış anlatılarında İsrail ulusunun henüz resmen var olmadığı dikkate alındığında, "İbranî" terimini ulusal İsrail kimliğiyle doğrudan ilişkilendirmek mümkün değildir.

"İbranî" kelimesinin, İsrail'in Filistlilerle olan çatışmaları bağlamındaki kullanımı oldukça dikkat çekicidir (1Sa. 4:6, 9; 13:3, 7; 14:11, 21; 29:3).[2] Saul ile Filistliler arasındaki savaş, bu konuda ilginç bir boyut ortaya koyar. Bir yandan, Yonatan ve silah taşıyıcısı cesurca Filistli kampına sızdıklarında, Filistliler onları "İbranî" olarak adlandırmışlardır (1Sa. 14:11). Bu, ilk bakışta İbranîlerle İsrailliler eşitlenmesi gibi görünebilir. Ancak 1Sa. 14:21, Filistli kuvvetlerin içinde yer alan ve taraf değiştirerek İsrailliler katılan bir grup İbranîden söz eder. Görünüşe göre bunlar, sadakatleri kolayca değişebilen İsrailli olmayan paralı askerlerdi. Dolayısıyla bir İsrailli "İbranî" olarak adlandırılabilse de (örneğin Yonatan), her "İbranî" İsrailli değildi (örneğin Filistli tarafındaki hainler). Bu bağlamda, "İbranî" terimi İsrail'le eş anlamlı değildir.

Kölelik meselesine ilişkin etik sorular bir yana, Eski Antlaşma'da köle olarak kullanılabilecek kişilerle ilgili belirli bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Örneğin

1 B. Cazelles aynı gözlemi "The Hebrews" makalesinde yapar, *Peoples of Old Testament Times*, ed. Donald J. Wiseman (Oxford: Clarendon Press, 1973), 1–2. Onun değerlendirmesi şudur: "'İbrani' terimi, görünüşe göre Kutsal Kitap'ın diline İbrani halkının kendisinden değil, Asyalı yabancılara atıfta bulunurken Mısırlılar ve onların ardılları Filistliler tarafından kullanılmasından girmiştir" (2).

2 Cazelles, Filistlilerin ve Mısırlıların bu terimi kullanımı arasındaki bağlantıyı şöyle açıklar: "Gerçekten de, Kutsal Kitap'ta 'İbrani' ifadesinden söz edenler, Mısırlılardan sonra Filistlilerdir; bunlar geleneksel olarak Kaftor'dan (Girit) gelmiş olup diğer Deniz Kavimleriyle bağlantılıdır. Filistliler bir süreliğine 'Filistin' kıyı topraklarında firavunların varisi olmuşlardır. Bu şehirli halk, İbranileri arka bölgelerden gelen karmakarışık bir topluluk olarak görmüş ve onlara küçümsemeyle yaklaşmıştır." "The Hebrews," 2.

Levililer 25:39, bir soydaşın ücretli işçi olarak çalıştırılmasına izin verirken, onun köle haline getirilmesini yasaklar. Benzer şekilde 45. ayet, yabancıların köle olarak mülk edinilebileceğini söylerken, bu durumun İsrailli soydaşlar için geçerli olmadığını belirtir. Bu, Mısır'dan Çıkış 21:1–5 ve Yasa'nın Tekrarı 15:12'de sözü edilen "İbranî hizmetkârların" İsrailli olmayan kişiler olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca yasa, kölelerin adil ve insancıl şekilde muamele görmesini zorunlu kılmıştır. Ancak şu anki bağlam açısından esas önemli olan nokta, "İbranî" teriminin İsrail ile birebir örtüşmediğidir.

Yunus'un, gemideki arkadaşlarına fırtınanın sorumlusunun kendisi olduğunu itiraf ederken kendisini "İbranî" olarak tanımlaması (Yun. 1:9), yoruma açıktır. Önceki referanslar "İbranî" ve "İsrailli" arasında bir ayrım olduğunu öne sürse de kelimelerin anlamlarının zamanla değiştiği dilsel bir gerçektir. Yeni Antlaşma dönemine gelindiğinde İsraillilerin artık "İbranî" olarak anıldığı kesindir. Bu durum, Pavlus'un, "İsrail soyundan, İbranîlerin İbranîsi" olduğunu beyan ettiği ifadede açıkça görülmektedir (Flp. 3:5). Kelimenin tarihsel gelişimi içinde bu anlam kaymasının tam olarak ne zaman gerçekleştiği belli değildir. Bu değişim muhtemelen Yunus'un yaşadığı döneme (MÖ 8. yüzyıl) kadar gerçekleşmiş olabilir ve bu durumda Yunus denizcilere milliyetini açıklamış olurdu. Ancak Yunus, kendisini "İbranî" olarak tanımladığında, yeni bir bölgeye doğru sürüklenen bir serseri konumundaydı.[3] Bu da Habiru halkının göçebe-dolaşmacı karakterine, yani İbrahim'in konumuna benzer bir özellik gösterir. Yunus 1:9'un nasıl yorumlandığından bağımsız olarak, önceki referanslar "İbranî" tanımının milliyetten ziyade statü ya da davranışı ifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Habiru/Hapiru/Apiru ile ilgili Kutsal Kitap Dışı Veriler

Habiru[4] halkına ilişkin kanıtlar MÖ 19. yüzyıla kadar uzanır ve Mezopotamya, Mısır, Suriye ve Anadolu gibi farklı bölgelerden elde edilmiştir. Ayrıca Sümer çivi yazısında SA.GAZ logogramı, Habiru terimiyle değişimli biçimde kullanılır.[5] Bu antik Yakın Doğu metinleri, Habiru halkını meslekleri ve faaliyetleri bağlamında çeşitli yönleriyle tasvir eder. Nadiren de olsa bazı Habiru bireyleri tüccar gibi toplumda kabul gören bir statüye ulaşabilmiş olsa da, bu metinlerdeki genel tanımlar son derece olumsuzdur. Habirular, küçümsenen ve güvenilmeyen

3 Şu da not edilmelidir ki Septuaginta'nın çevirisi bu göndermeyi konudan çıkarır. Septuaginta çevirisinde Yunus kendisini Rab'bin bir kulu (ידבע) olarak tanıtır. Bu durum, ד ve ר harflerinin karıştırılmasına bir örnek teşkil eder.

4 Diller ve lehçeler arasındaki filolojik farklılıklar, kelimenin farklı yazılışlarını açıklar.

5 Cazelles, Ras Şamra'daki Ugarit buluntularının SA.GAZ ile Habiru'nun özdeşliğini doğruladığını belirtir. "The Hebrews," 5.

kişiler olarak görülür; toplumun kenarlarında yaşayan bir grubu temsil ederler. Cazelles, üçüncü binyıla ait bir metinden şu örneği aktarır: "SA.GAZ, bu çıplak insanlar, ölüm sessizliği içinde dolaşırlar, her şeyi yok ederler; erkekleri istedikleri yere gider, kadınları iğ taşıyan bu halk… çadırlarını ve kamplarını kurdular… Kralım Şulgi'nin yasalarını umursamadan kırsal bölgelerde vakit geçirirler."[6] Antik Yakın Doğu metinlerinde Habiru halkı tutarlı bir şekilde etnik değil sosyolojik terimlerle tanımlanır. Bir kişiye "Habiru" denmesi, çoğu zaman bir hakaret olarak algılanırdı çünkü bu kelimeye kesinlikle olumsuz bir damga eşlik etmekteydi.

Son Düşünceler

Başlangıçtaki soru, Amarna Mektuplarında geçen "Habiru" ifadesinin Yeşu'nun fethine gönderme yapıp yapmadığıydı. Filolojik açıdan, Akadca "Habiru" kelimesi ile İbranice "İbranî" kelimesi arasında bir bağlantı kurulması mümkündür. Dolayısıyla dil bilimsel olarak Habiru ile İbranî'nin eşleştirilmesi olasılık dâhilindedir. Bağlamsal olarak ise, Eski Antlaşma'da "İbranî" kelimesinin kullanımı, belirli ölçüde Yakın Doğu kaynaklarındaki tanımlarla paralellik göstermektedir. Özellikle Yusuf anlatılarında, Mısırlıların İbranîlerle aynı sofraya oturmaktan kaçınması, bu terime yüklenen sosyal damgayı ortaya koyar. Eski Antlaşma'daki kullanımlar, bu kavramın yabancı bir nüfusu işaret ettiğine işaret etmektedir. Habiru ile İbranî arasında dilsel bir bağ kurmak mümkün olsa da her iki terimi de İsrail'in etnik ya da ulusal kimliğiyle doğrudan özdeşleştirmek meşru değildir.[7]

Bu durum, Amarna Mektuplarında sözü edilenlerin Yeşu'nun ordusu olduğu ihtimalini dışlamaz. Her ne kadar bu ordular İsrail olarak adlandırılmasa da[8] İsrailliler toprağa dışarıdan gelen bir unsur olarak girmiş ve Habiru halkının kötü şöhretle bilindiği faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Kenanlılar, İsrail'in ulusal

6 Cazelles, "The Hebrews," 7. Carol A. Redmount, Eski Yakın Doğu'da Habiru'ya dair ortak kanaatin iyi bir özetini verir: "Onların ortak bir etnik ya da ulusal aidiyetleri yoktu; ortak bir dil konuşmuyorlardı, genellikle yerleşik toplumun kenarlarında, marjinal ve bazen de kanunsuz bir yaşam sürüyorlardı. Apiru, aslında, yerleşik topluluklarla güvenilir bağları olmayan, sürekli değişen ve güven vermeyen nüfus unsurlarından oluşan gevşek biçimde tanımlanmış, aşağı bir sosyal sınıfı temsil ediyordu. Apiru'ya metinlerde sıklıkla haydut, paralı asker ve köle olarak rastlanır." "Bitter Lives," *The Oxford History of the Biblical World*, ed. Michael D. Coogan (Oxford: Oxford University Press, 1998), 98.

7 K. A. Kitchen şu düşünceyi dile getirir: "Uzun zaman önce söylendiği gibi, İbraniler Habiru olabilir—ama tüm Habiru, Kutsal Kitap'taki İbraniler değildir." *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1968), 70.

8 Filistin'de yerleşik bir ulus olarak İsrail'e dair bilinen en eski atıf, MÖ 1229 yılına tarihlenen Merneptah Stelası'dır. Bu, Yeşu'nun fethinden 150 yıldan daha fazla bir süre sonrasına denk gelir.

kimliği hakkında bilgi sahibi olmayabilirlerdi, ancak "Habiru" isminin ne anlama geldiğini kesinlikle biliyorlardı. Amarna Mektuplarındaki tüm ayrıntıların Kutsal Kitap kayıtlarıyla birebir örtüştüğü söylenemezse de Habiru olarak adlandırılan bu tehditkâr gücün Yeşu'nun ordusuyla özdeşleştirilebileceğine dair yeterli kanıt mevcuttur.[9]

9 Kabul etmek gerekir ki bazı muhafazakârlar bile bu sonuca katılmaz. Kitchen şöyle der: "Kutsal Kitap'taki Yeşu-Hakimler verileri ile Amarna tabletlerinin sunduğu veriler arasında, Kitabî İbraniler ile Amarna dönemi İbranilerini özdeşleştirmeye izin vermeyecek kadar çok farklılık vardır." *Ancient Orient and Old Testament*, 69.

Hakimler ve Rut

Hakimler: Temel Bilgiler

Adı: Hakimler. Bu, İbranice başlık "שופטים" (Şoftim) ve Septuaginta'daki Grekçe başlık "κριταί" (kritai) kelimelerinin çevirisidir. Kitap, Tanrı tarafından halkı baskıcıların elinden kurtarmak üzere görevlendirilen başlıca kahraman figürlerden dolayı bu adla anılmaktadır. Her ne kadar İbranice terim adalet dağıtan ya da anlaşmazlıkları çözen kişiler anlamına gelebilse de bu kitabın bağlamında kelime, "yöneticiler" anlamında kullanılmıştır. Aynı kökün akraba dillerdeki kullanımı da bu anlamı doğrulamaktadır.[1]

Yazarı: Kitap anonimdir ancak kesinlikle peygamberce bir ruha sahiptir. Yahudi geleneği, Hakimler ve Rut kitaplarının yazarı olarak Samuel'i göstermektedir.[2]

Yazım Tarihi: MÖ 1090–1003. Kitabın yazım tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, içeriden sağlanan bazı kanıtlar bu aralığı işaret eder. Birçok yorumcu, Hakimler 18:30'daki "sürgüne kadar" ifadesini, 1. Samuel 4:11'de bahsi geçen antlaşma sandığının ele geçirilmesiyle ilişkilendirir. Bu olay yaklaşık olarak

1 Walter C. Kaiser Jr. bu bağlantıya dikkat çeker: "Aynı kökün Ugaritçe, Fenikece ve Mari'deki metinlerdeki kullanımlarına dayanarak, temel anlam artık 'yönetmek' ya da 'buyurmak' olarak belirlenebilir. Özellikle önemli olan, 'adalet yapmak' ve 'yönetmek' anlamlarına sahip Ugaritçe eş kök **tpt**'dir. Ugaritçe ortaç-isim, 'önder' ya da 'yönetici' anlamına geliyordu. Ancak Fenikece ve Pönce metinler de bundan daha az önemli değildir. Örneğin Kartaca'da, 'suffetes'… yönetenler olarak biliniyordu." *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars* (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 181.

2 "Samuel, kendi adıyla anılan kitabı, Hakimler kitabını ve Rut kitabını yazdı." Baba Batra 4.15 A, Jacob Neusner, *The Babylonia Talmud: A Translation and Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011), 15:56.

MÖ 1090 yılında gerçekleşmiştir. Öte yandan, Hakimler 1:21'de Yeruşalim'in Yevusîler tarafından işgal altında olduğuna dair ifade, 2. Samuel 5'te anlatıldığı üzere Davut'un şehri ele geçirmesinden önceki bir döneme işaret eder; bu olay yaklaşık MÖ 1003'te meydana gelmiştir. Bu iki veri, kitabın MÖ 1090 ile 1003 yılları arasında bir tarihte yazılmış olabileceğini düşündürür. Eğer kitap bu dönemin başlarında kaleme alındıysa, Samuel'in yaşam süresiyle örtüşmektedir.

Tema: İsrail'in itaatsizlik yoluyla tekrarlanan başarısızlıkları, Tanrı'nın halkını baskıcıların elinden kurtarmaya yönelik sadakatiyle tezat oluşturur. Anlatının ilerleyişi, günah, kölelik, yakarış ve kurtuluş döngüsü etrafında şekillenir.

Amaç: Günahla bozulmuş halkı için Kurtarıcı olarak Mesih'in gelişine zemin hazırlamak; Tanrı'nın merhametle müdahale etmekten sevinç duyduğunu göstermek. İsrail'in tekrar eden günahları, Tanrı'nın İbrahim, İshak ve Yakup soyundan "Lanet Bozucuyu" getirme yönündeki kurtarıcı amacının ilerleyişini görünüşte tehlikeye atıyor gibi görünse de günahın arttığı yerde lütuf daha da artar. Tanrı'nın kurtuluş planını hiçbir şey engelleyemezdi—O'nun antlaşma halkının günahları bile. Hakimler Kitabı, insanlığın düşmüş halinin ne denli trajik ve umutsuz olduğunu ve bir Kurtarıcıya olan mutlak ihtiyacını güçlü biçimde vurgular.

Ana hat

I. İsrail'in Başarısızlığı ve Akılsızlığı: Tanrısızlarla Uzlaşma Yoluyla (1:1–3:7)
II. Kötülük, Zulüm ve İlahi Olarak Atanmış Hâkimler Aracılığıyla Kurtuluş Döngüleri (3:8–16:31)
    A. Mezopotamya ve Otniel (3:8–11)
    B. Moav ve Ehud (3:12–30)
    C. Filistliler ve Şamgar (3:31)
    D. Kenanlılar ve Debora/Barak (4:1–5:31)
    E. Midyanlılar ve Gideon, Abimelek Dahil (6:1–9:57)
    F. Tola ve Yair (10:1–5)
    G. Ammonlular ve Yeftah (10:6–12:7)
    H. İvtsan, Elon ve Avdon (12:8–15)
    I. Filistliler ve Şimşon (13:1–16:31)
III. Mika ve Dan Oğulları (17:1–18:31)
IV. Benyamin'in Günahı, Neredeyse Topyekûn Yok Oluşu ve Yeniden Kabulü (19:1–21:25)

Rut: Temel Bilgiler

Adı: Rut. Bu isim ya "arkadaşlık" ya da "arkadaş" anlamına gelir.

Yazarı: Kitap anonimdir; ancak Yahudi geleneği, kitabın yazarlığını Samuel'e atfeder.

Yazım Tarihi: Yaklaşık MÖ 1000.

Kitabın sonunda yer alan soyağacı, yazarın metni, Davut İsrail'de önemli bir figür hâline geldikten sonra fakat Süleyman'dan önce kaleme aldığını ima eder; çünkü Süleyman soyağacında yer almaz. Her ne kadar Samuel, Davut'un tahta çıkışını görmeden ölmüş olsa da (1Sa. 25:1; 2Sa. 5:4), meshettiği adamın büyük bir kral olacağını biliyordu (1Sa. 16:1, 13). Rut 4:7'de geçen "Eskiden İsrail'de" ifadesi, kitabın olaylardan birkaç kuşak sonra yazıldığını göstermektedir.

Tema: İlahi takdir ve antlaşmaya sadakatle güvence altına alınan kurtarıcı sevgi.

Amaç: İsrail tarihinin en karanlık dönemlerinde bile Tanrı'nın kurtarıcı amacının, Kurtarıcı'nın gelişi yönünde kesintisiz şekilde ilerlediğini göstermek.

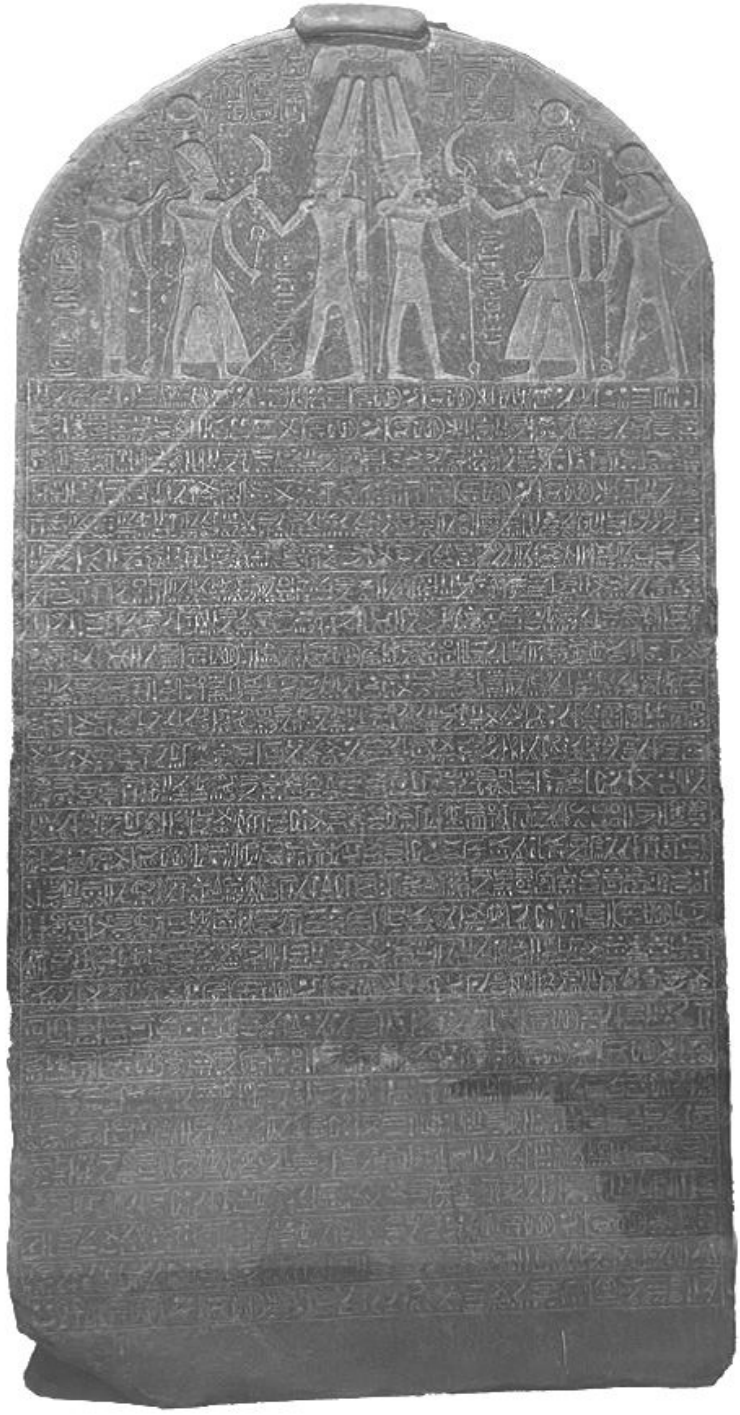
Ana hat

I. Moav'da Yaşanan Trajedi (1:1–5)
II. Rut'un Naomi ile Beytlehem'e Dönme Kararlılığı (1:6–22)
III. Rut'un Boaz'ın Tarlasında Özel Lütufla Başak Toplaması (2:1–23)
IV. Naomi'nin, Rut ile Boaz'ın Evliliğini Sağlamaya Yönelik Planı (3:1–18)
V. Boaz'ın Rut ile Evlenmesi (4:1–17)
VI. Lütfun Soyağacı (4:18–22)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Rut Kitabı'nın açılış cümlesi, anlatının olaylarını "Hakimler zamanında" olarak konumlandırır (Rut 1:1).



Merneptah Steli

Hakimler Kitabı'nın belirsiz zaman çizelgesi içinde Rut'un olaylarının tam olarak nereye oturduğunu saptamak mümkün olmasa da Hakimler döneminin dünya sahnesi, Rut'un da içinde yaşadığı bağlamı oluşturur. Bu dönem, iç huzur ile dış baskının ardışık olarak yaşandığı inişli çıkışlı bir zaman dilimidir. Hakimler'de anlatılan koşullar, Kenan diyarının tam olarak fethedilememesinin doğrudan sonucudur. Her ne kadar Yeşu 21:43–45'te, Rab'bin Yeşu'nun önderliğiyle İsrail'e vaat edilen tüm toprağı verdiği söylense de, Hakimler kitabı Yeşu'nun ölümüyle başlar ve hâlâ fethedilmesi gereken topraklar olduğuna dair görünüşte çelişkili bir gerçekle devam eder (Hak. 1–2).[3] Toprakta kalan Kenanlılar, İsrail'in günaha düşmesine ve bunun sonucunda tacizden tam boyunduruk altına girmeye kadar uzanan çeşitli baskılara yol açan koşulların temel nedeni olmuştur. Tüm bu durumlar, Musa'nın daha önce yaptığı uyarının (Çık. 23:32–33) gerçekleşmesidir.

İronik bir şekilde, ülkenin siyasi yapısı, İsrail'in toprağa ilk girdiği zamandakinden pek farklı değildi. Merkezi bir yönetim yoktu. Fetihten önce Yeşu, birbirinden bağımsız şehir devletleriyle karşı karşıya kalmıştı. Birinde yaşanan bir olayın diğerini doğrudan etkilediği söylenemezdi. Benzer biçimde, İsrail halkı toprağı işgal etmiş olmasına rağmen, merkezi bir hükümet kurulmamıştı. Ülke, birbirinden belli ölçüde bağımsız Kabile bölgelerinden oluşuyordu. Bu durum, özellikle kitapta anlatılan çeşitli baskı dönemlerinin zamanlamasına ilişkin yorum açısından kritik bir faktördür. Büyük olasılıkla söz konusu baskılar, tüm ulusu değil, yerel bölgeleri etkilemişti. Hatta bazı baskıların aynı anda farklı bölgelerde yaşanmış olması da muhtemeldir. Hakimler kitabının zaman çizelgesi, "Yorumla İlgili Özel Sorunlar" bölümünde ele alınacaktır.

Bazı oymaklar-arası düşmanlar—örneğin Hasor'daki Kenan Kralı Yavin (Hak. 4:2) gibi—İsrail toprakları içinde yerleşik durumdayken, diğerleri sınır bölgelerinde bulunuyordu; bunlar arasında Şeria Irmağı'nın doğusundaki Moav ve Ammon (3:15–30; 11:4) ile kıyı bölgesindeki Filistliler (13–16. bölümler) sayılabilir.[4] Her ne kadar Hakimler Kitabı, Mısır'ı doğrudan düşman olarak tanımlamasa da siyasi açıdan bakıldığında Mısır, baskı dönemlerinde dolaylı

3 Bir çelişki olmaktan ziyade, Yeşu'nun tamamlanmış bir fetih ilanı ile Hakimler'deki eksik fetih kabulü arasındaki fark, toprağın ruhsal ya da mecazi anlamı ile kelimesi kelimesine coğrafi anlamı arasındaki karşıtlığı ortaya koyar. Toprakların Kabileler arasında paylaştırılmasıyla doruğa ulaşan Yeşu'nun başarısı, düşmanların elinde hâlâ bazı bölgeler kalmış olsa da (Çık. 23:28–31), esenlik tecrübesini işaret ediyordu. Rab'bin daha sonra Davut'a aynı tecrübeyi vermesi, toprak vaadinin bu ruhsal boyutunu doğrulamaktadır (2 Sam. 7:1, 11).

4 Çeşitli düşmanların tanımları için herhangi bir standart Kutsal Kitap sözlüğüne ya da özellikle şu eserlere bakınız: Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly ve Edwin M. Yamauchi (ed.), *Peoples of the Old Testament World* (Grand Rapids: Baker, 1994); veya Donald J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon Press, 1973).

bir etken olmuş olabilir. Yaklaşık üç yüz yıl süren Kabile konfederasyonu döneminde—Yeşu'nun ölümünden itibaren—Mısır da kendi içinde inişli çıkışlı bir süreç yaşamıştır.[5] Yeşu'nun ölümünde Mısır hâlâ Amarna dönemindeydi. Bu dönemde Mısır, Filistin'deki vasal devletler üzerindeki egemenliğini sürdürmekten çok, iç meseleleriyle meşguldü. Bir yandan bu "müdahalesiz" politika Yeşu'nun fethinin başarıya ulaşmasına katkı sağladı; öte yandan, bölgedeki diğer halkların yeni yerleşmiş İsraillilere karşı daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmalarına da zemin hazırladı. Amarna döneminin sona ermesiyle birlikte Mısır'ın askerî gücünde büyük bir artış yaşandı. Bu askerî hareketlilik, On Dokuzuncu ve Yirminci Hanedanlar boyunca—yani Ramses dönemi boyunca—devam etti. Ancak bu dönemde Mısır ordusu batıda Libya, güneyde Nubya ve kuzeyde Suriye-Filistin gibi birçok cepheye dağılmış durumdaydı. Belki de Ramses II'nin oğlu Merneptah, Filistin'de en çok başarı elde eden firavundu; çeşitli halklara, hatta İsrail'e karşı zaferler kazandığını iddia etmiştir.[6] Ne var ki, Yirminci Hanedanlığın sonuna gelindiğinde Mısır'ın Filistin üzerindeki gücü ve etkisi büyük ölçüde azalmıştı.[7]

Her ne kadar Rut Kitabı'nın olayları Hakimler döneminde geçse de, bu olayların barış mı yoksa kargaşa döneminde mi gerçekleştiğini kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Kitabın başlangıç sahnesi Moav diyarında geçer. Moav, erken dönemlerde İsrail'in düşmanlarından biri olarak Benyamin, Yahuda ve kısmen Efrayim topraklarını boyunduruk altına almıştı (Hak. 3) ancak

---

5 Aşağıdaki özetin ayrıntılı tarihi için bkz. William W. Hallo ve William Kelly Simpson, *The Ancient Near East: A History*, 2. baskı (New York: Harcourt Brace, 1971), 271–82; ve Joel M. LeMon, "Egypt and the Egyptians," *The World around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East*, ed. Bill T. Arnold ve Brent A. Strawn (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 169–96.

6 Merneptah Steli (yaklaşık MÖ 1229), bu zaferleri ortaya koyar; bunların arasında İsrail'e dair bilinen en eski dış kaynaklı atıf da vardır: "Yağmalandı Kenan, her türlü kötülükle; götürüldü Aşkelon; ele geçirildi Gezer, Yanoam yok olmuş gibi kılındı, İsrail harap oldu, soyu kalmadı." James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), 378.

7 LeMon, "Egypt and the Egyptians," 182'de şöyle açıklar: "Yirminci Hanedanlığın sonlarına doğru krallık makamının zayıflaması, özellikle Suriye-Filistin'de ama aynı zamanda Nubya'da da Mısır'ın nüfuz alanının gerilemesine karşılık geliyordu. Hititlerin Deniz Kavimlerine yenilmesinden sonra Mısır, Suriye-Filistin üzerinden ticaret yollarını güvence altına alacak kaynaklara sahip değildi. Anadolu ve Kuzey Mezopotamya'da güçlü bir ticaret ortağından mahrum kalan Mısır, aynı zamanda yerel Suriye-Filistin önderlerinin sadakatini şiddet tehdidiyle dahi sağlama kaynaklarını yitirmişti. Böylece Suriye-Filistin üzerindeki etkin Mısır denetimi sona erdi. Bunun yerine bölge, yerel bağımsız devletlerin otoritesine geri döndü. Dolayısıyla Mısır'da güçlü, merkezi bir hükümetin çöküşü, İsrail ve Yahuda dâhil olmak üzere Levant'taki küçük krallıkların yükselişini doğrudan teşvik etti."

Rut bağlamında, Yehuda'daki ağır doğal koşullardan kaçan göçmenler için bir sığınak işlevi görmektedir. Moav'da, Elimelek ve ailesini Yahuda'daki kıtlıktan kaçmak için oraya göç etmeye cezbeden bir şeyler vardı.[8] Bu göç, mantıklı bir karar olarak görülebilir; zira Moav, hem halkı için meyve ve sebze üreten verimli tarım arazileriyle hem de hayvanlar için zengin otlaklarıyla tanınan bir bölgeydi.[9]

Kutsal Kitap Kanonu İçerisindeki Yeri

Kanonik bağlam ile kitapların kanon içindeki sıralaması arasında ayrım yapmak önemlidir. İbranice Kutsal Kitap'ın üçlü bölünmesi (Yasa, Peygamberler, Yazılar), kitapları çoğunlukla yazarlığa göre gruplandırır ancak bu kuralın istisnası, yazar gözetilmeksizin "Yazılar" bölümüne yerleştirilen ve litürjik takvimde belirli dönemlerde okunan beş özel kitaptan oluşan *Megillot* (Tomarlar) koleksiyonudur.[10]

Rut, Hakimler ile ortak bir yazarlığı paylaşmasına rağmen, Yahudi takviminde Pentekost Bayramı'nda okunmasından ötürü İbranice Kutsal Kitap'ta *Megillot* arasında yer alır.[11] Büyük olasılıkla Rut, başlangıçta Hakimler kitabının bir eki olarak düzenlenmiş ancak sonradan ayrılarak *Megillot* içinde müstakil bir kitap haline getirilmiştir. Bu nedenle Hakimler ve Rut kitapları kanonik sırada ayrı yerlerde bulunsalar da eğer Yahudi geleneğinin belirttiği üzere her ikisinin yazarı da Samuel ise, bu iki kitap peygamberce bir karakter taşır ve aynı kanonik bağlam içinde birbirini tamamlayan amaçlara hizmet eder.

---

8 Göçe yol açan kıtlığın tarihini belirlemenin bir yolu yoktur ancak Rut 1:1'in Aramice Targumu bu göndermeyi, genel olarak kıtlıklar üzerine bir parantez açma fırsatı olarak kullanır: "Dünya yaratıldığı günden, meshedilmiş kral gelip de insanlar üzerinde onları azarlayana kadar, gökten yeryüzüne on büyük kıtlık takdir edilmiştir. İlk kıtlık Âdem'in günlerinde oldu. İkinci kıtlık Lamek'in günlerinde. Üçüncü kıtlık İbrahim'in günlerinde. Dördüncü kıtlık İshak'ın günlerinde. Beşinci kıtlık Yakup'un günlerinde. Altıncı kıtlık, Yahuda'nın Beytlehem'inden olan doğru kişi İbsan diye çağrılan Boaz'ın günlerinde oldu. Yedinci kıtlık, İsrail kralı Davut'un günlerinde. Sekizinci kıtlık, peygamber İlyas'ın günlerinde. Dokuzuncu kıtlık, Samiriye'de peygamber Elişa'nın günlerinde. Onuncu kıtlık ise henüz gelmedi—ekmek yememe ya da su içme susuzluğu değil, Yahve'den peygamberin sözünü işitme kıtlığıdır. Ve işte bu, İsrail diyarındaki o büyük kıtlıktı." (yazarın çevirisi)

9 J. Maxwell Miller, "Moab," *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 4:883.

10 Kanon üzerine tam tartışma için bkz. *The Books of the Bible*. Hatırlatma olarak, işte *Megilloth* kitapları ve onların litürjik dönemleri: *Ezgiler Ezgisi* (Fısıh), *Rut* (Pentekost), *Ağıtlar* (Yeruşalim'in yıkılışı), *Vaiz* (Çardaklar Bayramı), *Ester* (Purim).

11 Benzer şekilde, Yeremya ile ortak yazarlığına rağmen *Ağıtlar* da *Megilloth* içindedir.



Hakimler Dönemindeki İsrail



İsrail'in Hakimleri

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Yüzeysel olarak bakıldığında, Hakimler Kitabı'nın kurtuluş tarihine önemli bir katkı sağlamadığı izlenimi oluşabilir. Hatta bu dönem, kurtuluş tarihinin tüm seyrini ve ilerleyişini tehlikeye atıyor gibi görünür. Kitabın yapısı, günah ve imandan sapma döngüsüyle aşağı yönlü bir gidişatı gösterirken, ardından gelen iki ek bölüm bu günah sorununun ne kadar derin olduğunu ayrıntılı biçimde gözler önüne serer: Dan Oğulları'nın putperestliği (17–18. bölümler) ve Benyaminliler'in Giva'daki barbarlıkları (19–21. bölümler). Ne oldu da Musa'nın torunu bile en yüksek teklifi verene kiralık bir putperest kâhin hâline geldi (18:30)?[12] Yeşu'dan Hakimler'e geçerken doğal olarak şu soru doğar: Ne değişti? Yeşu'nun zaferlerini, duraklama ve gerileme dönemleri izledi. Bu duraklama, önceki başarıların büyüklüğünü veya gerçekliğini gölgelemese de, her kuşağın Tanrı'nın gücünü ve bereketini şahsen deneyimlemek için yeniden O'na yönelmesi gerektiğine dair ciddi bir uyarıdır; çünkü lütfun etkisi, her kuşakta giderek azalan bir dalgaya dönüşemez. Ancak tüm bu tablo, kurtuluş mesajına katkıda bulunur. Çünkü insan doğasının karanlığını gözler önüne serer ve Müjde'nin ne kadar acil bir ihtiyaç olduğunu vurgular. Her kuşak (ve uzantısında her birey) iman etmeye ve tövbe etmeye çağrılır. İman ve tövbe kişiseldir. Tanrısal bir mirasa sahip olmak, kişinin Tanrı'yla kişisel ve deneyimsel bir ilişki kuracağını garanti etmez. Yeşu'dan sonra gelen kuşağın Rab'bi ve antlaşmayı böylesine hızlı bir şekilde terk etmesi, Müjde'nin merkezindeki en önemli derslerden birini sunar.

İsyan, cezalandırma, tövbe ve yeniden kurulma döngüsünün sürekli tekrarı, kitabın iki temel temasını açığa çıkarır: İsrail'in sadakatsizliği (Müjde'ye duyulan ihtiyaç) ve Tanrı'nın hem kendisine hem de antlaşmasına olan sadakati (Müjde'nin lütfu).[13]

---

12 Masoretik Metin'de Musa yerine Manaşşe'ye yapılan atıf, yazıcıların Musa'nın (משה) itibarını korumak için eklediği askıdaki **nun** harfinden kaynaklanır (משנה şeklinde yazılmıştır).

13 Hakimler'deki temel teolojik temaların faydalı bir özeti için bkz. Robert D. Bell, *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 122–30. Her bir hakimin yararlı bir özetini görmek için bkz. Michael J. Glodo, "Judges," *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament*, ed. Miles V. Van Pelt (Wheaton, Ill.: Crossway, 2016), 180–98; Victor P. Hamilton, *Handbook on the Historical Books* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 100–169; ve Walter C. Kaiser Jr., *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars* (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 185–99.



Dan Harabeleri (Hakimler 18)

İsrail'in günahkâr sadakatsizliği çeşitli şekillerde ifade edilir: Rab'bin gözünde kötü olanı yaptılar (Hak. 2:11; 3:7, 12; 4:1; 6:1; 10:6; 13:1); Rab'bi terk ettiler (2:12–13; 10:6, 10, 13); Rab'bi hatırlamadılar (yani bilinçli şekilde düşünmediler) (3:7; 8:34); günah işlediler (10:10, 15); herkes kendi gözünde doğru olanı yaptı (17:6; 21:25) ve başka ilahların peşinden gittiler (2:17).

Hakimler Kitabı'nın açılış bölümleri, dönemin günahlarına genel bir bakış sunar. Bu günahların merkezinde, Rab'bi ve O'nun yaptıklarını tanımamak yer alır (Hak. 2:10). Bu bir entelektüel bilgisizlik değil, Rab'bi bilerek tanımayı reddetme meselesiydi. İsrail, Tanrı'nın kulları aracılığıyla vermiş olduğu sözü ihmal etti (2:17). Kenanlıları bütünüyle sürme konusunda Tanrı'ya tam anlamıyla itaat edemediler. Hakimler 1:19–35, çeşitli Kabilelerin eksik itaatini detaylandırır. Örneğin, Yahuda dağlık bölgedeki Kenanlıları kovdu ama onları ovada bıraktı (1:19); Yevusîler Yeruşalim'de kaldı (21. ayet) ve Kenanlılar Gezer'de yaşamaya devam etti (29. ayet). İsrail, düşmanla birlikte yaşamaktan memnun kaldı ve bunun taşıdığı tehlikeyi görmezden geldi. Tasvirdeki ilerleme dikkate değerdir: Anlatı, Kenanlıların İsraillilerle birlikte yaşamasıyla başlar (1:21, 29–30); bu, İsrail'in üstünlüğünü ima eder. Ancak kısa süre içinde durum tersine döner; artık İsrailliler Kenanlılarla birlikte yaşamak zorundadır (32, 34. ayetler) — bu da Kenanlı üstünlüğünü gösterir. İsrail, Kenan halkını kendi çıkarları doğrultusunda kontrol edebileceğini düşündü (28, 30. ayetler) fakat sonunda Kenanlılar İsrail'i kontrol altına aldı (34. ayetler). Bu tablo, günahın ne kadar aldatıcı olduğunu ortaya koyar. İnsanlar sık sık günahı kendi lehine kontrol edebileceğini sanır ancak nihayetinde günah hâkimiyet kurar.

Günah tamamen öldürülmediğinde, kişinin ruhsal hayatı aleyhine yeniden ayağa kalkar. İsrail'in en ağır günahı ise, çevresindeki dünyayla uzlaşması ve onu taklit etmesi, özellikle de Rab'bi terk ederek putlara yönelmesiydi (2:1–13). İşte bu günah, Rab'bi öfkelendirmiş ve halkı yabancı baskılar altına teslim etmesine yol açmıştır; bu da Tanrı'nın haklı gazabının bir ifadesidir. Tanrı'nın günahı cezalandırması, O'nun kendisine ve yasasına sadakatinin bir göstergesidir. Tanrı, doğruluğunda günaha göz yumamaz; İsrail'in suçlarını tutarlı bir biçimde yargılamıştır. Bu gerçek, Müjde'nin tüm vaazlarında temel bir temadır. Tanrı'nın doğruluğu ve sadakati olmadan, Müjde'ye gerek kalmazdı. Bu sarsıcı gerçek, Hakimler Kitabı'nın kurtuluş tarihine yaptığı en açık katkılardan biridir.

RABB'İN MELEĞİ

"Rab'bin meleği" ifadesi Eski Antlaşma'da elliden fazla kez geçer; benzer bir ifade olan "Tanrı'nın meleği" ise dokuz kez yer alır (örneğin Hakimler 6:20–21 ve 13:3, 9'da bu ifadeler birbirinin yerine kullanılır). Hakimler Kitabı, bu meleğe dair temel noktaların açıkça görülebileceği önemli bir metin konumundadır (aşağıda Hakimler'e yapılan göndermelere dikkat edilmelidir). Her ne kadar bu kelime bazen sıradan melekleri ifade etmek için kullanılsa da (Yar. 28:12; 32:1), burada söz konusu olan özel ve yaratılmamış bir varlıktır. İbranicede "melek" olarak çevrilen kelime, yalnızca yaratılmış ruhani varlıklarla sınırlı değildir; çoğu zaman bir elçiyi ifade eder. Eski Antlaşma, bu özel melek ya da elçiyi ilahi biri (Yahve olan elçi) olarak tasvir eder fakat aynı zamanda Rab'den farklı bir kişi olarak da sunar. Bu iki gerçek, Üçlü birlik anlayışıyla uyumludur: Tek Rab, üç farklı kişilikte mevcuttur. Eski Antlaşma, Rab'bin Meleği hakkında bu iki gerçeği beş farklı yolla ortaya koyar.

1. Rab'bin Meleği ilahi otorite iddiasında bulunur. Tanrı gibi konuşur ve antlaşmasını yerine getireceğine kendi adına yemin eder (Yar. 16:10; 22:15–16).
2. Rab'bin Meleği ilahi nitelikler sergiler ve Tanrı'ya özgü eylemler gerçekleştirir. Yalnızca Tanrı'nın bilebileceği bilgileri bilir (Yar. 16:7–8, 11, 13). Tanrı gibi yargılar ve kurtarır (Yar. 48:15–16; Hak. 5:23; 2. Sam. 24:14–17; 2. Kr. 19:35).

3. Rab'bin Meleği ilahi tapınmayı kabul eder. Kendisine doğrudan Tanrı gibi davranılır; kurbanlar sunulur ve kişiliğine saygı gösterilir (Çık. 23:20–21; Hak. 6:20–21, 24).
4. Rab'bin Meleği açıkça Tanrı olarak tanımlanır. Kendisine doğrudan Rab denir (Yar. 16:13; 22:12, 15–18; 31:11–13; 48:15–16; Çık. 14:19; 23:21; Hak. 6:11–23; 13:19–22).
5. Rab'bin Meleği ilahi ama ayrı bir kişidir. İlahi olduğu açıktır fakat Rab'den dikkatlice ayrılarak tanımlanır (Yar. 24:7, 40; 32:24–30; Çık. 3:4–5; 23:20; Say. 20:16; Yeşu 5:14–15; Hak. 2:1; 6:11–24; 13:2–24; 2. Sam. 24:16; Yşa. 63:9; Zek. 1:12–13).

Sonuç olarak, Eski Antlaşma bu meleği Tanrısal Varlığın kişilerinden biri olarak tasvir eder. Rab'bin Meleği, bedenli biçimde görünen ve gönderilen kişi olduğu için, Üçlü birlik'in ikinci kişisi olarak tanımlanmalıdır. Rab'bin Meleği bir *kristofani*dir—yani ebedi Oğul'un beden almadan önceki görünümüdür.[1]

1 Rab'bin Meleği'nin bir Kristofani olarak daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Michael P. V. Barrett, *Beginning at Moses: A Guide to Finding Christ in the Old Testament* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018), 134–48.

Hakimler Kitabı'nın güzelliği, İsrail'in sadakatsizliğine karşılık Tanrı'nın sadakatinin sürekli olarak sergilenmesidir. İsrail'in defalarca tekrar eden başarısızlıklarına karşın, Tanrı her zaman tövbe eden halkının yakarışlarını duymaya ve onların lehine müdahale etmeye hazırdı. Hakimler, Mezmur 86:5'teki harika gerçeği gözler önüne serer: "Sen iyi ve bağışlayıcısın, ya Rab, Sana yakaran herkese bol sevgi gösterirsin." Günah ve kölelik döngüsünü daima yakarış ve kurtuluş izledi. Tanrı, halkını uyandırmak için putperest ulusları terbiye aracı olarak kullandı ve uyanan halkı için kurtarıcılar yükseltti. Her kurtuluş farklıydı: çiviyle Yael'den, borazanlar ve testilerle küçük ordusuyla Gidyon'a, Dagon'un evini Filistlilerin üzerine yıkan Şimşon'a kadar—Tanrı halkını kurtarma gücünü tekrar tekrar sergiledi. Her bir hâkim, bir şekilde, nihai Kurtarıcı olan Rab İsa Mesih'in gücünün ve lütfunun bir yönünü yansıttı. Her kurtarıcı, zaman dolduğunda bir kez ve sonsuza dek gelecek olan ideal Kurtarıcı'ya yönelik beklentiyi artırdı. Bu da Tanrı'nın kurtuluş planının ilerleyişine yapılan bir diğer önemli katkıdır.

Rut Kitabı'nda Müjde'nin mesajı oldukça görünür bir şekilde sunulmuştur ve Hakimler Kitabı'yla çarpıcı bir tezat oluşturur. Her ne kadar ayrı bir kitap olsa

da bir bakıma Hakimler'in bir eki işlevi görür. Hakimler'in son bölümleri İsrail'de işlenen dehşet verici suçlara odaklanırken (17–21. bölümler), Rut, putperest bir diyar olan Moav'da yaşayan bir kadının sadakatini anlatır. İronik biçimde, Rut'un atası Lut vaat edilen topraklardan ayrılmıştı; şimdi ise yüzyıllar sonra Rut geri dönmektedir—Yasa'nın Tekrarı 23:3'te Moavlıların İsrail topluluğuna girmesinin yasaklanmış olmasına rağmen. Ancak, günahın arttığı yerde lütuf daha da artar. Rut'un imanı, bu şaşırtıcı lütfa tanıklık eder. Bu taşan lütuf, yalnızca Rut'un kurtuluşunda değil, aynı zamanda onun Mesih'e uzanan fiziksel soy zincirine dâhil edilmesinde de vurgulanır.[14]

Rut Kitabı, Müjde'ye dair iki temel temayı işler: Tanrı'nın karşı konulamaz egemenliği ve O'nun hayranlık uyandıran lütfu. Tanrı'nın egemenliği, hem olayları hem de insanları yönlendirmesiyle açıkça görülmektedir. Naomi, Moav'a dolu dolu gittiğini ama Tanrı'nın onu boşalttığını dile getirmiştir (Rut 1:21). Gerçekten de Tanrı, kocasını ve oğullarını alarak onu boşaltmış ve dul kalan gelinlerine bakma sorumluluğunu yüklemişti. Her şey umutsuz görünüyordu. Bu noktada Naomi özellikle ruhsal biri sayılmazdı; gelinlerine Moav'da kalmalarını ve kendi putperest ilahlarına tapmalarını öğütlemişti. Ancak Rut, Naomi'yle birlikte Beytlehem'e dönmeye kararlıydı. Putperest geçmişine rağmen, Rut gerçek Tanrı'yı izlemeye kendini adamıştı. O andan itibaren anlatıda Tanrı'nın egemen yönlendirmesi boşluğu doldurmaya başlar. Rut'u, Boaz'a ait tarlanın bir bölümüne yönlendirir ve evlilikle sonuçlanacak olayları başlatır—bu da Mesih'in vaat edilen soy çizgisinin devamını sağlar. İnsan bakış açısından bu anlatı, tesadüflerle ilerleyen romantik bir hikâye gibi görünebilir. Ancak bu, bir aşk hikâyesinden çok daha fazlasıdır. Tanrı, yalnızca putperest bir kızı kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda kurtuluş planının karanlık ve sıkıntılı Hakimler döneminde bile aksamadan sürdüğünü gösteren harika lütfunu sergiler. Kitabın sonunda Davut'la sona eren soyağacı, kurtuluş mesajının teolojisini özetler: Eğer bir Mesih gelecekse, önce bir Davut olmalıydı. Rut şöyle der gibidir: "İşte Davut ve işte İsa geliyor."

14 Dikkat çekicidir ki, Matta'nın Mesih'in soyağacında böylesine onurlu bir role hiç de uygun görünmeyen dört kadın yer alır: Tamar, Rahav, Rut ve Bat-Şeva (Mat. 1:3, 5, 6). Bu dört ismin de açıklaması yalnızca Tanrı'nın lütfudur.

HAKİMLER, İSA VE KUTSAL RUH

Hakimlerin İsa Mesih'i önceden betimlemesinin yollarından biri, Kutsal Ruh tarafından güçlendirilerek baskıcıları yenmeleriyle gerçekleşir. Bu özel meshedilme ve yetkilendirme, farklı ifadelerle çarpıcı biçimde anlatılır. İki olayda, Ruh'un hâkim üzerine geldiği belirtilir (לע + היה, Hak. 3:10; 11:29). Bir kez, Ruh'un hâkimi "giydiği" (שבל, Hak. 6:34); bir kez de Ruh'un hâkimi harekete geçirmek ya da yönlendirmek üzere "çalkaladığı" ya da "dürttüğü" (מעפ, Hak. 13:25) ifade edilir. Şimşon'la ilgili olarak ise üç kez Ruh'un onun üzerine "şiddetle indiği" ya da "içine zorla girdiği" (חלצ, Hak. 14:6, 19; 15:14) belirtilir. Her durumda, Kutsal Ruh'un hâkimin üzerine gelmesinin ardından, hâkim Tanrı tarafından belirlenen görev doğrultusunda eyleme geçmiştir.

İsa'nın mesihsel hizmetini ayırt eden belirgin özelliklerden biri, Kutsal Ruh'un meshedici etkisiydi. Peygamberlikte bulunan İsa, "Egemen Rab'bin Ruhu üzerimdedir [לע]" demiştir (Yşa. 61:1; ayrıca bkz. Yşa. 42:1) ve ardından görevine dair ayrıntıları açıklamıştır. Kutsal Ruh'un İsa'yı vaftizinde—kamu hizmetine başladığı anda—meshedip güçlendirmesi o kadar önemlidir ki, bu olay dört İncil'in her birinde kaydedilmiştir (Matta 3:16; Markos 1:10; Luka 3:22; Yuhanna 1:32). Vaftizci Yahya'ya, vaftizden önce, Ruh'un İsa'nın üzerine inip üzerinde kalmasının, O'nun Tanrı'nın Oğlu olduğuna dair kesin bir kanıt olacağı bildirilmişti (Yu. 1:33).

Hakimler, İsa'nın gelişiyle tamamlanacak olan kurtarıcılık hizmetini önceden işaret eden ve O'na yönlendiren küçük ölçekli kurtarıcılardı. Onların sağladığı kurtuluş hem kapsam hem de derinlik açısından Mesih'in gerçekleştirdiği kurtuluştan çok daha sınırlıydı; aynı şekilde, Kutsal Ruh'tan aldıkları güçlenme de Mesih'inkinden daha azdı. Eski Antlaşma düzeninde Ruh'un güçlendirmesi genellikle geçici ve tekrarlayıcıydı (örneğin Şimşon'da olduğu gibi). Belirli bir görev için Ruh tarafından özel olarak güçlendirilirlerdi. Buna karşılık, Ruh Mesih'in üzerinde sürekli olarak kaldı ve O, görevine yönelik güçlendirmeyi sınırsız biçimde deneyimledi (Yuhanna 3:34). İsa'nın tüm hizmeti, Kutsal Ruh'un gücüyle yürütüldü. Westminster İnanç Açıklaması bu durumu şu sözlerle özetler: "O'nun insani doğası ilahi doğasıyla birleşti ve Rab İsa, Kutsal Ruh'la artan ölçüde kutsandı ve meshedildi... Tanrı'nın amacı... İsa'nın, aracı ve kefil olmasıydı" (Madde 8.3).

Rut Kitabı, anlatının olay örgüsünün ötesinde, başka bir yolla daha Mesih'e işaret eder. Anlatının kilit unsurlarından biri, "goel" (לאג) yani "yakın akraba kurtarıcı" kavramının tanımı ve işlevidir. Goel, çoğunlukla "kurtarıcı" olarak çevrilen, bir kişinin kendi kendine yardım edemeyeceği durumda onun ihtiyaçlarını gidermekle yükümlü olan en yakın akrabayı ifade eder. Bu kavramın merkezinde "ilişki" yer alır.[15] Rut bağlamında, goel'in görevi, Naomi adına araziyi satın almaktı. Boaz, bu rolü hem isteyerek hem de yeterlilikle üstlenmiş, yalnızca toprağı satın almakla kalmayıp, beklenenin ötesine geçerek Rut'la evlenmiştir. Bu terimin önemi, Tanrı'nın da halkının "goel"i olmasıyla daha da yüceltilir (Mezmur 19:14). Boaz ve diğer tüm goel'ler, Tanrı'nın, kendisiyle ilişki içinde olanların iyiliği için sürekli olarak yaptığı şeyi simgeler. Ancak Boaz yalnızca ilahi davranışın bir örneği değil, aynı zamanda ideal Kurtarıcı olan Mesih'in bir tipi olarak da işlev görür—halkı için gereken her şeyi yapan Kurtarıcı'dır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Hakimlerin Kronolojisi

Hakimler'in kronolojisi, doğrudan çıkış tarihine bağlıdır. Eğer 1. Krallar 6:1'in kelime anlamına göre okunmasına dayalı erken çıkış tarihi kabul edilirse, zaman çizelgesi (birkaç yıl artı/eksi ile) yaklaşık şu şekilde olurdu.

Hakimler dönemine ilişkin tarihler:

1446	Mısır'dan Çıkış
1406	Çölde dolaşma döneminin sonu ve fetihlerin başlangıcı
1386	Yeşu'nun ölümü
1356	Yeşu'dan sonra ihtiyarların yönettiği dönemin yaklaşık sonu
?	Hakimler dönemi
1051/50	Saul'un taç giymesi
1011/10	Davut'un tahta çıkışı
967/66	Süleyman'ın dördüncü yılı (1. Krallar 6:1)

15 İlginçtir ki, Rut kitabında mevcut bir ilişkiye dayalı yükümlü davranışı ifade eden teolojik açıdan önemli başka bir kelime vardır: דסח, yani "sadakat"; çoğunlukla sevgi, iyilik ya da merhamet olarak çevrilir. Bu kelime karşılıklılığı içerir. Bu, Rut kitabında açıkça görülmektedir. 1. bölümde Naomi, kendisine ve ölmüş kocalarına sadakatlerinden dolayı Tanrı'nın gelinlerine sadakat göstermesini diler. 2. bölümde Naomi, Rut'u Boaz'ın tarlasına yönlendirmesinde Tanrı'nın sadakatini kabul eder. 3. bölümde Boaz, Rut'un kendisine evlilik için yaklaşmasını bir sadakat eylemi olarak görür. 4. bölümde kelime geçmese de kavram açıktır çünkü Rut evlenir—Naomi'nin, kendisiyle Beytlehem'e dönerse bunun mümkün olmayacağını söylediği şey gerçekleşir.

Zaman çizelgesine göre, Hakimler dönemi yaklaşık üç yüz yıl sürmüştür ancak sorun burada başlar. Hakimler Kitabı'nda geçen baskı dönemleriyle her bir hâkimin yönetim süresi ardışık biçimde toplandığında toplam 410 yıl eder. Bu süre, erken çıkış tarihinin öngördüğü zaman aralığına bile fazla gelir; geç çıkış tarihi içinse çok daha fazladır. Dolayısıyla düz bir kronoloji kurmak imkânsızdır.[16] Bu durum metinlerde hata olduğu anlamına gelmez; aksine, verilen sayıların amacı tarih vermekten çok teolojik gerçekleri vurgulamaktır. Baskı dönemlerinin uzunluğu, günahın yıkıcı sonuçlarını gözler önüne sererken; kurtuluş dönemleri, Tanrı'nın sabrını ortaya koyar. Bununla birlikte, söz konusu sayılar literal anlamda alınmalı fakat kronolojik olarak değil.

Bu sorunu çözmenin en yaygın ve en makul yolu, hâkimlerin çoğunun yerel etkili olduklarını ve görevlerinin aynı zaman dilimlerine denk geldiğini kabul etmektir. Hakimler 10:7 bu görüşü destekler çünkü Rab, günah işleyen halkı "Filistliler'e ve Ammonlular'a tutsak etti." Bu düşmanlar, İsrail topraklarının en doğu ve en batı uçlarında bulunuyordu. Bu durum, doğu sınırlarında Yiftah Ammonlular'la mücadele ederken, batıda Şimşon'un Filistliler'e karşı savaştığını gösterir. Gerek erken gerek geç çıkış tarihini savunanlar bu şekilde açıklama getirir. K. A. Kitchen, İsrail'i yedi bölgeye ayırmış ve hakimleri bu bölgelere yerleştirerek baskı ve barış dönemlerini bu bölgeler arasında eş zamanlı şekilde senkronize etmiştir.[17] Her ne kadar olayları tam anlamıyla eş zamanlı hale getirmek zor olsa da eş zamanlı gelişen olaylar varsayımı yüzeydeki kronoloji sorununa geçerli bir çözüm sunmaktadır.

Yiftah'ın Yemini: Düşüncesiz mi, Mantıklı mı?

Hakimler 11:30–31, Yiftah'ın Ammonlular'a karşı yaptığı savaştan zaferle dönerse, Tanrı'ya yakmalık sunu olarak ilk karşısına çıkanı adamaya dair yaptığı yemini kaydeder. Rab, düşmanı Yiftah'ın ellerine teslim eder ve böylece Yiftah'ı yeminini yerine getirmekle yükümlü kılar. Yorumsal sorun, Yiftah'ın bu yemi-

16 Edwin R. Thiele, Hakimler kitabıyla ilgili olarak şu yorumu yapar: "İbrani öyküleri ancak geniş ve kapsamlı genellemelerle tarihlendirilebilir." Ayrıca şunu da ileri sürer: "Doğru bir kronoloji ortaya koyma çabaları dikkate alınmaya değmez. . . . Belirsiz genellemeler bu soruna uygulanabilir ancak kesin bir kronoloji bizi aşar." *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), xviii.

17 K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 204–9. Çıkış'ın geç tarihini savunan Kitchen, sayıyı gereğinden çok daha fazla azaltır (410'dan 160'a), ancak ilke geçerlidir. Ayrıca bkz. Kaiser, *History of Israel*, 178–81; Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 254; ve P. E. Satterthwaite, "Judges," *Dictionary of the Old Testament Historical Books*, ed. Bill T. Arnold ve H. G. M. Williamson (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2005), 590–91.

ni nasıl yerine getirdiğiyle ilgilidir; zira barış içinde geri döndüğünde onu ilk karşılayan kişi tek çocuğu olan kızıdır (Hak. 11:34). Yiftah, kızını gördüğünde duyduğu derin üzüntüyü ve bu duruma rağmen yemini yerine getirme kararlılığını açıkça ifade eder (35. ayet). Yiftah'ın bu yemini nasıl uyguladığına dair iki temel yorum bulunmaktadır.

İlk yorum, "*kurban teorisi*"dir. Bu yoruma göre Yiftah, Levililer 18:21; 20:2–5 ve Yasa'nın Tekrarı 18:10'da Tanrı'nın bu tür uygulamaları iğrenç olarak nitelemesine rağmen, kızını gerçekten yakmalık sunu olarak kurban etmiştir. Yahudi tarihçi Yosefus da bu görüşü şöyle yansıtır: "Belirlenen süre geçince, kızını yakmalık sunu olarak kurban etti; bu tür bir adak ne yasanın hükümlerine uygundu ne de Tanrı tarafından kabul edilirdi. Ancak Yiftah, böyle bir uygulamanın dinleyiciler nezdinde nasıl karşılanacağını hiç dikkate almadı."[18] Bu görüşe göre, İbranice "עֹלָה" (olah) kelimesi her zaman tümüyle yakılan sunu için kullanılır ve 1. Samuel 1:11'de Hanna'nın yaptığı adakta geçen dil, daha çok adanmayı (kurban etmeyi değil) ifade eder. "Olah" kelimesi, Tanrı'nın İshak'ı kurban etmesi için İbrahim'e yönelttiği çağrıda da kullanılmıştır (Yar. 22:2); çoğu yorumcu burada da İshak'ın gerçekten öldürülmesinin istendiğini düşünür. Hakimler dönemi, herkesin kendi gözünde doğru olanı yaptığı bir dönemdi (Hak. 21:25) ve diğer hâkimler de uygunsuz davranışlarla suçlanmıştı (örneğin Gidyon'un altın efodu, Şimşon'un şehvet düşkünlüğü). Bu da Yiftah'ın korkunç bir eylemde bulunma ihtimalini artırır. Şibbolet/Sibbolet olayı (Hak. 12:6), Yiftah'ın insan hayatına karşı ne denli duyarsız olabileceğini gösterir; bu tutum, kızını öldürmeye kadar varmış olabilir. Kızının ölümü, Yiftah için soyunun sona erdiği anlamına gelir ve bu durum, kızının bekâretine duyulan yasla (Hak. 11:37–40) açıklanır. Eğer Yiftah gerçekten kızını öldürdüyse, bu yemin hem aceleci hem de trajik sonuçlar doğuran bir yemindir.

İkinci yorum ise *adanma teorisi*dir. Bu yoruma göre עֹלָה kelimesi mecazi bir anlatım olarak anlaşılır ve Yiftah'ın yemini, kızını yakmalık sunu olarak öldürmek değil, onu Rab'bin hizmetine adamak ya da kutsamak şeklinde yerine getirilir — muhtemelen Kundak çadırında ya da kutsal hizmette. Bu daha az rahatsız edici yorumu destekleyen birkaç husus vardır: Yiftah'ın karakteri ve İsrail tarihine ilişkin açık bilgisi, böyle korkunç bir eylemi yapmış olması olasılığını zayıflatır. Karakterine dair en güçlü tanıklık, Yeni Antlaşma'daki bir beyanla gelir: İbraniler 11:32, Yiftah'ı iman kahramanları arasında sayar; eğer mirası insan kurbanıyla gölgelenmiş olsaydı bu tür övgü pek muhtemel olmazdı. Yeminini ne zaman ve nasıl yaptığı da Tanrısallığını ve zafer için Tanrı'ya

18 Josephus, *Antiquities*, 5.7.10, *The Works of Josephus*, çev. William Whiston (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998), 144.

dayanma bilincini gösterir: Yiftah'ın yemini, Kutsal Ruh tarafından güçlendirildikten hemen sonra (Hak. 11:29–30), ilk hareketidir. Bu, acımasız bir yemin değil, ruhsal olarak Tanrı'ya ihtiyacının farkında biri tarafından verilen dikkatli bir vaattir. Ammonlular ile diyaloğunda, Mısır'dan Çıkışla başlayıp Şeria'nın Doğusu'ndaki savaşları ve Ammon bölgesindeki çatışmaları kapsayan kurtuluş tarihiyle ilgili ayrıntılı bir tarihçe sunar. Bu, Musa ve Yeşu kitaplarında kayıtlı İsrail tarihini bildiğini gösterir; buna dayanarak, insan kurbanıyla ilgili yasaklar gibi kanunlar (Yas. 18:10) konusunda da bilgisi olması beklenebilir.

Bu durum, insan kurbanı dışında başka bir şeyin söz konusu olduğu sonucuna götürür; Yiftah'ın beklentisi savaş dönüşünde ilk karşılayanın bir insan olacağı yönündeydi. Eğer aklında ilk olarak bir kurban keçisi veya kuzu gelmiş olsaydı, yemini oldukça anlamsız ve ciddiyetten uzak olurdu. Bir kişinin karşılamasını beklemesi, הָלַע kelimesini başından beri mecazi bir kullanım olarak değerlendirdiğini gösterir. הָלָע'nın ayırt edici yönü, kurbanın tamamının sunağın üzerinde Rab için hoş kokulu sunu olarak yakılmasıdır. Kurbanın tümünün yakılması, Tanrı'ya tam bir adanmışlığı simgeleyen canlı bir görüntüdür. Metonomi yoluyla הָלַע, sunağın üzerinde fiziksel olarak tüketilen bir kurban olmadığında bile genişletilmiş bir adanmışlık anlamına gelebilir. Kurban terimlerini mecazi kullanma Eski Antlaşma'da yaygındır; örneğin, Çölde Sayım 8:13, 15–16'da Levi oğulları "dalga adakları" olarak adlandırılır ve bu, onların gerçekten yukarı aşağı sallandırılması değil, Rab'e ait olduklarını ifade eder. Bu durumda Yiftah'ın niyeti, onu karşılayan kişiyi tamamen Rab'e adamak, kutsamak olmuştur.[19]

Yakmalık sununun mecazi kullanımı, anlatıdaki diğer ifadeleri daha mantıklı bir zemine oturtur. Eğer Yiftah'ın kızı gerçekten kurban edilmek üzere ölüme mahkûm edilmiş olsaydı, onun yasının bakireliği üzerine değil, hayatını kaybedecek olması üzerine yoğunlaşması beklenirdi (Hak. 11:37–38). Ancak bakireliğin kalıcı olması, yaşamaya devam ettiği durumda onun için bir hüzün sebebi olabilirdi. Benzer şekilde, kız arkadaşlarının her yıl gelip onu ziyaret etmesi ve onun durumunu "yâd etmeleri" (yas tutmaları değil) onun hâlen hayatta olduğunu ima eder (40. ayet). Mısır'dan Çıkış 38:8 ve 1. Samuel 2:22, tapınakta hizmet eden kadınlardan söz eder; bu, Yiftah'ın kızının hayat boyu kaldığı ve hizmet ettiği yer olabilir.

---

19 Ben sık sık, Tanrı'nın İshak'ı sunması için İbrahim'e buyurduğunda (Yaratılış 22), acaba kastettiği şeyin bu mecazi anlam olup olmadığını merak etmişimdir. İbrahim'in Tanrı'nın buyruğunu, İshak'ın dirilişini (İbr. 11:19) göz önünde bulundurarak açıkça kelimesi kelimesine yorumladığı bellidir ancak Tanrı'nın, günah olacak bir şeyi buyurması (Yak. 1:13) benim için hep sorun olmuştur. Elbette, Tanrı'nın Oğlunu kurban etmesi ve ardından gerçek bir bedensel diriliş gerçekleşmesiyle olan paralellikleri kabul ediyorum. Ama yine de merak ediyorum.

Sonuç olarak, Yiftah'ın yeminiyle ilgili hiçbir düşüncesizlik söz konusu değildir. Bu, Rab'be duyduğu ihtiyaç itirafını ve itaatin bedelini ödemeye hazır olduğunu ifade eden bilinçli ve hesaplanmış bir karardı. Kızını Rab'be adadığı yönündeki yorum, İbraniler kitabının Yiftah'ı iman kahramanları arasında neden saydığını hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açıklar.

Rut'un Evliliği

Yasa'nın Tekrarı 25:5–10'da levirat evliliği olarak bilinen uygulamayla ilgili talimatlar verilir. Eğer bir adam çocuksuz olarak ölürse, kardeşi dul kalan eşle evlenmeli ve bu birliktelikten doğacak ilk erkek çocuk, ölen kardeşin adını yaşatmalıydı. Eğer kardeş bu görevi yerine getirmeyi reddederse, dul kadın onu kent kapısında –yasal işlemlerin yapıldığı yerde– ihtiyarların önünde suçlayacaktı. Suçlamayı kabul ederse, kadın onun ayağındaki sandaletini çıkaracak, yüzüne tükürecek ve ona karşı hükmü açıklayacaktı. O andan itibaren, bu adam "ayakkabısı çıkarılan" olarak anılacak ve bu durum onun üzerinde bir utanç damgası olarak kalacaktı.

Yaratılış 38'de Tamar'la ilgili anlatılan olay, Levirat yasasının ihlal edildiği bir durumu aktarmaktadır; her ne kadar Yasa'nın Tekrarı'nda belirtilen tüm ayrıntılar orada yer almasa da. Burada sorulması gereken soru, Boaz'ın Rut'la evliliğinin bir Levirat evliliği olup olmadığıdır. Görünüşte bazı benzerlikler mevcuttur (örneğin ayakkabının çıkarılması), ayrıca Boaz, Naomi'nin tarlasını satın almayı Rut'la evlenme şartına bağlayarak yakın akrabaya yaptığı teklifi açıkça Levirat hukukuna dayandırmıştır (Rut 4:5). Yosefus bu konuda o kadar emindi ki, olayı aktarırken Kutsal Kitap metnine fazladan bilgiler ekleyerek Yasa'nın Tekrarı'ndaki ayrıntılara yer vermiştir.[20] Günümüzde birçok modern yorumcu da aynı bağlantıyı kurmaktadır.

Ancak Rut kitabındaki durum ile Yasa'nın Tekrarı'ndaki Levirat evliliği yasası arasında üç önemli fark vardır. Birincisi, Yasa'nın Tekrarı uygulamayı birlikte yaşayan kardeşlerle sınırlandırır. Her ne kadar "kardeş" (אח) terimi bazen biyolojik kardeş dışındaki akrabalar için de kullanılsa da, Yasa'nın Tekrarı söz konusu kişiyi daha açık biçimde "kayınbirader" (יבם) olarak tanımlar ve dul kadına karşı yükümlülüğünü bu kelimenin fiil formuyla açıklar. Öte yandan Rut kitabı, yakın akrabayı ve onun görevini tanımlarken גאל kökünü kullanır. Ayrıca açıkça görülmektedir ki, yakın akraba ile Mahlon kardeş olup birlikte yaşamamaktadır. İkinci fark, Yasa'nın Tekrarı'na göre haksızlığa uğrayan dul

20 "Bunun üzerine Boaz, senatoyu tanıklığa çağırdı ve yasaya göre kadına onun çarığını çıkarmasını ve yüzüne tükürmesini söyledi; bu yapıldıktan sonra Boaz, Rut ile evlendi ve bir yıl içinde onların bir oğulları oldu." Josephus, *Antiquities*, 5.9.4, 149.

kadının şehir kapısına bizzat giderek suçlamada bulunması, sanığın ayakkabısını çıkarması ve yüzüne tükürmesi gerekliliğidir. Rut anlatısında ise Rut ne suçlamayı yapan ne de tüküren kişidir. Bunun yerine ayakkabıyı çıkaran kişi yakın akrabanın kendisidir. Bu uygulama artık yürürlükte olmayan bir gelenek olarak açıklanır (Rut 4:7). E. A. Speiser, Rut'taki olayı aydınlatabilecek bazı Nuzi hukuk metinlerine atıf yapar. Bu metinlere göre ayakkabı çıkarma utanç simgesi değil, olağan dışı işlemleri meşrulaştıran bir jesttir. Bu günümüzdeki "birinin yerine geçmek" ya da "onun ayakkabıları içinde yürümek" deyimine benzer bir anlam taşır.[21] Özetle Boaz, ayakkabı değişimiyle birlikte en yakın akrabanın yerini almıştır. Üçüncü olarak, Levirat evliliğinde dul ile kayınbirader arasında doğan ilk çocuk, ölen kardeşin soyuna dahil edilir. Oysa kitabın sonunda verilen soyağacı Obed'i Mahlon'un değil, Boaz'ın soyuna yerleştirir ve bu durum Levirat ilkesine ters düşer.

Rut ile Yasa'nın Tekrarı kitabı arasında birkaç ortak nokta bulunsa da, ayrıntılar Rut'un evliliğini Levirat yasasıyla ilişkilendirmeyi geçersiz kılar. Hakimler döneminin, ulusun ruhsal durumunun en düşük seviyede olduğu bir dönem olduğunu göz önünde bulundurmak, Boaz'ın Rut'u toprak alım işlemiyle uygunsuz biçimde ilişkilendirmesini açıklayabilir. Dikkat çekici biçimde, en yakın akraba, toprağı satın alarak גאל (goel) görevini yerine getirmeye oldukça istekliydi. Ancak Rut'un da bu işlem kapsamında olduğu ortaya çıkınca geri adım attı. Kesin bir yargıda bulunmadan, metnin bu kişiyi isimsiz bir şekilde "arkadaş" (Rut 4:1) olarak tanımlaması, bunun sebebi olabilir. Eğer bu gerçekten bir Levirat evliliği olsaydı, bu kişi ayakkabısı çıkarılmış adam damgası yerdi ve bu damga da yerinde olurdu. Ancak bu bir Levirat durumu değilse, bu kişi gerekli olanı yapmaya istekli olduğundan utanç taşımıyordu. Belki de yazarın onun ismini vermemesi, onu Rut'un evliliğini Levirat bağlamında değerlendiren yorumcuların sıkça yönelttiği suçlamalardan koruma amacını taşıyordu.

Rut'un evliliğinin Levirat evliliği olmaması, bu evliliğin güzelliğinden hiçbir şey eksiltmez; aksine, bu durumu daha da yüceltir. Boaz, Rut'u yasal bir zorunluluktan dolayı değil, antlaşma bereketlerinin dışında doğmuş biri olmasına rağmen ona duyduğu sevgiyle evlenmiştir. Bu, Tanrı'nın lütfu hiçbir şekilde hak etmeyen günahkârlara olan şaşırtıcı sevgisine işaret eder.

21 E. A. Speiser, "Of Shoes and Shekels," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 77 (1940): 17.

Samuel

Temel Bilgiler

Adı: İbranice kanonda yirmi iki kitap sayılırken 1. ve 2. Samuel bir kitap olarak kabul edilir; bu, anlatının akışı açısından mantıklıdır. Öte yandan Septuaginta, bu kitapları 1. ve 2. Krallar (βασιλεῖων) olarak adlandırır ve Samuel'i Krallar'a (3. ve 4. Krallar) bağlı bir yapı olarak dört bölüm halinde birleştirir. Clementine Vulgata da dört bölmeli ayırımı korur ancak ilk iki kitabı Samuel adıyla anarken, diğer adlarının 1. ve 2. Krallar olduğunu da kabul eder. Daha erken Yahudi anlayışında Samuel'in tek kitap olduğu kabul edilmiş olsa da baskıdaki İbranice Kutsal Kitap versiyonları bu yapıyı bozarak metni iki kitaba böler.

Kitabın adı Samuel'dir; anlamı tartışmalıdır.[1] Hanna, ona bu ismi RAB'den dilediği için Samuel koyduğunu açıklamıştır (1Sa. 1:20). Ancak Hanna'nın açıklamasına rağmen, "Samuel" (שמואל) ismiyle "dilemek" fiili (שאל) arasında etimolojik bir bağ bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Samuel'in Hanna'nın duasına bir yanıt olduğu açıktır; Hanna ne dilediyse onu aldı. En olası yorumlar, bu ismin "onun adı Tanrı'dır" ya da "Tanrı'nın adı" anlamına geldiğidir.

Yazarı: Samuel kitabı yazarını doğrudan belirtmemekle birlikte, Kutsal Yazılar peygamberler Samuel, Natan ve Gad'ın Davut'un yaptıklarını kaydettiklerini ortaya koyar (1Ta. 29:29). Babil Talmudu kadar erken bir dönemde bile kitabın ilk bölümü Samuel'e (1Sa. 10:25), sonraki kısımları ise Natan'a (2Sa. 7:2; 12:1) ve

1 David Toshio Tsumura, çeşitli önerileri kısaca şöyle özetler: "Tanrı tarafından işitildi," "Tanrı'dan olan," "Onun adı Tanrı'dır," "Tanrı'nın adı." Etimolojinin belirsiz olmasına rağmen anlamın açık olduğunu, Samuel'in "Tanrı tarafından verilen bir çocuk" olduğunu belirtir. *The First Book of Samuel*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 127–28.

Gad'a (2Sa. 24:11)[2] atfedilmiştir. Her ne kadar üç farklı katkıda bulunan kişi söz konusu olsa da kitap bütünsel bir yapı arz eder ve bu şekilde yorumlanmalıdır. Samuel bu kitapta bir noktada ölse de (1Sa. 25:1), hem İsrail'in ilk iki kralını meshetmiş olması (10:1; 16:13) hem de hâkimler döneminden krallık çağına geçişte bir köprü işlevi görmesi nedeniyle kitabın onun adını taşıması yerindedir; ayrıca son hâkim olarak hizmet etmiştir (7:15).

Eleştirmenlerin Samuel kitabını, Yasa'nın Tekrarı tarihçisi tarafından bir araya getirilmiş bağımsız birimler içeren anonim bir derleme olarak görmeleri şaşırtıcı değildir. İlkesel olarak muhafazakârlar, metnin Samuel külliyatında Samuel, Natan ve Gad gibi yazarları belirtmesi örneğinde olduğu gibi, metin bunu açıkça ortaya koyduğunda yazınsal birimleri kabul etmeye karşı değildir. Genellikle eleştirmenler üç ana yazınsal birim tanımlar: Samuel anlatıları, antlaşma sandığı anlatısı ve halefiyet anlatıları.[3] Muhafazakârların her bir birimin esinlenmiş peygamberler tarafından gerçek tarih olarak kaleme alındığı yönündeki kanaatlerinin aksine, eleştirmenler bu metinlerin, Davut'un Saul üzerindeki yükselişini ve nihayetinde Süleyman'ın krallığını meşrulaştırmaya yönelik propaganda yazıları olduğunu öne sürerler.[4] Yazarların ya da derleyicilerin polemik amaçları, tarihî gerçekleri süslemelerini meşrulaştırmıştır.[5]

---

2 "Samuel, kendi adıyla anılan kitabı, Hakimler kitabını ve Rut kitabını yazdı. Fakat 'Şimdi Samuel ölmüştü' (1 Sam. 28:3) diye yazılmadı mı? Kâhin Gad ve peygamber Natan onu tamamladılar." Baba Batra 4.15, Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011), 15:56.

3 Varsayılan kaynakların daha kapsamlı bir açıklaması ve her birine dair kısa bir tartışma için bkz. Tremper Longman III ve Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2. baskı (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 155–56; ve Victor P. Hamilton, *Handbook on the Historical Books* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 297–300.

4 J. L. Crenshaw'un yorumları bu duruma örnek teşkil eder: "Saul ve Davut'un anlatılar içerisindeki sunumu, kitabın bilinçli bir niyet taşıdığını ortaya koyar. Amaç, hükümdarların zıt örneklerini öyle bir şekilde sunmaktır ki, Davut'un Saul'un hanedanının yerini alması hem makul hem de doğru bir gelişme olarak görünsün. İnandırıcı bir gerekçe oluşturmak için hikâyelerin, Saul'un takdire şayan niteliklerini kabul ederken aynı zamanda karakterindeki ölümcül bir kusuru açığa çıkarması; öte yandan Davut'u yüceltirken onun bazı istenmeyen özelliklerini de tümüyle göz ardı etmemesi gerekmiştir. Malzemenin seçimi ve sunuluş biçimi polemiksel bir amaca hizmet ettiğinden, Saul'un gerçekten patolojik kıskançlık ve zihinsel istikrarsızlıktan muzdarip olup olmadığını söylemek imkânsızdır. Ortaya çıkan Davut portresi için de aynı belirsizlik geçerlidir; çünkü bu karakter tasvirinin, onu kaleme alan kişinin zihninden başka bir yerde var olup olmadığından emin olamayız." *Story and Faith: A Guide to the Old Testament* (New York: Macmillan, 1986), 137–38.

5 Bu bağlamda, R. N. Whybray dikkat çekici bazı sonuçlara ulaşır: "Gerçekten de, Halefiyet Anlatısı'ndaki karakterlerin gerçek olamayacak kadar insani olduğu ileri sürülebilir: bu karakterler neredeyse her zaman, doğalarının bir yönünü, sonra başka bir yönünü sergileyecek şekilde özellikle tasarlanmış durumların içine yerleştirilir. Salt olguların kaydına

Yazım Tarihi: MÖ 1050–970. 1. Samuel 10:25'e göre, Samuel yazmaya Saul'un krallığının başında (MÖ 1050) başlamıştır. Anlatı, Davut'un krallığının sonuna kadar devam eder; ancak onun ölümünden bahsetmez (MÖ 970).

Tema: Tanrı'nın egemenliği, bireyleri (özellikle liderleri) yüreklerinin ve eylemlerinin kusursuz ilahi değerlendirmesine göre yüceltmesi ve alçaltması şeklinde tezahür eder. Hanna'nın duası (1. Samuel 2:1–10), bu temanın özeti niteliğindedir ve anlatı boyunca pek çok karakterde somutlaşır. Hanna, Peninna'ya karşı yüceltilmiş, Samuel, Eli'nin oğullarına karşı yüceltilmiş, Saul ise diğerlerinin üzerine yüceltilmişken, Tanrı'nın Davut'u onun yerine yüceltmesiyle alçaltılmıştır.[6]

Amaç: İsrail'in, hâkimler tarafından yönetilen Kabileler federasyonundan, Tanrı'nın sözüne tabi olması gereken bir kral tarafından yönetilen monarşiye geçişini kayda geçirmek (Yas. 17:18–20).

Ana hat

1. Samuel'in Doğumu ve İlk Hizmeti (1. Samuel 1:1–7:17)
   A. Hanna'nın Duası ve Samuel'in Doğumu (1. Samuel 1:1–2:10)
   B. Samuel'in Doğumu, Eğitimi ve Çağrısı (1. Samuel 2:11–3:21)
   C. Şilo'da İsrail'in Yenilgisi ve Eli'nin Ölümü (1. Samuel 4:1–22)
   D. Antlaşma Sandığı'nın Filistliler Tarafından Ele Geçirilmesi (1. Samuel 5:1–12)

---

indirgenmek zorunda olan bir tarihin, Halefiyet Anlatısı kadar kusursuz biçimde bunu başarması muhtemel değildir. Bu nedenle şu sonuca varmak zorunda kalıyoruz ki, Halefiyet Anlatısı… niyet bakımından da içerik bakımından da tarihsel bir eser değildir." Whybray ayrıca şu sonuca da varır: "Bu kitap, her bakımdan modern bir romanla karşılaştırılmayı hak eder." *The Succession Narrative: A Study of II Sam. 9–20 and I Kings 1 and 2* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1968), 18–19, 47. Ancak Whybray, peygamberin Tanrı tarafından esinlenerek yazdığı gerçeğini göz ardı eder. Gerçekten de, romanlar olgusal olmadan yaşama sadık olabilir ve tarihler yaşama sadık olmadan olgusal olabilir fakat Tanrı, her şeyi bilen doğası sayesinde, bir peygambere karakterlerin en içsel düşüncelerini ve perde arkasındaki davranışlarını vahyetme kudretine sahiptir.

6 Robert Bell, kitabın ana teması olarak "alçaltma-yüceltme" temasını kabul eder ve bu temasının Samuel, Saul ve Davut gibi başlıca karakterlerde nasıl geliştiğine dair; ayrıca Absalom, Golyat, Abner ve diğerleri gibi yan karakterler üzerinde nasıl işlendiğine dair faydalı bir özet sunar. *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 136–46. Tsumura ise Hanna'nın duasının tematik önemine dikkat çeker: "1–2. Samuel kitaplarının edebi temalarının, bu kitapların ilk anlatısının başlangıç bölümüne, Hanna'nın Ezgisi'ne yerleştirildiği görülmektedir. Bu temalar şunlardır: (1) Yahve'nin kutsal egemenliği (ayetler 1–3, 6, 7, 8b–10a), (2) insan kaderinin tersine çevrilmesi (ayetler 4–5, 8b), ve (3) krallık teması (ayet 10b)." *First Book of Samuel*, 68.

E. Antlaşma Sandığı'nın İsrail'e Dönüşü (1. Samuel 6:1–21)
F. İsrail'in Samuel Aracılığıyla RAB'be Dönüşü (1. Samuel 7:1–17)

II. Kral Saul'un Yükselişi (1. Samuel 8:1–15:35)
A. İsrail'in Kral Talebi (1. Samuel 8:1–22)
B. Tanrı'nın Saul'u Seçmesi ve Ammonlulara Karşı İlk Zaferi (1. Samuel 9:1–11:15)
C. Samuel'in Dürüstlüğü ve İsrail'e Son Öğüdü (1. Samuel 12:1–25)
D. Filistlilere Karşı Zaferler, Özellikle Yonatan Aracılığıyla (1. Samuel 13:1–14:52)
E. Saul'un Amaleklilerle Savaşta İtaatsizliği (1. Samuel 15:1–35)

III. Saul'un Düşüşü ve Davut'un Yükselişi (1. Samuel 16:1–31:13)
A. Davut'un Samuel Tarafından Meshedilmesi ve Saul'un Sarayına Girişi (1. Samuel 16:1–23)
B. Davut'un Golyat'a Karşı Zaferi (1. Samuel 17:1–58)
C. Saul'un Kıskançlığı, Yonatan'ın Sadakati ve Davut'un Kaçışı (1. Samuel 18:1–20:42)
D. Davut'un Çölde Sürgün Hayatı (1. Samuel 21:1–26:25)
E. Davut'un Akîş ile Aldatıcı Konaklaması (1. Samuel 27:1–28:2)
F. Saul'un Bir Medyumla Danışması (1. Samuel 28:3–25)
G. Davut'un Akîş'ten Kurtulması ve Amaleklilerle Savaşı (1. Samuel 29:1–30:31)
H. Saul'un Son Savaşı ve Onunla Oğullarının Ölümü (1. Samuel 31:1–13)

IV. Davut'un Yahuda Üzerindeki Krallık Dönemi (2. Samuel 1:1–4:12)
A. Saul ve Yonatan İçin Davut'un Ağıtı (2. Samuel 1:1–27)
B. Davut'un Hevron'da Kral Oluşu ve Abner ile Savaş (2. Samuel 2:1–32)
C. Abner'in İsyanı ve Ölümü (2. Samuel 3:1–39)
D. İşboşet'in Ölümü (2. Samuel 4:1–12)

V. Davut'un Tüm İsrail Üzerinde Krallık Dönemi (2. Samuel 5:1–10:19)
A. Davut'un Taç Giymesi (2. Samuel 5:1–25)
B. Davut'un Antlaşma Sandığı'nı Yeruşalim'e Getirmesi (2. Samuel 6:1–23)
C. RAB'bin Davut'la Antlaşması (2. Samuel 7:1–29)
D. Kral Davut'un Gücü, Adaleti ve Merhameti (2. Samuel 8:1–10:19)

VI. Davut ve Hanedanının Suçları ve Sıkıntıları (2. Samuel 11:1–20:26)
A. Davut'un Zina, Cinayet ve Tövbesi (2. Samuel 11:1–12:31)
B. Amnon'un Ensesti ve Abşalom'un İntikamı (2. Samuel 13:1–14:33)
C. Abşalom'un Davut'a Karşı İsyanı (2. Samuel 15:1–17:29)
D. Abşalom'un Ölümü ve Davut'un Geri Dönüşü (2. Samuel 18:1–19:40)
E. Şeva'nın Davut'a Karşı İsyanı (2. Samuel 19:41–20:26)

VII. Davut'un Krallığının Sonu (2. Samuel 21:1–24:25)
- A. Saul'un Ailesi Üzerine Givonlular İçin Alınan Öç (2. Samuel 21:1–14)
- B. Filistlilerle Savaş (2. Samuel 21:15–22)
- C. Davut'un RAB'be İlâhisi (2. Samuel 22:1–51)
- D. Davut'un Son Sözleri (2. Samuel 23:1–7)
- E. Davut'un Yiğit Adamları (2. Samuel 23:8–39)
- F. İsrail'in Trajik Sayımı (2. Samuel 24:1–25)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Samuel kitapları, İsrail'in akraba Kabilelerden oluşan bir federasyondan monarşiye geçişini kayda geçirir. Yeşu'nun önderliğinde İsrail, Kenan topraklarını yeterince fethederek yerleşim kurmuştu, ancak vaat edilen topraklarda hem içeride hem de sınırlarında direniş odakları varlığını sürdürüyordu. Hâkimler dönemi, bu bölgesel rakiplerle yaşanan askeri ya da ekonomik üstünlük mücadelesiyle şekillenmişti. Son hâkim, Filistlilere karşı dramatik ama kesin olmayan zaferler kazanan Şimşon'du. 1. Samuel kitabı, İsrail'in Filistlilerle yaşadığı yeni bir çatışmayla açılır. İsrail ile Filistliler arasındaki gerilim, ilk iki kral olan Saul (MÖ 1050–1010) ve Davut'un (MÖ 1010–970) hükümdarlıkları boyunca devam etmiştir.

Her iki kral da Ammonlular, Amalekliler, Moavlılar, Edomlular ve Yevusiler gibi başka düşmanlarla da çatışmalar yaşamış olsa da Filistliler başlıca düşman konumundaydı. Kutsal Kitap anlatısında önemli yer tutmalarına rağmen, Filistlilerin kökeni ve kimliği karmaşık ve belirsizdir. Kutsal Kitap, Filistlileri Kaftor ile ilişkilendirir (Yer. 47:4; Amo. 9:7) ve onları Keretliler olarak adlandırır (Hez. 25:15–16; Sef. 2:4–5; karşılaştır: 1Sa. 30:14). Akademik görüş birliği, bu ifadelerin her ikisinin de Girit'e atıfta bulunduğu yönündedir.[7] Filistlilere dair en erken seküler referans, "deniz halkları" ile yapılan deniz savaşlarını anlatan

7 K. A. Kitchen, "Kaftor'un artık kesin olarak Girit ile özdeşleştirilebileceğini" ileri sürer ve "Keretliler... herhangi bir tereddüt olmaksızın 'Giritliler' olarak kabul edilebilir" sonucuna varır. "The Philistines," *Peoples of Old Testament Times*, ed. Donald J. Wiseman (Oxford: Clarendon Press, 1973), 54, 56. Richard S. Hess de *The Anchor Bible Dictionary* adlı eserin 1. cildinde yer alan "Capthor" başlıklı makalesinde aynı sonuca ulaşır (ed. David Noel Freedman, New York: Doubleday, 1992), 869–70. Buna bir nebze karşıt bir yaklaşım sergileyen David M. Howard ise, Ulusların Tablosu'nun (Yaratılış 10) Filistlileri Yafes soyundan gelen ada halklarıyla değil, Ham soyundan gelen Kasluhlularla ilişkilendirmesi nedeniyle, "Filistlilerin gerçekte farklı halkların bir karışımı olduğunu ve Kaftor'dan gelenlerle Kasluhlulardan türeyen Filistlilerin birbirinden farklı olduğunu" öne sürer. "Philistines," *Peoples of the Old Testament World*, eds. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly, Edwin M. Yamauchi (Grand Rapids: Baker, 1994), 212. Bu görüş, atalar dönemindeki figürlerin Filistlilerle, Girit'ten gelenlerin Kenan'a göçünden yüzyıllar önce gerçekleşen etkileşimlerini açıklayabilir.

III. Ramses'e (MÖ 1184–1153) aittir; bu halklar arasında muhtemelen Filistliler olan "Peleset" adı geçer.[8]



Saul, Davut ve Süleyman döneminde İsrail

8 Howard, "Philistines," 233.

Bu deniz savaşları, Girit'ten çevre bölgelere, özellikle Filistin kıyılarına doğru gerçekleşen deniz halklarının göçleriyle aynı döneme denk gelir.[9] Filistlilerin kıyı boyunca başlıca yerleşimleri Aşdod, Aşkelon, Ekron, Gat ve Gazze idi. Filistlilerin Filistin'de tutunmalarına katkıda bulunan önemli bir etken, Mısır ve Hitit imparatorluklarının tüm Yakın Doğu üzerindeki etkilerinin ve denetimlerinin zayıflamış olmasıydı.[10] Önceki süper güçlerin dengeleyici varlığı olmadan ne Filist halkı ne de İsrail dış müdahale olmaksızın kendi bölgelerini sağlamlaştırma imkânı buldu. Filist şehirleri özellikle Yahuda bölgesi olmak üzere İsrail'in batı sınırlarına tehdit oluşturdukça, olası çatışma ve sürtüşmeler için zemin hazırlanmış oldu. Bu çatışmalar kimi zaman askerî mücadeleler şeklinde, kimi zaman ise ekonomik kontrol üzerinde cereyan etti.

Kral Davut'un Krallığını Kurarken Yaşadığı Çatışmalar

Düşman	**Referans**
İşboşet	2. Samuel 2:12–29
Filistliler	2. Samuel 5:17–25
Yevusiler	1. Tarihler 11:4–7
Moavlılar	2. Samuel 8:2
Aram (Suriye)	2. Samuel 8:3–6
Edomlular	1. Tarihler 18:12
Ammon ve Aram	2. Samuel 10:1–19
Ammon	2. Samuel 12:26–31
Abşalom	2. Samuel 18:1–16
Şeva	2. Samuel 20:1–22
Filistliler	2. Samuel 21:18–22

9 Howard şöyle açıklar: "On ikinci yüzyılın başlarında, tüm Doğu Akdeniz havzası temellerinden sarsılmaktaydı: 1200'lerden hemen sonra Ege ve Akdeniz genelindeki karışıklıklar nedeniyle bu bölgede ve batıya doğru büyük ölçekli göçler gerçekleşiyordu. Bu huzursuzluk ve yerinden edilmelerin tam olarak neyle başladığı net değildir; hatta muhtemelen tek bir sebebi yoktur. Ancak mevcut kanıtlar… imparatorlukların hem içten hem dıştan tehdit edildiğini, ekonomilerin çöktüğünü, toplumların parçalandığını, siyasi istikrarın tamamen ortadan kalktığını ve hatta doğal afetlerin bile medeniyetlerin genel çöküşüne katkıda bulunduğunu göstermektedir." "Philistines," 233.

10 Kitchen şöyle der: "MÖ on ikinci ve on birinci yüzyıllarda, Filistliler ve onlarla ilişkili gruplar faaliyetlerini kuzeye ve denize doğru, doğuya ve iç bölgelere doğru genişlettiler. III. Ramses'ten sonra ciddi bir Mısır denetimi varsaymamıza gerek yoktur; VI. Ramses'ten sonra ise hiç yoktur." "The Philistines," 63.

Önemli bir şekilde, Filistlilerin bu göçü ve Filistin'e yerleşmeleri, Akdeniz bölgelerinde MÖ1200 civarında başlayan Demir Çağı'nın başlangıcıyla aynı döneme denk gelir. Büyük olasılıkla Filistliler, Filistin'e yerleştiklerinde demir işçiliği becerisini de beraberlerinde getirmişlerdir; bu da onlara İsrail'e karşı hem ekonomik hem de askerî üstünlük sağlamıştır.[11] Birinci Samuel 13:19–22, Filistlilerin İsrail'in silah üretmesini engelleyerek onları tarım aletlerini bile bileylemek için Filistli demircilere bağımlı hale getirdiği tekelci durumlarını açıklar. İsrail'in tarımsal ekipmanlarını sürdürebilmek için Filistli demircilerin teknolojik becerilerine duyduğu bu bağımlılık, en azından Filistlilerin ekonomik kontrolünü göstermektedir. Filistlilerin demir silahları onlara kuşkusuz askerî bir üstünlük de sağlamıştır.[12] İşte İsrail'in monarşiye geçişi bu dünyada gerçekleşmiştir. Saul'un krallığı boyunca Filistliler sürekli bir tehdit unsuru olmuş ancak tüm İsrail Davut'un krallığı altında birleştiğinde bu tehdit ortadan kalkmıştır.



Davut'tan Bahseden Tel Dan Yazıtı

11 Bkz. J. D. Muhly, "How Iron Technology Changed the Ancient World and Gave the Philistines a Military Edge," *Biblical Archaeology Review* 8.6 (Kasım/Aralık 1982): 42–54.

12 Howard, Filist ordusunun "savaş arabaları, süvari birlikleri, piyadeler ve okçulardan" oluştuğunu belirtir. Ordunun yapısını şu şekilde tasvir eder: "Her bir piyade iki mızrak, yuvarlak bir kalkan ve uzun, düz bir kılıç taşırdı ve dörder kişilik gruplar halinde savaşırdı. Savaş arabaları iki at tarafından çekilir, altı kollu tekerleklere sahip olurdu ve her biri, ikişer uzun mızrakla donatılmış üç kişilik mürettebat tarafından kullanılırdı." "Philistines," 242–43.

Kutsal Kitap Kanonu İçerisindeki Yeri

Samuel kitabının kanonik bağlamı, anlatılan tarihsel olaylarla eş zamanlıdır.

Davut'la Yapılan Antlaşmanın Unsurları

2. Samuel 7:12–16

İlahi inisiyatif	yedi "-ceğim" ifadesi (12, 13, 14, 15. ayetler).
İlahi oğulluğa alma	"Ben ona baba olacağım, o da bana oğul olacak" (14. ayet).
Ebedi taht	"Ben de onun krallığının tahtını sonsuza dek sürdüreceğim" (13. ayet).
Koşulsuz sevgi	"sevgiyi hiçbir zaman esirgemeyeceğim" (15. ayet).

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Samuel kitabı, kurtuluş tarihindeki önemli bir ilerlemeyi işaret eder. İsrail'in monarşiye geçişi yalnızca siyasi bir yeniden yapılanma değil, Mesih'in geleceği zamanın doluluğuna giden süreçte önemli bir dönüm noktasıydı. Tanrı ile insanlar arasındaki tek Aracı olan Mesih, aracılık görevini Peygamber, Kâhin ve Kral olarak yürütür. Samuel kitapları bu görevlerin her birine dair unsurları yansıtsa da esas katkısı krallık kavramı üzerinedir. Tanrı'nın bir kral vaadi, İbrahim'le yapılan antlaşmaya (Yar. 17:6, 16) dayanır ve bu vaat Yakup'a da tekrar edilmiştir (Yar. 35:11). Monarşinin kurulmasını öngörerek Musa, Tanrı'nın yasasını öğrenmeye ve uygulamaya kendini adayacak ideal kralın görev tanımını yazmıştır (Yas. 17:14–20). Samuel kitabındaki temaların çoğunu sunan Hanna'nın duası, şu güvenceli ifadeyle doruğa ulaşır: "Kralını güçle donatacak, Meshettiği kralın gücünü yükseltecek." (1Sa. 2:10). Bu duanın edildiği sırada ortada bir kral olmaması ve yıllarca da olmayacak olması dikkat çekicidir. Bu nedenle, Hanna'nın bu duasında Mesih'i, yani ideal Kral'ı önceden öngördüğünü söylemek abartı sayılmaz.

2. Samuel 7:12–17'de kaydedilen Davut'la yapılan antlaşma, Samuel kitabının kurtuluş tarihine dair mesajının doruk noktasıdır ve mesihsel Kral'ın kimliğinin açıklanmasında bir sonraki belirgin ilerlemeyi temsil eder. Yakup, on iki oğluna son vasiyetini bildirirken Yahuda hakkında önemli bir kehanette bulunmuştur: "Sahibi gelene kadar Krallık asası Yahuda'nın elinden çıkmayacak, Yönetim hep onun soyunda kalacak, Uluslar onun sözünü dinleyecek." (Yaratılış 49:10). Yahuda, kralların oymağı olarak işlev görecek ve krallık hakkıyla ait olan Kişi ortaya çıkana dek bu görev sürecekti. Bu nedenle "Şilo" yani "ona ait olana" ifadesi büyük anlam taşır. O Meşru Kral geldiğinde, tüm halk gönülden O'na boyun eğecektir. Teolojik olarak beklenti, Yaratılış 49'dan hemen sonra 2. Sa-

muel 7'nin gelmesidir. Ancak bu peygamberliğin ilerleyişine dair neredeyse bin yıl boyunca hiçbir belirti ya da gelişme olmamıştır. Bu uzun gecikme, vaadin gerçekleşmesini tehlikeye atıyor gibi görünse de Tanrı her zaman sadıktır. Uygun gördüğü zamanda RAB, İsrail'in Yahuda oymağından gelen ilk kralı Davut'la yaptığı antlaşma aracılığıyla bu vaadi yenileyip pekiştirmiştir. Bu antlaşmanın belirgin noktaları mesihsel tamamlanmayı vurgular.

İlk nokta, soy meselesini içerir. Tanrı, Davut'un ibadet evi inşa etme teklifini reddetmiş ve bunun yerine ona bir saray değil, ideal Kral olan Mesih'le sonuçlanacak bir hanedan, yani soy kurma yönündeki kendi planını ve amacını ilan etmiştir (2. Samuel 7:2–16). Bu antlaşmanın teyidinin başında bir soya gönderme yapılır: "senden sonra soyundan birini ortaya çıkarıp krallığını pekiştireceğim" (12. ayet). Tanrı'nın Davut'un soyunu kuracağı yönündeki vaatleri, bu antlaşmayı Yaratılış 3:15'ten itibaren gelen önceki tüm soy vaatleriyle bağlantılı hâle getirir. Bilgideki temel ilerleme, Davut'un soyunun sonsuza dek sürecek bir tahtta oturacak ve sonsuz bir krallık üzerinde hüküm sürecek olmasıdır. Bu Kral, Tanrı ile benzersiz bir ilişki yaşayacaktır: Tanrı onun Babası olacak, o da Tanrı'nın Oğlu olacaktır. İlginç bir şekilde, burada da önceki soy vaatlerinde olduğu gibi belirli bir belirsizlik vardır. Soy bazen kolektif ya da çoğul anlamda görülür, bazen ise tekil ve ideal kişi olarak sunulur. Soyun bazı üyelerinin günah işlemesi, Davut'un soyunun tümünü kapsayan kolektif bir anlam taşır; ancak bu kapsamın dışında tutulan bir kişi vardır. Vaadin, günahlar ne olursa olsun koşulsuz olması, Adem, Nuh, İbrahim ve şimdi de Davut ile yapılan her antlaşma aracılığıyla gelişi garanti altına alınan nihai Soy'a, yani Mesih'e işaret eder.

Peygamber Yeşaya, Davut'la yapılan antlaşmanın özünü açıkça tek bir birey bağlamında anlamıştır. Acı Çeken Kul hakkındaki büyük peygamberlikten sonra sunduğu müjde davetinde, "sonsuz bir antlaşma"dan ve hatta "Davut'a söz verdiğim kalıcı iyilikler"den söz eder (Yşa. 55:3). Buradaki "iyilikler" kelimesi, RAB'bin antlaşma vaadinin her ayrıntısını temin etme ve gerçekleştirme yönündeki sarsılmaz sadakatini vurgulayan önemli bir antlaşma terimidir. Bu metinde Yeşaya, "kalıcı iyilikler"i bir kişi olarak yorumlar. O iyilikler hakkında şöyle der: "Bakın, onu halklara tanık, önder ve komutan yaptım." (4. ayet; krş: 2Sa. 7:15; Mez. 89:27–28). Yeşaya'nın anlatımının gelişimini takip ettiğinizde, Acı Çeken Kul ile Davut'a vaat edilen Kalıcı İyilikler'in aynı kişi olduğuna dair neredeyse hiçbir şüphe kalmaz. Hiç kuşkusuz, sonsuz bir krallık gerçeği, Davut'un çoktan ölmüş olan doğal oğullarını aşan bir Kişi'ye işaret eder.

İkinci nokta, ilahi antla ilişkindir. Bu antlaşma düzenlemesinin en dikkat çekici yönlerinden biri, Tanrı'nın kırılmaz yemininin tanıklığı olarak duran açık ilahi inisiyatiftir. Tanrı'nın ne yapacağını bildirmek üzere kullandığı birinci tekil

şahıs fiilleri bu durumu açıkça ortaya koyar. Bu antlaşmanın büyük yorumu, tüm bu ifadeleri Tanrı'nın Davut'a ettiği yemin bağlamında yorumlar görünmektedir: "Seçtiğim adamla antlaşma yaptım, Kulum Davut'a şöyle ant içtim" (Mezmur 89:3). Mezmur yazarı yine şöyle bildirir: "Antlaşmamı bozmayacak, Ağzımdan çıkan sözü değiştirmeyeceğim. Bir kez kutsallığım üstüne ant içtim, Davut'a yalan söylemeyeceğim." (34–35. ayetler).

Üçüncü nokta, evrensel kapsama ilişkindir. Tanrı'nın Davut'la yaptığı antlaşmadaki vaat, Mesih'in kimliğini Davut'un ailesiyle sınırlandırmış olsa da, kral, tahtına oturacak olan o büyük Oğul'un etkilerinin ailesini ve küçük krallığını çok aşan boyutlara sahip olduğunu fark etti. Davut bu olağanüstü vaatleri işittiğinde derin bir hayranlık içinde şöyle dedi: "Ey Egemen RAB, ben kimim, ailem nedir ki, beni bu duruma getirdin?" (2. Samuel 7:18). Bu vaadin sonuçlarının zaman bakımından kendi döneminin çok ötesine uzandığını itiraf etti. Ardından, imanını ve bu vaadin evrensel önemine dair kavrayışını yansıtan derin bir ifade kullandı. Kral James Çevirisi'ne göre 2. Samuel 7:19'un son cümlesinde Davut şöyle sorar: "Ey Egemen RAB, insanlarla hep böyle mi ilgilenirsin?" Burada "ilgilenmek" olarak çevrilen kelime aslında İbranice "Torah" (הרות) sözcüğüdür; bu, Tanrı'nın insana yönelik özel vahyini ifade eden Eski Antlaşma'daki en genel kelimedir. "İnsan" kelimesi ise İbranice "adam" (מדא) olup tüm insanlığı ifade eder. Bu alıntı soru biçiminde yorumlanabilse de metin böyle bir zorunluluk içermez. Bu cümleyi bildirme cümlesi olarak çevirip biçim kelimesini daha kelimeye sadık biçimde ele alan bir çeviri daha uygundur: "Ve bu, insanlık için verilen vahiydir." Davut, kendisine vaat edilen Soy'un tüm dünya için bereket kaynağı olacağını görür; tıpkı İbrahim'e verilen antlaşma vaadinde olduğu gibi. Mesih vaadi hiçbir zaman yalnızca Yahudilere özel bir vaat olmamıştır. Müjdenin özü de budur.

Yeni Antlaşma'nın, mesihsel mesajı teyit etmesi dikkat çekicidir. Melek Cebrail, Meryem'e Mesih'in annesi olarak seçildiğini ilan ettiğinde, İsa'yı Tanrı'nın Davut'a yaptığı antlaşma vaadinin gerçekleşmesi olarak tanımladı: "Bak, gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını İsa koyacaksın. O büyük olacak, kendisine 'Yüceler Yücesi'nin Oğlu' denecek.

Rab Tanrı O'na, atası Davut'un tahtını verecek." (Luk. 1:32–33; bkz. 2Sa. 7:12–16). Zekeriya, oğlu Yahya'nın doğumundan sonra ağzını açıp Tanrı'ya övgüler sunduğunda, mesihsel çağın şafağını fark etti. Yalnızca oğlunu Mesih'in öncüsü olarak tanımakla kalmadı, aynı zamanda Mesih'in gelişinde Davut'un tahtına bağlı vaat edilen kurtuluşla (Luk. 1:69) Tanrı'nın İbrahim'e ettiği kutsal ant yemini (72–73. ayetler) arasında bir bağ gördü. Rab'bi şu sözlerle yüceltti: "Kulu Davut'un soyundan bizim için güçlü bir kurtarıcı çıkardı... Böylece atalarımıza merhamet ederek... ömrümüz boyunca Kendi önünde kutsallık ve

doğruluk içinde, korkusuzca kendisine tapınmamızı sağlayacağına dair atamız İbrahim'e ant içerek söz vermişti." (69, 72–73. ayetler).

Krallık Mezmurları

Mezmur 2	Meshedilmiş kralın taç giyme töreni
Mezmur 18	Kralın düşmanlarından kurtuluşu
Mezmur 20	Kralın esenliği için dua
Mezmur 21	Kralın esenliği için övgü
Mezmur 45	Kraliyet düğünü
Mezmur 72	İdeal Kral ve O'nun krallığı
Mezmur 89	Antlaşmanın yorumu
Mezmur 110	Kral ve kâhin
Mezmur 132	Krala verilen ilahi ant
Mezmur 144	Kralın ilahi korunması

Kurtuluş tarihinin büyük bir bölümü, vaat edilen Soy'a (Yaratılış 3:15) yönelik karşı koyuşu ve düşmanlığı içerir ve Samuel kitabı da bu örüntüyü takip eder. İronik bir şekilde, Tanrı'nın kurtuluş planına yönelik karşıtlık hem ulusun dışından hem de içinden gelmiştir. Dışsal tehditler esasen Filistlilerden kaynaklanıyordu. Filistliler ile İsrail arasındaki sık sık yaşanan çatışmalar, vaat edilen Mesih'in geleceği antlaşma halkının devamını tehdit etti (bkz. Rom. 9:5). İsrail'in büyük kayıplar yaşadığı bazı savaşlar, bu vaadin tehlikeye girdiği izlenimini vermiştir (1Sa. 4:2, 10). Ancak Filistlilerin askerî üstünlüğüne rağmen, Tanrı antlaşma halkını ve kendi adını karşı konulamaz bir şekilde korumuş ve muhafaza etmiştir. Antlaşma sandığı anlatısı bunun çarpıcı bir örneğidir. Filistliler, zafer ganimeti olarak antlaşma sandığını alarak İsrail'i küçük düşürmüş fakat Tanrı onların ilahı Dagon'u yok ederek ve onlara dayanılmaz acılar veren yaralar göndererek onları utandırmış ve sandığı hak ettiği yere geri göndermeye mecbur bırakmıştır (1Sa. 5–6). Daha sonra, Saul ve ordusunu dehşete düşüren boyu ve silahlarıyla Golyat'ı göndererek İsrail'i boyunduruk altına alma tehdidinde bulundular. Ancak Tanrı, genç Davut'u kullanarak ve koruyarak devi son derece alışılmadık bir şekilde öldürmek suretiyle Filist ordusunu utandırdı (1Sa. 17). Tanrı'nın kurtuluş planında Mesih'in gelişi için hem bir İsrail hem de bir Davut'un olması gerekiyordu. Bu plana karşı hiçbir karşıtlık başarılı olamazdı.

İronik olarak, en şiddetli karşı koyuş ulusun içinden geldi. 1. Samuel, Saul ile Davut arasındaki çatışmayı kaydeder. Saul ilk kral olarak atanmıştı (1Sa.

9:15–16; 10:1), ancak itaatsizliği Tanrı'nın onun krallığını elinden almasına ve başkasına vermesine yol açtı (15:24–28). Davut, ilahi olarak seçilmiş bir vekildi ve Saul'un kıskançlığı onu Davut'u öldürmeye yönelik çeşitli planlar kurmaya sevk etti (18:1–27:4). Tanrı'nın tasarısında bir Mesih'in gelmesi için mutlaka bir Davut'un olması gerekiyordu; bu nedenle Tanrı ona karşı yapılan her türlü planı ve girişimi boşa çıkardı. Tahta çıktıktan sonra bile Davut, farklı kaynaklardan gelen karşı koyuşlarla karşılaştı; bunların en önemlisi, kendi oğlu Abşalom'un başlattığı isyandı (2Sa. 15–18). Belki de Davut'un krallığına yönelik en büyük tehdit Davut'un kendisiydi. Onun korkunç günahları ve suçları (2Sa. 11–12), en azından yüzeyde, Saul'un tahttan düşmesine yol açan eksik itaati kadar hatta ondan daha vahim görünüyordu. Davut'un günahlarının sonuçları oldu (2Sa. 13–20) ancak bu günahlar bile antlaşma vaadinin kesinliğini tehlikeye atamazdı. Çünkü bu antlaşma vaadi koşulsuzdu; nihai tamamlanışı Mesih'ti.

Samuel kitabını kurtuluş tarihi ışığında okumak, Müjde'yi apaçık bir şekilde gözler önüne serer. Bir yandan günah zeminine karşı Tanrı'nın lütfunu, diğer yandan O'nun antlaşmasına sadakatini vurgular. Kitaptaki her bir anlatı, bir şekilde şu mesajı verir: "İşte İsa geliyor."

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Çoğu Eski Antlaşma uzmanı ve metin eleştirmeni, Samuel'in Masoretik Metni'nde çok sayıda aktarım hatası bulunduğu konusunda hemfikirdir.[13] Örneğin, 2. Samuel 21:19, metinsel bir sorunun açık örneğidir; burada Golyat'ı öldüren kişi olarak Davut değil, Elhanan tanıtılmaktadır. Bazı modern çeviriler ve Septuaginta, İbranice metni olduğu gibi çevirerek bu çelişkiyi korurken, Kral James Çevirisi biraz metin eleştirisi uygulayarak "Golyat'ın kardeşi" ifadesini italik olarak eklemiş, böylece metni 1. Tarihler 20:5 ile uyumlu hale getirerek tutarsızlığı gidermiştir. 1. Tarihler 20:5'te Elhanan'ın "Gatlı Golyat'ın kardeşi

13 Örneğin Tsumura, "1–2. Samuel'in Masoretik Metni (MT), yazımsal bozulmalardan zarar görmüştür ve sözde 'son derece kötü bir durumdadır'" der. *First Book of Samuel*, 3. Sidney Jellicoe ise, "Bu kitapların İbranice metni bize oldukça düzensiz bir halde ulaşmıştır" şeklinde ifade eder. Değerlendirmesinde ayrıca, "MT büyük olasılıkla bir yeniden düzenleme değil, bir bozulma olabilir" yorumunu yapar. *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 283, 285. Masoretik Metin'i özetlerken Emanuel Tov, *Samuel Kitabı'nın hafif bozulmuş doğası*na atıfta bulunur. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2. gözden geçirilmiş baskı (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 161. Gleason Archer ise şu gözlemde bulunur: "Her ne sebeple olursa olsun, 1 ve 2. Samuel metni, Masoretik versiyonda Kutsal Kitap'taki diğer kitaplara kıyasla daha kötü şekilde korunmuş görünmektedir." *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 264.

Lahmi'yi öldürdüğü" belirtilmektedir.[14] Kral James çevirmenleri, 2. Samuel'in bu bölümünde Masoretik Metin'in hatalı olduğunu fark etmiş ve düzeltme yapma özgürlüğünü kullanmışlardır. Metin eleştirisinin gerekli bir yeri vardır.[15]

Gerçekten de metin eleştirisi, Kutsal Yazıların sözel esinini kabul edenler için memnuniyetle karşılanan bir disiplindir. Tanrı, esinlenmiş sözünü korumuştur ve metin eleştirisi, mevcut kanıtlar arasından bu esinlenmiş sözleri ayırt etmenin aracıdır.[16] Samuel metnine dair başlıca kanıt gövdesi, Masoretik Metin, Septuaginta ve dört parçalı Kumran metninden oluşur.[17] Tanıklıklar arasında farklılıklar bulunduğunda, varsayılan tutumum Masoretik Metin'i esas almaktır.[18] Ancak bu varsayılan uygulama körü körüne sürdürülemez. Tüm mevcut kanıtların dikkate alınması zorunludur. Samuel bağlamında, Kumran parçalarının sıklıkla Septuaginta'yı Masoretik Metin'e karşı desteklemesi, bu çeviriye ciddi şekilde eğilmek ve onun özgün okumaları çok iyi muhafaza etmiş olabileceğini kabul etmek için yeterli bir gerekçedir.[19]

---

14 2. Samuel ile 1. Tarihler kitaplarının İbranice metinlerinin karşılaştırılması, 2. Samuel'deki hataya dair makul bir açıklama sunar; bu hata, büyük olasılıkla metnin aktarım sürecinde benzer harflerin karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Aslında, Samuel külliyatındaki pek çok tutarsızlık, bir tür yazımsal hatanın izlerini taşımaktadır. Tsumura, *First Book of Samuel*, 3.

15 Samuel kitabındaki metinsel sorunlara dair faydalı bir genel bakış için bkz. Tsumura, *First Book of Samuel*, 2–10. Belirli metin sorunlarının ayrıntılı analizi için ise bkz. Tov, *Textual Criticism*, 161, 176, 194–96, 334–36.

16 Bkz. "The Words of the Bible."

17 Parşömenlerden biri 1 numaralı mağaradan, diğer üçü ise 4 numaralı mağaradan gelmektedir. *1QSam*, 1. Samuel 18 ve 2. Samuel 20:6–10; 21:16–18; ve 23:9–12 bölümlerinden parçalar içermektedir. Diğer üç parşömen 4 numaralı mağaradan gelmiştir. *4QSama* en kapsamlı olanıdır ve 1. Samuel 1'den 2. Samuel 24'e kadar olan bölümlerden parçalar barındırır; *4QSamb*, 1. Samuel 16:1–11; 19:10–17; 20:26–21:10; ve 23:9–17 bölümlerini içerir. *4QSamc* ise 1. Samuel 25:30–32; 2. Samuel 14:7–21; ve 14:22–15:4–15 bölümlerinden parçalar sunar. Kumran parşömenlerinin tam listesi için bkz. Joseph A. Fitzmyer, *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

18 Tsumura, Samuel kitabı bağlamında dahi bu varsayılan tutumla hemfikirdir: "Metnin bozuk olduğuna dair sağlam bir sonuca varmak için yeterli kanıt yoksa, en doğru yaklaşım, eski bir eser olan Masoretik Metin'i değiştirmeksizin olduğu gibi bırakmak ve onu asgari düzeyde spekülasyonla açıklamaktır." *First Book of Samuel*, 10.

19 S. R. Driver, Samuel üzerine yazdığı klasik eleştirel yorumunda şu sonuca varır: "Kadim çeviri metinleri, çoğu zaman yüksek bir olasılık izlenimi taşıyan çeşitli okunuşlar içerir ve İbranice metindeki güçlükleri ortadan kaldırır ya da hafifletir." *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2. baskı (Oxford: Clarendon Press, 1966), xxxvi. Önemli bir nokta olarak, Driver, Masoretik Metin'i Septuaginta'ya dayanarak özgürce tashih etme eğiliminde olan eleştirel bilim insanları kuşağının bir üyesidir. Bununla birlikte, metnin yaşına rağmen, Driver'ın Samuel kitabına dair analizleri teknik çalışma açısından hâlâ yararlı bir kaynak olma niteliğini korumaktadır.

Sonuç olarak, Samuel kitabının metnini belirlemek diğer kitaplara kıyasla belki daha karmaşık olsa da, özgün metni tespit etmek mümkündür. Samuel'deki metinsel sorunlara dair kanıtlar inkâr edilemez ancak Tanrı'nın sözünü koruduğuna duyulan iman, bu tür kanıtlardan korkmaz. Metin eleştirmenleri arasında tercih edilen okumalar konusunda görüş ayrılıkları bulunması, Tanrı'nın sözünü gözetip koruduğu gerçeğini değiştirmez.[20]

20 Tsumura da benzer bir sonuca varır: "Bu kadar az kanıt bulunduğunda, mevcut yazar, eldeki okuma biçimlerinden birinin diğerlerine göre özgün metne daha yakın olabileceğini savunur. Şu anda kesin kararlar vermek için yeterli kanıt bulunmasa da, gelecekte özgün metne daha yakın bir metne ulaşma ihtimalinden vazgeçmemek de akıllıca olacaktır." *First Book of Samuel*, 6.

EK 6
Baal

İsrail, tarihi boyunca çevresindeki pagan etkilere açık olmuştur. Musa'nın, vaat edilen topraklarda karşılaşacakları sahte ilahlar ve putperestlikle herhangi bir ilişki kurmamaları konusunda defalarca uyarıda bulunmasına rağmen, İsrail Kenan ilahlarına—özellikle Baal tapınmasına—kolaylıkla kapılmıştır. Eski Antlaşma boyunca, İsrail'in vaat edilen topraklara girişinden sürgüne kadar Baal'a yapılan atıflar yer alır; bu sürgün büyük ölçüde, İsrail'in diri ve gerçek tek Tanrı olan Yahve'ye olan bağlılığını terk edip Baal panteonunun pagan uygulamalarını benimsemesiyle ilgilidir. Babil sürgünü arifesinde, Yeremya Yahuda'nın şehirleri kadar çok ilaha sahip olduğunu ve Yahve'yi, diri su kaynağını reddedip su tutmayan sarnıçları benimsediklerini hayıflanarak dile getirmiştir (Yer. 2:13, 28).

Kutsal Yazılar, Baal tapınmasının sapkın ve putperest bir din olduğunu yeterince açık bir şekilde ortaya koysa da bu kültün fiili "teolojisine" dair çok az ayrıntı sunar. Ancak, arkeolojik kanıtlar Baal tapınmasıyla ilgili bilgiye katkıda bulunmakta ve Kutsal Kitap anlatısının satır aralarını daha iyi okumayı mümkün kılmaktadır. Modern Ras Shamra olan antik Ugarit kentindeki keşifler ve kazılar, Eski Antlaşma çalışmalarına büyük katkı sağlayan yazılı ve yazısız materyalleri gün yüzüne çıkarmıştır.[1] Ugarit, Suriye kıyısında stratejik konuma sahip bir ticaret ve kültür merkeziydi; bu keşif, özellikle MÖ 14. ila 12. yüzyıllar arasında Kenan uygarlığına dair önemli içgörüler sunmuştur. En dikkat çekici buluntu, dönemin ortak dili olan Akadca dâhil çeşitli dillerde yazılmış çivi yazılı tabletlerin birikimidir ancak

1 Ugarit'e dair ayrıntılar ve temel katkılar için bkz. John Gray'in klasik eseri *The Legacy of Canaan* (Leiden: E. J. Brill, 1965); ayrıca yazarın "Ugarit" başlıklı makalesi, *Archaeology and Old Testament Study* içinde, ed. D. Winton Thomas (Oxford: Clarendon Press, 1967), 145–67. Konuya daha genel ve popüler bir bakış için bkz. Charles F. Pfeiffer, *Ras Shamra and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1962). Bu tartışmada özetlenen bilgilerin büyük bölümü söz konusu kaynaklarda bulunabilir.

birçoğu artık unutulmuş olan ve "Ugaritçe" olarak bilinen bir dilde yazılmıştır. Yazı sistemi çivi yazısı olsa da bu alfabe sistemi İbranice'ye oldukça yakındır.[2] Bu nedenle, bir Kuzeybatı Sami dili olan Ugaritçe, hem sözcük hem de dil bilgisi açısından İbranice'ye dair önemli bilgiler sağlamıştır. Bu bağlamda en önemli olan ise tabletlerin içeriğidir. Bazı metinler idari nitelikteyken, diğerleri edebi ve dini içeriklidir.[3] Özellikle üç destansı metin— "Keret Destanı," "Danel ya da Aqhat Destanı" ve özellikle "Baal Destanı" —Baal teolojisine dair önemli bir bakış sunar.

Keret Destanı

Keret, maddi açıdan refah içinde olan iyi bir kraldı ancak özellikle aile hayatıyla ilgili birçok felaket yaşadı. Umutsuzca bir erkek evlat sahibi olmak istiyordu. El, onun kederini gördü ve yalnızlığını telafi etmek için ona daha fazla zenginlik teklif etti fakat Keret, mutlaka bir aile istediğini belirtti. El, ona bir eş edinmenin yolunu gösterdi ve Baal da El'e ara buluculuk ederek ona bir oğul vermesi için ricada bulundu. Keret'in bir oğlu oldu ve bu oğlunu tanrıça Anat'a adama sözü verdi. Ancak bu vaadini yerine getirmeyince hastalıkla cezalandırıldı. Babasının hastalığını duyan oğlu, tahtı ele geçirmeye çalıştı. Bunun üzerine El, Keret'i iyileştirmek için bir cadı gönderdi ve ardından oğul lanetlendi.

Danel ya da Aqhat Destanı

Danel'in hikâyesi, oğul arzusuyla Keret'in öyküsüne benzer. Danel, dulları ve yetimleri savunmasıyla tanınan iyi ve dindar bir adamdı. Bir oğul için tapınağa gidip dua etti ve Baal onun duasını kabul etti. Oğlu Aqhat doğduktan sonra, Anat'ın—sevgi ve savaş tanrıçası—özel bir yay yapması için görevlendirdiği zanaatkâr tanrı, bir gece Danel'in evinde konakladı. Ancak tanrı, Danel'in evinden ayrılırken yayı orada unutmuştu. Bunun üzerine Danel yayı Aqhat'a verdi. Hikâyenin geri kalanı, Anat'ın yayı geri alma çabasını konu alır; hatta Aqhat'a yayı geri vermesi hâlinde sonsuz yaşam bile vaat eder. Ancak Aqhat yayı vermekte ısrar eder ve nihayetinde yayı geri almak için yapılan bir girişimde kazayla öldürülür.

---

2 "Metinlerin dili ve imgeleri, Eski Antlaşma'daki anlam inceliklerinin daha iyi kavranmasını sağlar. … Ras Şamra metinleri, dramatik anlatımın edebi geleneklerinin anlaşılması açısından büyük değere sahiptir. … Aynı zamanda metin tenkidi açısından da değerlidirler. Eski Antlaşma'da daha önce kuşkulu görülüp *hapax legomena* (tekil kullanımlar) olarak reddedilen birçok sözcük, Ras Şamra metinlerinde farklı bağlamlarda bulunmuştur; oldukça katı paralellik yapıları, bu kelimelerin anlamlarını şüpheye yer bırakmayacak şekilde belirlemiş, böylece Masoretik Metin sıkça desteklenmiştir." Gray, "Ugarit," 161.

3 Başlıca Ugarit mitlerinin, destanlarının ve efsanelerinin çevirisi için bkz. James Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), 129–55.



Kenanî Boynuzlu Sunak

Baal Destanı

Baal destanı, teolojik ayrıntılar bakımından en önemli metindir. Hikâye, üstünlüğün kimde olacağını belirlemek için Yam ile Baal arasında geçen bir çatışmayla başlar. Deniz tanrısı Yam, üstünlüğünün kanıtı olarak bir ev inşa etmek ister. Diğer tanrılar bu plana karşı çıkar ve fırtına ve bereket tanrısı Baal'dan Yam'ı bu evi inşa etmekten alıkoymasını isterler. Baal üstün gelir ve sonunda ona bir ev verilir; bu evin pencerelerinden şimşeklerini çakarak tüm mahsuller için gerekli yağmurları getirir. Mutlak egemenliğin önündeki son büyük düşman, ölüm ve yeraltı dünyasının tanrısı Mot'tur. Baal, Mot'a meydan okur ve bu meseleyi çözmek için yer altı dünyasına iner. Fırtına tanrısı olduğu için yağmuru da yanında götürür. Bu yüzden onun yokluğunda kuraklık ve kıtlık baş gösterir. Baal'ın kız kardeşi ve aynı zamanda eşi olan Anat, Baal'ın yokluğuna o kadar üzülür ki, müdahale eder ve Mot'u öldürerek Baal'ın yaşamasını sağlar. Baal'ın hayatta mı yoksa ölü mü olduğunu bilmeyen El, güneş tanrıçasına her akşam yer altı dünyasına inip onu aramasını ve bir sonraki gelişinde geri getirmesini emreder. Anat sayesinde Baal ölüm diyarından kaçar ve beraberinde gerekli yağmurları geri getirir. Böylece üstünlüğünü kesin olarak tesis eder.

Panteon

Panteonun tanrıları, insanî özelliklerin—bunlar arasında insanın zaafları da dâhil—kişileştirilmiş ya da ilahlaştırılmış hâlleriydi. Baal dini ahlaktan yoksundu ve esasen tarımsal verimliliği sağlamak adına kendi tahayyüllerindeki tanrıları manipüle etmek ya da rüşvetle yönlendirmekle ilgiliydi. Bu nedenle genel olarak bir bereket kültü olarak kabul edilir ve tapınma uygulamalarındaki aşırılıklar da bu anlayıştan kaynaklanır. Ugarit panteonu yaklaşık yetmiş tanrıdan oluşuyordu ancak bunların dördü baskın konumdaydı.[4]

1. El, tanrıların babasıydı ve çeşitli unvanlara sahipti: Yılların Babası, Yaratılmışların Yaratıcısı, Boğa El, Kral. Olgun ve heybetli bir figürdü ancak özellikle etkin bir rolü yoktu.
2. Athirat, El'in karısı ve panteonun ana tanrıçasıydı. Eski Antlaşma'da geçen Aşera ile özdeşleştirilir ve Kral James Çevirisi'nde genellikle "ağaçlık" olarak çevrilmiştir (örneğin: Hak. 3:7; 1Kr. 16:33; 2Kr. 23:4).

4 İlginçtir ki, Ugarit panteonunda daha küçük rollere sahip olan bazı tanrılar, başka bölgelerde daha büyük roller üstlenmiştir. Örneğin, Ugarit versiyonundaki Baal teolojisinde Athtar, Baal yeraltı dünyasındayken onun tahtındaki vekiliydi. Ancak Baal'ın yerine hükmetmek için yeterli itibara sahip değildi. Buna karşılık, Meşa Yazıtı'nın (Moav Taşı) 17. satırı, Athtar'ı Moavlıların baş tanrısı ya da Baal'ı olan Kemoş ile ilişkilendirir. Benzer şekilde, Ugarit teolojisinde Dagon, Baal'ın babası olarak anılmak dışında önemsiz bir figürken, Filistliler arasında daha belirgin bir konuma sahipti (1. Samuel 5).

3. Baal, "efendi" ya da "hâkim" anlamına gelir. Bu bir özel isim değil, her bir bölgenin koruyucu tanrısına atfedilen bir unvandır. Ugarit bağlamında Baal, verimlilik tanrısı olan ve yağmur ile fırtınaları kontrol eden Hadad'dır; kendisi "bulutların binicisi" olarak tanımlanır. Baal tasvirleri onu şimşekten bir mızrak taşıyan bir savaşçı olarak betimler. Kendisine "Güçlü Olan" ve "Prens" denir. "Prens" kelimesi olan *zbl*, Eski Antlaşma'da zaman zaman kasıtlı olarak *zbb* (sinekler) biçiminde bozulmuştur. Ekron ilahı Baal-Zevuv (sineklerin efendisi), muhtemelen Ekron'da aslında Baal-Zevel (prens efendi) olarak bilinmekteydi (2Kr. 1:2). Ahav'ın düşmanı olan Aram kralının adının Ben-Hadad (Hadad'ın oğlu; 1Kr. 20:1) olması, Hadad'ın onun başlıca tanrısı olduğunu ve dolayısıyla İlyas ve Elişa zamanlarında karşılaşılan Baal tapınmasının bu "versiyonunun" Hadad'a dayandığını göstermektedir.
4. Anat, aşk ve savaş tanrıçasıydı ve Baal ile olan ilişkisi kafa karıştırıcıydı; bazen onun kız kardeşi, bazen ise eşiydi. Eşi olarak rolüne rağmen, "bakire Anat" olarak bilinirdi. Yahuda üzerindeki etkisi, Yeremya'nın memleketi olan Anatot gibi bazı yer adlarında açıkça görülmektedir (Yer. 1:1).

Baal Yahve'ye Karşı

İsrail, Kenan topraklarına girdiklerinde Baal tapınmasıyla ilk karşılaşmalarında bu dine ilgi duymaya başladı. Baal'la ilgili belirleyici bir an, Süleyman'ın çok sayıdaki eşlerinin etkisiyle Baal tapınmasını resmî olarak devlet işlerine sokmasıyla yaşandı (1Kr. 11:3, 7–8). Süleyman'ın yüreğinin başka ilahlara yönelmesi, eşlerinin dinlerine yalnızca hoşgörü göstermenin ötesinde bir durumdu; bu, antlaşmayı kişisel olarak ihlâl etmesiydi. Bu durum RAB'bi haklı olarak öfkelendirdi ve krallığın bölünmesine neden oldu (9–13. ayetler). Böylece, her iki krallıkta da daha büyük dinî krizlerin yaşanmasının yolu açılmış oldu.

İsrail'in ilk kralı Yarovam'ın ilk icraatı, Dan ve Beytel'de tapınma merkezleri kurmak oldu; bu esasen resmî bir devlet dini oluşturmak anlamına geliyordu. Her ne kadar tapınılması gereken Tanrı'nın Yahve olduğunu iddia etse de (1. Krallar 12:28), Yahve'yi temsil etmek üzere altın buzağılar dikmesi pagan etkilenimini ele vermekteydi. Bu senkretik din, İsrail'in tarihi boyunca varlığını sürdürdü. Dinî kriz, Ahav döneminde doruğa ulaştı; Ahav, kuşkusuz pagan karısı İzebel'in etkisiyle Baal tapınmasını resmî olarak benimsedi ve o zamana kadar hiçbir kralın yapmadığı kadar RAB'bi öfkelendirdi (16:31–33). Baal tapınması resmî statüye yükseldi. Yahve'ye yapılan gerçek tapınma tehdit altına girdi.

Bu kriz zamanında, Tanrı gerçek imanı savunmaları için İlyas ve Elişa'yı ortaya çıkardı. Leah Bronner, bu iki peygamberin mucizelerinin, Yahve'nin üstünlüğünü

kanıtlamak amacıyla Baal'a karşı yürütülen teolojik bir polemik olduğu yönünde oldukça makul bir açıklama ileri sürmüştür. Onun çalışması, arkeolojinin hem Kutsal Yazılara yönelik eleştirel iddiaları nasıl çürütebileceğine hem de kutsal anlatının anlaşılmasını nasıl derinleştirebileceğine iyi bir örnektir.[5] Ugarit kaynakları, peygamberlik mucizelerinin kudretini ve hayranlık uyandırıcılığını anlamak için zorunlu olmasa da peygamberlerin neden belirli mucizeleri gerçekleştirdiklerine dair arka plan sunar. Bronner, mucizeleri Baal teolojisinin çeşitli ilkeleri—ya da onun deyimiyle "motifleri" —ile karşılaştırır. Üç kategori belirlemiştir: yağmur grubu (ateş, yağmur, yağ/tahıl motifleri), yaşam grubu (çocuk verme, iyileştirme, diriltme motifleri) ve çeşitli grup (yükseliş motifi, ırmak motifleri). İlyas'ın kuraklık ilanıyla başlayan ve Baal'ın sözde bulutlar üzerinde bindiği bulutlar aracılığıyla göğe yükselmesiyle sona eren hizmeti boyunca, peygamber Baal'ın egemenlik alanına doğrudan meydan okumuş ve Yahve'nin gerçek Tanrı olduğunu kanıtlamıştır. Elişa'nın, Baal'ın üstünlüğünü göstermek için sözde fethettiği ırmağa ilk darbesinden, kısır bir kadına çocuk olması için aracılık etmesine, cüzzamlıyı iyileştirmesine ve ölüyü diriltmesine kadar olan hizmetinde de bu sözde Baal'a ait alanlarda Yahve'nin gerçek Tanrı olduğunu göstermiştir.

Gökten ateşin indiğine tanıklık edenlerin "Yahve Tanrı'dır, Yahve Tanrı'dır" demek zorunda kalmaları şaşırtıcı değildir (1. Krallar 18:39; yazarın çevirisi). Kanıt inkâr edilemez ve çürütülemezdi. Trajik olan, bu itirafın geçici olmasıydı. Baal'ın sahte bir ilah olduğu ne kadar açık olursa olsun, ulus pagan yollarını izlemekte ısrar etti. Dikkat çekicidir ki, İsrail'in yıkımı arifesinde peygamber Hoşea, İlyas ve Elişa ile aynı mantığı kullandı. Öncekiler gibi mucizeler kullanmaksızın, halkın mısır, şarap ve zeytinyağını Baal'dan geldiğini zannettiğini; oysa bunların gerçekte RAB'den geldiğini ve Tanrı'nın tümünü alarak bunu ispatlayacağını açıkça belirtti (Hoşea 2:7–9). Baal'a tapınmanın günah olmasının ötesinde, bu eylemin ne kadar aptalca olduğu, Krallar kitaplarının tümünün amacını—Tanrı'nın İsrail üzerindeki yargısını haklı çıkarmak—pekiştirmiştir.

5 Leah Bronner, *The Stories of Elijah and Elişa as Polemics Against Baal Worship* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 148–49. Çalışmasını şu gözlemle sonlandırır: "Ugarit kaynakları keşfedilmeden önce, İlyas ve Elişa anlatıları halk hayal gücüyle süslenmiş metinler olarak görülüyordu. Bu hikâyelerin dini folklorun ürünü olduğu düşünülüyordu. … Basit insanlar… tarihsel anlatılara her türlü mucizevi unsuru eklemişti. Ancak Ugarit metinlerinin ışığında, Kutsal Kitap öğrencisi için bu olaylara dair farklı ve daha derin bir takdir anlayışı ortaya çıkmıştır. Artık bu hikâyelerin halk anlatıcıları tarafından uydurulmadığını, aksine Baal'a dair halk inançlarına karşı bir ilahiyatçının polemiği olarak ortaya çıktığını görebiliyoruz. Bunlar basit insanların değil, Kenan mitolojisine yakından aşina olan ve ona karşı, gökte ve yerdeki tüm güçlerin İsrail'in Tanrısı'nın denetiminde olduğunu göstererek itiraz eden iyi eğitimli bir yazarın eseridir. İlyas'ın gerçekleştirdiği mucizeler… Kenan çevrelerinde yaygın olan, Baal'ın bu tür tüm bereketlerin kaynağı olduğu inancını baltalamak üzere tasarlanmıştır."

Krallar

Temel Bilgiler

Adı: Krallar (מיכלמ). Samuel kitaplarında olduğu gibi, 1 ve 2. Krallar da aslında tek bir kitabı oluşturur. Bu kitabın ikiye bölünmesi Septuaginta'ya kadar uzanır; Septuaginta, Samuel–Krallar kitaplarını dört bölümlü tek bir külliyat olarak kabul eder. Bu nedenle Septuaginta, 1 ve 2. Krallar'a "Krallıklar 3 ve 4" (ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Γ, Δ) adını verir. Vulgata ise bu kitaplara Regum I ve II adını vermiştir.

Yazarı: Kitap anonim olmakla birlikte hem Yahudi hem de Hristiyan geleneği Yeremya'yı yazar olarak kabul eder.[1] Görünüşe göre yazar, Babil sürgününün ilk yıllarını yaşamış, Yahuda krallığından bir peygamberdi. Yeremya'nın hizmeti ve peygamberliği Babil sürgünüyle ilgili olaylara ve nedenlere bu kadar yoğun şekilde odaklandığı için, onu sürgüne götüren tarihsel süreci kaydetmesi oldukça makul görünmektedir.

Yazım Tarihi: MÖ 586–562/561. Bu tarihler, Yeruşalim'in yıkılışını ve Nebukadnezar'ın ölümünü işaret eder. Dikkat çekicidir ki, 2. Krallar ve Yeremya kitaplarında kaydedilen son olay, Nebukadnezar'ın halefi Evil-Merodak'ın hükümdarlığının ilk yılında Yehoyakin'in Babil zindanından salıverilmesidir (2. Krallar 25:27–30; Yeremya 52:31–34).

Bu tarihler, kaydedilen olayların zamanı değil, metnin yazıldığı dönemi ifade eder; çünkü anlatılan olaylar çok daha geniş bir zaman aralığını kapsar. Anlatı, Davut'un krallığının sonlarına doğru başlar ve Yeruşalim'in yıkılışına kadar Davut soyundan gelen kralları, ayrıca kuzey krallığının I. Yarovam ile başlayıp Samiriye'nin düşüşüne kadar süren birçok hanedanını kaydeder. Aşağıdaki 1. Tarihler belirleyici niteliktedir:

---

1 "Yeremya, kendi adıyla anılan kitabı, Krallar kitabını ve Ağıtlar'ı yazdı." *Baba Batra* 4.11, aktaran Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011), 15:55.

1010–970	Davut'un krallık dönemi
970–931	Süleyman'ın krallık dönemi
931	Bölünmüş monarşinin başlangıcı (güney ve kuzey krallıkları)
722	Kuzey başkent Samiriye'nin düşüşü
605	Babil sürgününün ilk aşaması
597	Babil sürgününün ikinci aşaması
586	Son aşama: tapınağın ve Yeruşalim'in yıkılması

Tema: Yahuda ve İsrail krallıklarının gelişimi, bozulması, bölünmesi, çöküşü ve sürgüne gönderilmesi. Basitçe ifade edilecek olursa, güney ve kuzey krallıklarının yükselişi ve düşüşü.

Amaç: Tanrı'nın antlaşma hükümlerinin çiğnenmesinin, antlaşmasına sadık kalan Tanrı'dan gelen yargıya yol açtığını göstermek.

İsrail'in kaydedilen tarihî süreci bir teodise, yani ilahi adaletin savunusu işlevi görür. Ulus büyük günahlar işlemişti ve Tanrı, hoşnutsuzluğu nedeniyle onları topraklardan sürdü; bu topraklar teolojik olarak Tanrı'nın huzurunda dinlenme yeri olarak tanımlanmıştı (2Kr. 24:20). İsrail'in ve ardından Yahuda'nın sürgüne gönderilmesi, Tanrı'nın antlaşma halkını koruyamamasının bir göstergesi değil, bilakis antlaşma sözünü yerine getirmesinin aracıdır. Bu amaç, doğrudan Yasa'nın Tekrarı kitabının teolojisine ve antlaşma uyarılarına bağlıdır; çünkü toprakların elde tutulması antlaşmaya itaat şartına bağlıydı (Yas. 27–28).[2]

Ana hat

I. Süleyman'ın Krallığı (1. Krallar 1:1–11:43)
   A. Süleyman'ın Taç Giymesi ve Krallığın Pekiştirilmesi (1. Krallar 1:1–4:34)
   B. Süleyman'ın Tapınağı İnşa Etmesi (1. Krallar 5:1–9:9)
   C. Süleyman'a RAB'den Gelen Bilgelik ve Zenginlik (1. Krallar 9:10–10:29)
   D. Süleyman'ın Antlaşmayı Bozması (1. Krallar 11:1–43)

II. Krallığın Bölünmesi (1. Krallar 12:1–16:28)
   A. Krallığın Yırtılması (1. Krallar 12:1–24)
   B. İsrail'in Sapkınlığı ve Yahuda'nın Terbiyesi (1. Krallar 12:25–14:31)
   C. Krallıklar Arasındaki Çatışma (1. Krallar 15:1–16:28)

2 Sürgün döneminde etkili olan Yasa'nın Tekrarı okuluna mensup olanlar, Krallar kitabını hem kuzeydeki hem de güneydeki kralları, henüz yürürlükte olmayan ölçütlere göre değerlendiren anakronik bir mahkûmiyet olarak görürlerdi. Gleason Archer'a göre, "Bu düşünce okulu, İsrail tarihini sözde yeniden yorumlamıştır." *A Survey of Old Testament Introduction*, yenilenmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 266.

III. İlyas ve Elişa'nın Hizmetleri (1. Krallar 16:29–2. Krallar 13:25)
   A. İlyas ile Ahav'ın Evi Arasında (1. Krallar 16:29–2. Krallar 1:18)
   B. Yetkinin İlyas'tan Elişa'ya Geçişi (2. Krallar 2:1–25)
   C. Elişa ile Ahav'ın Evi Arasında (2. Krallar 3:1–10:36)
   D. Davut'un Soyunun Korunması (2. Krallar 11:1–12:21)
   E. İsrail'e Tanrı'nın Sabırlı Merhameti (2. Krallar 13:1–25)
IV. Krallıkların Çöküşü ve Yıkılışı (2. Krallar 14:1–25:30)
   A. İsrail ve Yahuda'nın Aşağı Doğru Gidişi (2. Krallar 14:1–16:20)
   B. İsrail'in Asur Tarafından Yıkılması (2. Krallar 17:1–41)
   C. Hizkiya Döneminde Yahuda'nın Ruhsal Uyanışı (2. Krallar 18:1–20:21)
   D. Manasse ve Amon Döneminde Yahuda'nın Ruhsal Çöküşü (2. Krallar 21:1–26)
   E. Yoşiya Döneminde Yahuda'nın Uyanışı (2. Krallar 22:1–23:30)
   F. Yahuda Krallığının Sonu (2. Krallar 23:31–25:30)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Krallar kitapları, Davut'un hükümdarlığının son günlerinden başlayarak Yahuda'nın Babilliler tarafından yıkılmasına kadar uzanan dört yüzyıldan fazla İbrani tarihini kapsar.



Kenanlı Boğa Heykeli

Bu dönem, Süleyman'ın birleşik krallığının görkemli günlerini içerir ancak bu ihtişamlı dönem, krallığın iki ayrı rejime bölünmesiyle hızla trajik bir yöne evrilmiştir. Güney krallığı Davut soyunu sürdürürken, kuzey krallığı farklı hanedanlar arasında geçiş yaşamış, dört kral ardıl bırakmadan hüküm sürmüştür. İki krallık arasındaki ilişkiler inişli çıkışlıydı; zaman zaman müttefik olsalar da çoğu kez birbirlerine düşman oldular. İç çekişmelere ek olarak, her iki krallık da zaman zaman çevre uluslarla etkileşimde bulunmuş; bu süreç Asurlular ve Babillilerle sonuçlanmıştır. Aşağıda bu döneme dair ulusal kronolojinin genel bir özeti sunulmaktadır.[3]

TABLO 10. YAHUDA VE İSRAİL KRALLARI
Güney Kralları (Davut Hanedanı)

Kral	Tarihler (MÖ)	Yıl Sayısı	Kutsal Kitap Kaynağı	Peygamberler
Rehavam	931–913	17	1. Krallar 14	Şemaya
Aviyam	913–911	3	1. Krallar 15	—
Asa	911–870	41	1. Krallar 15	Oded, Azarya
Yehoşafat	873–848	25	1. Krallar 22	Yehu, Yehaziel, Eliezer
Yehoram	848–841	8	2. Krallar 8	İlyas, Ovadya
Ahazya	841	1	2. Krallar 8	—
Atalya (kraliçe)	841–835	6	2. Krallar 11	—
Yehoaş	835–796	40	2. Krallar 12	Zekeriya, Yoel
Amasya	796–767	29	2. Krallar 14	Yunus
Azarya	791–740	52	2. Krallar 15	Zekeriya, Yeşaya
Yotam	750–734	16	2. Krallar 15	Yeşaya, Mika
Ahaz	734–716/15	16	2 .Krallar 16	Yeşaya, Mika
Hizkiya	716/15–687	29	2. Krallar 18–20	Yeşaya, Mika
Manasse	696–642	55	2. Krallar 21	Nahum

3 Birleşik ve bölünmüş krallık dönemlerine dair Kutsal Kitap anlatısını özetleyen çeşitli faydalı incelemeler mevcuttur. Örneğin şu eserler incelenebilir: Norman L. Geisler, *A Popular Survey of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1977); Victor P. Hamilton, *Handbook on the Historical Books* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001); Walter C. Kaiser Jr., *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars* (Nashville: Broadman & Holman, 1998); Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (Grand Rapids: Baker, 1987); ve Leon J. Wood, *Israel's United Monarchy* (Grand Rapids: Baker, 1979).

Kral	Tarihler (MÖ)	Yıl Sayısı	Kutsal Kitap Kaynağı	Peygamberler
Amon	642–640	2	2 .Krallar 21	—
Yoşiya	640–609	31	2. Krallar 22–23	Sefanya, Yeremya
Yehoahaz	609	3 ay	2. Krallar 23	Yeremya
Yehoyakim	609–598	11	2. Krallar 23–24	Yeremya, Habakkuk
Yehoyakin	598–597	3 ay	2. Krallar 24:8	Yeremya
Sidkiya	597–586	11	2. Krallar 24	Yeremya, Hezekiel

Kuzey Krallığı (İsrail Kralları)

Kral	Tarihler (MÖ)	Yıl Sayısı	Kutsal Kitap Kaynağı	Peygamberler
Hanedan 1				
I. Yarovam	931–910	22	1. Krallar 12–14	Ahiyya
Nadav	910–909	2	1. Krallar 15	—
Hanedan 2				
Baaşa	909–886	24	1. Krallar 15–16	Yehu
Ela	886–885	2	1. Krallar 16	—
Hanedansız				
Zimri	885	7 gün	1. Krallar 16	—
Hanedan 3				
Omri	885–874	12	1. Krallar 16	—
Ahav	874–853	22	1. Krallar 16–22	İlyas, Mikaya
Ahazya	853–852	2	1. Krallar 22 – 2. Krallar 1	İlyas
Yehoram (Yoram)	852–841	12	2. Krallar 3–9	İlyas, Elişa
Hanedan 4				
Yehu	842–814	28	2. Krallar 9–10	Elişa
Yehoahaz	814–798	17	2. Krallar 13	Elişa
Yehoaş	798–782	16	2. Krallar 13	Elişa

Kral	Tarihler (MÖ)	Yıl Sayısı	Kutsal Kitap Kaynağı	Peygamberler
II. Yarovam	793–753	41	2. Krallar 14	Yunus, Hoşea, Amos
Zekeriya	753–752	6 ay	2. Krallar 15	Hoşea
Hanedansız				
Şallum	752	1 ay	2. Krallar 15	Hoşea
Hanedan 5				
Menahem	752–742	10	2. Krallar 15	Hoşea
Pekahya	742–740	2	2. Krallar 15	Hoşea
Hanedansız				
Pekah	752–732	20	2. Krallar 15	Hoşea
Hoşea	732–722	9	2. Krallar 17	Hoşea

Her ne kadar iki krallık arasındaki bölünme önemli olsa da, onlar hem dini hem de siyasi açıdan aynı dünya bağlamının parçasıydı. Dini açıdan Tanrı, Musa aracılığıyla toprağın sahiplenilmesinin, pagan tanrılardan ayrılma ve onları reddetme şartına bağlı olduğunu açıkça bildirmişti. Krallık öncesi kuşakların Kenanlıları tamamen ortadan kaldıramaması —dolayısıyla putperest dinleri topraklardan temizleyememesi— her iki krallığın da ruhsal çöküşüne ve nihai yıkımına zemin hazırlamıştır. İsrail'in, ardından Yahuda'nın esarete düşmesinin temel nedeni, Tanrı'nın yalnızca kendisine sadakat gösterilmesi ve belirlediği ibadet biçimine —özellikle merkezi tapınakta yapılan ibadete— uyulması yönündeki talebinin ihlal edilmesiydi. Tanrı'nın kuzey ve güney arasındaki siyasi bölünmeyi onaylaması, ibadete dair belirlenmiş düzenlemelerde herhangi bir değişikliği içermiyordu. Ne var ki, İsrail'in ilk kralı Yarovam'ın yaptığı ilk iş, Dan ve Beytel'de —krallığın kuzey ve güney uçlarında— resmî ibadet merkezleri kurarak bir devlet dini tesis etmek oldu. Bu, halkın Yahve'ye ibadet etmek için Tanrı'nın adını yerleştirdiği Yeruşalim tapınağına gitmesine gerek kalmadan daha "kolay" bir ibadet yolu sunarak siyasi açıdan akıllıca bir hamleydi. Zira halkının düzenli olarak güneydeki Yahudalılarla birlikte ibadet etmesi, onun krallığı için potansiyel bir tehdit oluşturabilirdi. Ancak bu günahın ciddiyeti açıktır; çünkü İsrail'in sonraki krallarının günahları, İsrail'i günaha sürükleyen Yarovam'ın günahlarıyla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

Ahav'ın yönetimi sırasında, ulusun dinsel günahları doruk noktasına ulaştı; çünkü Baal tapınması resmî statüye yükseltildi. Halk, vaat edilen topraklara ilk girişlerinden itibaren yerli halkın tanrılarıyla —özellikle Baal tapınmasıyla— karşı karşıya kalmış ve bu inançlara çekilmeye başlanmıştı. Ancak İzebel'in etkisiyle Baal tapınması büyük bir önem kazandı ve bu durum, gerçek dinin devamlılığını tehdit etti. Bu gelişme, Baal'ın peygamberleriyle, gerçek Tanrı'nın peygamberleri olan İlyas ve Elişa arasında bir çatışmaya yol açtı. Bu ruhsal savaşın büyüklüğü, Yahve'nin tek gerçek ve yaşayan Tanrı olduğunu inkâr edilemez şekilde ispatlamak için mucizelerin kullanılmasıyla sonuçlandı. Kutsal Kitap'taki mucize olaylarına dair tartışma için bkz. Ek 3. İlginçtir ki, bu iki peygamberin vaazları ve gerçekleştirdikleri mucizeler, Baal teolojisinin çeşitli yönlerine doğrudan değinmiştir. Baal teolojisinin genel bir değerlendirmesi için bkz. Ek 6.

Ne yazık ki, Yahuda da bu dinsel uzlaşmalardan muaf değildi; özellikle Ahaz ve Manasse dönemlerinde bu açıkça görülmektedir.

Tanrı'nın takdiri doğrultusunda, uluslararası düzlemde olup bitenler dinî alandaki günahlarla doğrudan ilişkiliydi. Çünkü toprakta kalış, antlaşmaya itaat şartına bağlıydı ve ulus bu şartları yerine getiremediği için asıl soru, sürgünün nasıl gerçekleşeceğiydi. İronik bir şekilde, Tanrı adaletinin kolu olarak putperest ulusları kullanacaktı; tıpkı bir zamanlar Kenan'daki putperest uluslara karşı adaletin aracı olarak İsrail'in kullanıldığı gibi.

Tanrı bu amaçla esas olarak Asur ve Babil'i kullandı.[4] Asur, İsrail'e karşı Tanrı'nın "öfkeli değneği" olacaktı (Yeşaya 10:5); Babil ise—özellikle Tanrı'nın "kulum" diye tanımladığı Nebukadnezar (Yeremya 25:9; 27:6; 43:10) —Yahuda'ya karşı kullanılacaktı. Asur'un kökenleri, Yaratılış 10:11–12'deki Uluslar Tablosu'na kadar uzanır. Asur'un uluslararası gücünün temelleri MÖ 13. yüzyılda atılmış ve MÖ 10. yüzyıla gelindiğinde bir imparatorluk olma yoluna girmişti; II. Adad-Nirari (MÖ 911–891), Fırat'a kadar olan bölgeyi kontrol altına almış ve Suriye'ye doğru ilerlemeler kaydetmişti. Dikkat çekici bir şekilde, Asur'un imparatorluk kurma sürecindeki ilk adımları, Yarovam'ın krallığının sona erdiği döneme (MÖ 910) denk gelmektedir. Yarovam, yıkıma götüren yolu açmıştı ve Tanrı, yok edicisini sahneye hazırlamaktaydı.

---

4 Asurlular ve Babillilere dair ayrıntılı tarihsel bilgiler için şu kaynaklara başvurulabilir: William W. Hallo ve William Kelly Simpson, *The Ancient Near East: A History*, 2. baskı (New York: Harcourt Brace, 1998); Asur için s. 122–134 ve Babil için s. 141–147. Ayrıca bkz. H. W. F. Saggs, "The Assyrians," *Peoples of Old Testament Times*, ed. Donald J. Wiseman (Oxford: Clarendon Press, 1973), 156–78; ve W. G. Lamber, "The Babylonians and Chaldaeans," aynı eser içinde, 179–96.



Taylor Prizma (Sennacherib'in seferleri)

İsrail'in günahı yargı için olgunlaşana dek yıllar geçecekti ancak zaman zaman İsrail'in Asur'la yaşadığı karşılaşmalar, yaklaşan yargının habercisi niteliğindeydi. Ünlü Karkar Savaşı (MÖ 853), Şalmaneser III ile aralarında Ahav ve Suriye kralı Ben-Hadad'ın da bulunduğu bir koalisyonun Asur saldırganlığını durdurma çabası, bu tür karşılaşmalara örnektir. Şalmaneser, kendi yıllıklarında Karkar'daki zaferi sırasında karşılaştığı ordular arasında "Şamlı Adad-idri [yani Hadadezer]'nin 20.000 piyadesi... ve İsrailli Ahav'ın 2.000 savaş arabası ve 10.000 piyadesi" olduğunu kaydeder.[5] Şalmaneser'in İsrail dâhil olmak üzere bölge üzerindeki egemenliğini artırdığı, onun Yehu'dan aldığı verginin kaydedildiği Siyah Dikilitaş'tan anlaşılmaktadır.[6]

Asur'un emperyalizmi, Pul ya da III. Tiglat-Pileser (MÖ 745–727) döneminde zirveye yaklaştı. Onun krallığının ilk yıllarında, İsrail'den Menahem'in dâhil olduğu bir isyanı bastırdı (2Kr. 15:19–20), İsrail'den haraç aldı ve fethettiği halkları sürgün etme politikasını başlattı; bu politika, Tiglat'ın halefleriyle doruk noktasına ulaşacaktı.[7] Bu gelişmeler, Tanrı'nın antlaşma uyarılarında vaat ettiği, itaatsiz halkı topraklarından sürme tehdidinin uygulanmaya başlaması anlamına geliyordu.

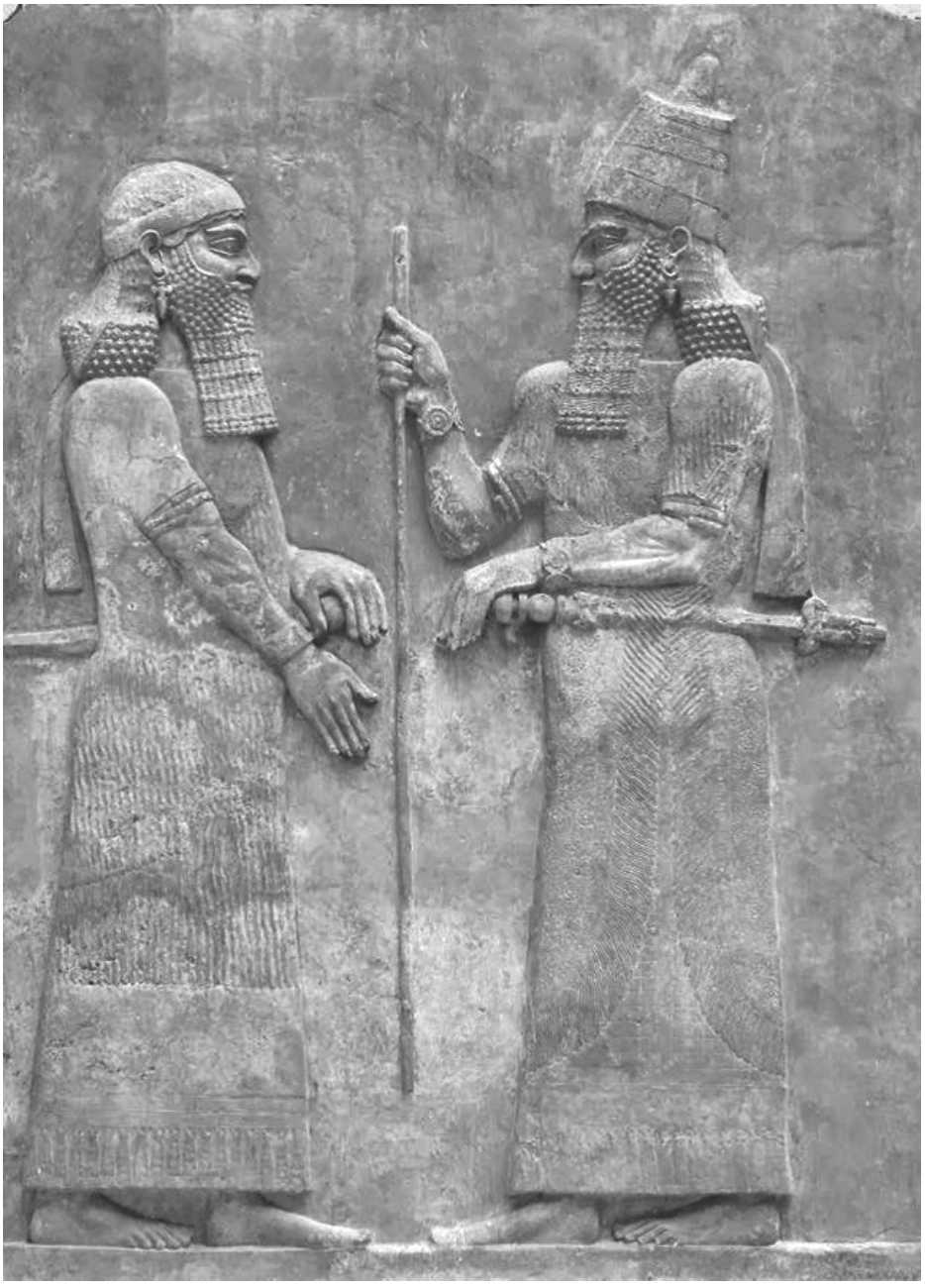
Her ne kadar hem İsrail hem de Suriye aynı kaderi paylaşsalar da, Tiglat-Pileser'in yönetimi sırasında bu iki ülke bir ittifak kurarak "Yahuda üzerine göndermeye başladı" (2Kr. 15:37). Bu girişim muhtemelen Asur'un daha fazla ilerlemesini engellemek için yapılmıştı fakat Yahuda kralı Ahaz tarafından kendi krallığına yönelik bir tehdit olarak doğru şekilde yorumlandı.

---

5 James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), 278–79.

6 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 281.

7 Yıllık kayıtlarından birinde şöyle der: "Menahem'e gelince, onu [bir kar fırtınası gibi] ezip geçtim ve o... yalnız başına bir kuş gibi kaçtı [ve ayaklarıma kapandı (?)]. Onu yerine geri gönderdim [ve ona şu haraçları dayattım:] altın, gümüş, çok renkli süslemeleri olan keten giysiler... bunları ondan aldım. İsrail (kelimesi kelimesine: 'Omri Ülkesi')... tüm halkını (ve) mallarını Asur'a götürdüm." Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 284.



İkinci Sargon ve Yüksek Rütbeli Kişi



Şalmanesar'ın Kara Dikili Taşı

Asur'un tâbiyet altındaki devletleri savunma politikası olduğunu bilen Ahaz, Yeşaya'nın öğüdüne karşı gelerek bu Suriye-İsrail koalisyonuna karşı yardım için Asur'a başvurdu (2. Krallar 16; Yeşaya 7). Bu durum, Pekah'ın tahtan indirilmesine ve İsrail'in son kralı Hoşea'nın Asur'un onayıyla tahta çıkmasına yol açtı.[8] İsrail'e son darbeyi ise Tiglat'ın halefleri olan V. Şalmaneser (MÖ 727–722) ve II. Sargon (MÖ 722–705) indirdi; bu süreç Samiriye'nin MÖ 722'de düşmesi, İsraillilerin sürgün edilmesi ve ülkenin, muhtemelen Asur'un başka bölgelerden sürgün ettiği halklarla yeniden iskân edilmesiyle sonuçlandı (2Kr. 17).[9] Asur'un bu sürgün ve yeniden iskân politikası, fethedilen topraklar üzerindeki kontrolü sürdürmek için etkili bir askerî stratejiydi ama her şeyden önce Tanrı'nın antlaşmayı bozan halkı vaat edilen topraktan uzaklaştırma amacını gerçekleştirmesinin aracıdır.

Asur orduları güney krallığına göre çok daha üstün olmasına ve kuzey krallığını kolaylıkla boyunduruk altına aldığı gibi Yahuda'yı da ele geçirebilmesi gerekmesine rağmen, Tanrı'nın takdiri ve uzun sabrı sayesinde Yahuda'nın sürgün zamanı henüz gelmemişti. Bu, Asur'un Yahuda'yı ele geçirmeye çalışmadığı anlamına gelmez; ancak RAB bu girişimleri durdurdu. Asur'un Yahuda'ya yönelik saldırganlığı, Yahuda'da Hizkiya ve Asur'da Sanherib döneminde zirveye ulaştı. Hem Eski Antlaşma (2Kr. 18–19) hem de Sanherib'in seferlerini anlatan yıllıkları (Taylor Prizması), MÖ 701'deki bu çatışmayı detaylandırır. İnsani bakış açısından Yahuda ve Yeruşalim'in düşmesi kaçınılmaz gibi görünüyordu.[10] Hizkiya, Gihon Pınarı'ndan Şiloah Havuzu'na[11] kadar bir tünel inşa ettirmek gibi

---

8 Tiglat şöyle kaydeder: "Kralları Pekah'ı devirdiler... ve ben onların üzerine Hoşea'yı... kral olarak atadım. Onlardan haraç olarak 10 talent altın, 1.000 (?) talent gümüş aldım ve onları Asur'a götürdüm." Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 284.

9 Asur kayıtlarında Sargon II, kendisini "Samiriye'nin... ve tüm İsrail ülkesinin fatihi" olarak tanımlar. Ayrıca şöyle der: "Samiriye'yi kuşattım ve fethettim... oradan 27.290 kişiyi ganimet olarak alıp götürdüm." Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 284–85.

10 Sennacherib'in üçüncü seferine dair kayıtlarda, Hizkiya'nın yaşadığı sıkıntı karanlık bir dille şöyle anlatılır: "Ve Yahudi Hizkiya, boyunduruğuma boyun eğmeyen — onun kırk altı güçlü şehrini, surlarla çevrili kentlerini ve etraflarında sayılamayacak kadar çok olan küçük şehirlerini; surlar inşa ederek, koçbaşları getirerek, piyadelerin saldırısıyla [birlikte], tüneller, siperler ve merdivenler yardımıyla kuşattım, fethettim... Kendisi, bir kafese kapatılmış kuş gibi, kraliyet kenti Yeruşalim'de hapsedildi. Ona karşı toprak yığıntıları kurdum ve kentten çıkışı yasakladım" (yazarın çevirisi). Akadca metin için bkz. Daniel David Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, *University of Chicago Oriental Institute Publications* cilt 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1924), 32–33.

11 Siloam Yazıtı, tünelin tamamlanışını ve inşa ediliş biçimini şu şekilde kaydeder: "Ve işte bu, nasıl açıldığının hikâyesidir: —... hâlâ baltalarıyla, her adam kendi arkadaşına doğru çalışırken, hâlâ üç arşınlık bir mesafe kalmışken, bir adamın arkadaşına seslendiği duyuldu; çünkü kayanın hem sağ hem de sol tarafında bir örtüşme vardı. Ve tünel açıldığında, taş oymacıları, her biri arkadaşına doğru, balta balta karşıya, taşı yonttular ve su, kaynaktan

(20:20) kuşatmaya karşı savunma önlemleri aldı ancak şehri ve krallığı koruyan asıl unsur ilahi müdahaleydi (19:35).



Şiloah Yazıtı

Kralın resmî kayıtlarının propaganda amaçlı olduğu düşünüldüğünde, Sanherib'in yıllıklarında bir gecede 185.000 askerinin katledilmesinden bahsedilmemesi şaşırtıcı değildir. Sanherib, Ninova'ya geri çekilmek zorunda kaldı ve yaklaşık yirmi yıl sonra sarayda düzenlenen bir komplo sonucu iki oğlu tarafından öldürüldü (19:37; Yşa. 37:38).

Asur'un Kutsal Kitap dünyasındaki egemenliğine rağmen, krallıkların gelip geçici olduğu tarihsel bir gerçektir. Sanherib'in halefi Esarhaddon'un saltanatından kısa bir süre sonra, Asur'un hâkimiyeti azalmaya başladı. MÖ 612 yılında Nineve, Babilliler ve Medler'den oluşan bir koalisyon tarafından yıkıldı. Medler, kuzey Mezopotamya'nın doğusunu kontrol altına alırken, Babilliler orta Mezopotamya ve batıya doğru Suriye üzerine yoğunlaştı. Yeni Babil İmparatorluğu'nun kurucusu Nabopolassar (MÖ 625–605), oğlu Nebukadnezar'ı Suriye'yi ele geçirmesi için görevlendirdi. Ancak Asurluların zayıflığından yararlanan Mısırlılar da aynı planı yapmıştı. Firavun Neko önderliğinde Mısır orduları Fırat'a yönelerek bölgeyi ele geçirme arzusundaydı. Yoşiya, bu kuzeye ilerleyişi engellemeye çalıştı ancak Megiddo'da Neko tarafından öldürüldü (2. Krallar 23:30). Sonunda Neko ile Nebukadnezar, MÖ 605 yılında Fırat kıyısındaki belirleyici Karkamış Savaşı'nda karşılaştılar. Mısırlılar ağır bir yenilgiye uğradı ve Babil, Asur İmparatorluğu'na ait toprakların büyük kısmını ele geçirdi. Karkamış'taki zafer,

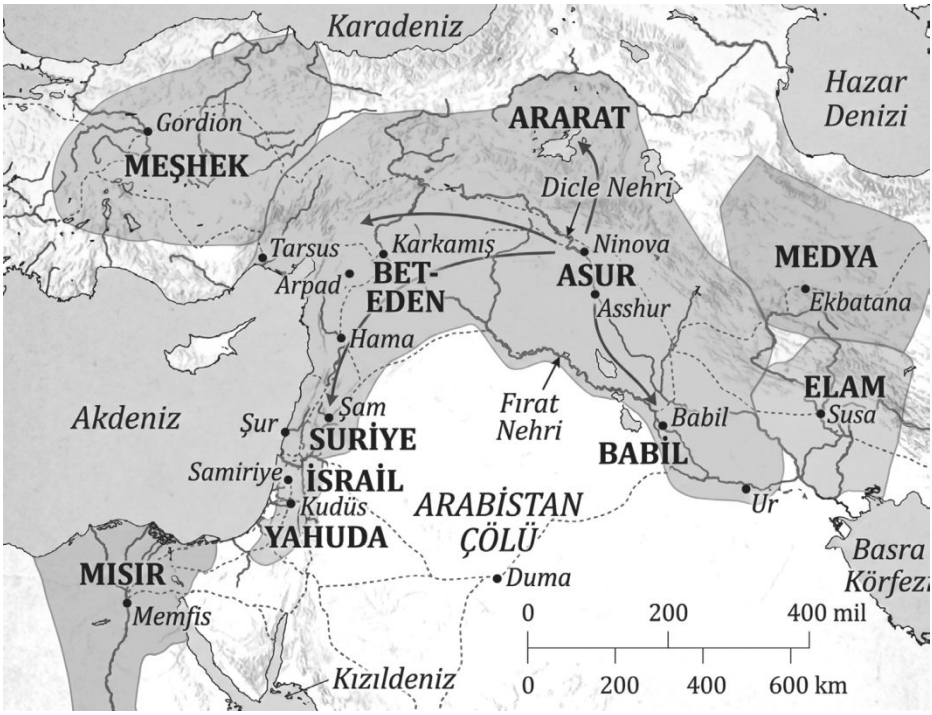
hazneye doğru 1.200 arşın boyunca aktı; taş oymacılarının başlarının üstündeki kayanın yüksekliği ise 100 arşındı." Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 321.

Nabopolassar'ın ölümüyle aynı zamana denk geldiğinden, muzaffer General Nebukadnezar (MÖ 605–562), bu yeni kurulan imparatorluğun tahtına geçti.

Tanrı'nın Yahuda üzerindeki hükmünü yerine getirmesi için kullanacağı araç artık hazırdı.



Moavî Taş (Meşa Yazıtı)



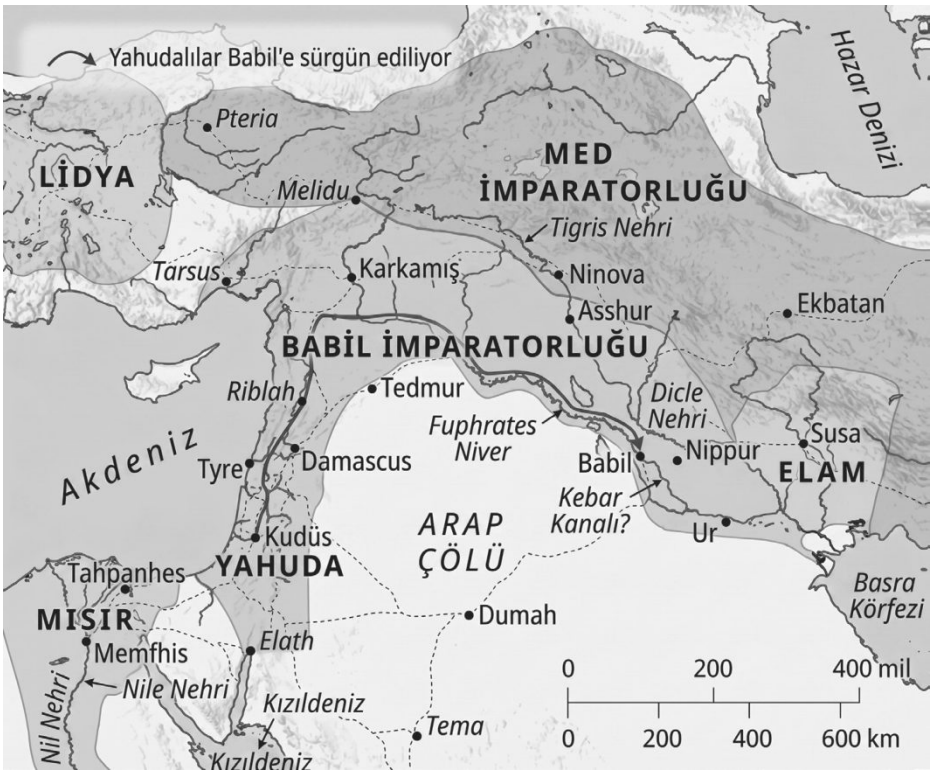
Asur İmparatorluğunun Yükselişi

Nebukadnezar döneminde Yahuda'nın topraktan sürgünü üç giderek ağırlaşan evrede gerçekleşti. MÖ 605 yılında, yeni taç giymiş imparatorun zafer sembolü olarak Daniel, arkadaşları ve diğerleri Babil'e götürüldü (Daniel 1:1). MÖ 597 yılında, Yehoyakin döneminde Nebukadnezar tapınağı yağmaladı, hazinelerini aldı ve toplumsal tabakadan on bin kişiyi — Yehoyakin de dahil — Babil'e sürgün etti; Yehoyakin, Nebukadnezar'ın ölümüne kadar tutsak kaldı (2. Krallar 24:12–16; 25:27–30). Yeruşalim'in kesin düşüşü MÖ 586'da gerçekleşti. Sidkiya'nın Babil'e karşı ayaklanması (24:20), Babil ordusunun Yeruşalim'i kuşatmasına, tapınağı ve surları yerle bir etmesine, nüfusun önemli bir kısmının sürgün edilmesine yol açan nihai darbe oldu (25. bölüm).[12]

Krallıkların yükselişi ve düşüşü tarih boyunca beklenen olaylardır; birleşik ya da bölünmüş monarşiler döneminde olup bitenlerin çoğunun doğal açıklamaları vardır ve bunların hepsi gündelik haber değerindedir. Ancak Krallar kitaplarının dünya sahnesi, yalnızca sıradan gelişmelerden ibaret değildir. Krallıklar dünyası, Tanrı'nın tarihi ve olayları kendi iradesi doğrultusunda yönlendiren manipülatif elini de tanıtır; her şey, O'nun amaçlarını gerçekleş-

12 Lahiş Mektupları, kırık çanak çömlek parçaları üzerine yazılmış olup MÖ 588 yılına tarihlenir ve Babil istilasına dair, Yeruşalim dışından bir bakış açısı sunar.

tirmek üzere şekillenir. Tüm bunlar, Yasa'nın Tekrarı 28:47–68'de yer verilen uyarılar ve vaatler bağlamında anlaşılmalıdır — çünkü halkın itaatsizliği antlaşma metinlerinde öngörülmüş sonuçlara yol açar ve Tanrı, egemenliğini ve sadakatini koruyarak bu sahayı yönetir.



Babil'e sürgün

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Tarihsel bağlam dört yüzyıldan fazla bir dönemi kapsasa da, kanonik bağlam doğrudan Krallar kitabının amacıyla ilgilidir: Tanrı'nın antlaşma halkını, antlaşma vaadine konu olan topraklardan kovmasını haklı göstermek. Krallar kitabı, sivil tarihten çok dinsel tarihe odaklanarak, halkın günahları nedeniyle Rab'bin onları huzurundan attığını inkâr edilemez şekilde ortaya koyar.[13] Bu

13 Omri örneği, Kutsal Kitap'ın sivil tarihten ziyade dini tarihe odaklandığını gösteren dikkate değer bir vakadır. Kutsal Kitap'taki Omri anlatısı övgüden uzaktır. İsrail'in başkentini Tirsah'tan Samiriye'ye taşıması dışında, Kutsal Kitap Omri hakkında yalnızca Tanrı'nın gözünde kötülük yaptığı, Yarovam'ın yollarını izlediği ve o zamana kadar İsrail'in en kötü kralı olduğu bilgisini verir (1. Krallar 16:23–27). Buna karşın seküler kaynaklarda oldukça farklı bir tablo yer alır. Meşa Yazıtı ya da Moav Taşı, onun Moav

yaklaşım, Tanrı'nın her iki krallığa da tarih boyunca gönderdiği peygamberlerin vaazlarıyla tutarlıdır (Yer. 7:25–26).

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Krallar kitapları, kurtuluş mesajını geliştiren iki temel ve birbiriyle ilişkili temayı ön plana çıkarır: (1) Tanrı'nın, Davut'a verdiği antlaşma vaadini korumadaki sadakati ve (2) kurtarıcıya duyulan ihtiyacı vurgulayan günahın derinliği.

Davut'a verilen antlaşma, Davut'un nihai Soyu olan Mesih'in, Davut soyundaki diğer soyların tüm günah ve başarısızlıklarına rağmen, krallığının tahtında sonsuza dek oturacağını koşulsuz olarak güvence altına almıştı (2Sa. 7:12–16). 1 ve 2. Krallar kitapları, Tanrı'nın belirlediği krallık ölçütü olan "İnsanları doğrulukla ve Tanrı korkusuyla yöneten kişi"ye (2Sa. 23:3) uymakta feci şekilde başarısız olan ardı ardına kralların ibretlik hikâyelerini kaydeder. Ancak bu başarısızlıkların her biri, Davut'un daha yüce Oğlu İsa Mesih'e olan arzuyu ve beklentiyi artırmaya hizmet etti; O, doğruluk ve esenlik içinde kusursuz bir krallık kuracaktı. Tanrı'nın Mesih'in gelişini güvence altına alma konusundaki antlaşma sadakati, en çarpıcı şekilde kötü kraliçe Atalya'nın ihanetinde görülür (2Kr. 11). Eğer Atalya, niyet ettiği gibi kraliyet soyunu yok etmede başarılı olsaydı, Mesih'in Davut'un oğlu olarak gelişi vaadi boşa çıkacaktı. Ancak Tanrı, Yehoaş'ı onun tuzağından ilahi bir şekilde koruyarak Mesih'in geleceği Davut soyunun devamını garanti etti. Tanrı'nın Oğlunu Kurtarıcı olarak göndermeye dair şaşmaz kurtuluş amacını hiçbir şey engelleyemezdi.

---

topraklarını zapt etmedeki askerî başarılarına değinir: "Omri, İsrail'in kralıydı ve uzun süre Moav'a baskı yaptı ve Kemoş öfkelendi… Şimdi Omri Medaba topraklarını aldı ve kendi döneminde ve oğlunun döneminin yarısında orayı işgal etti" (satırlar 5–8, yazarın çevirisi; kare yazıdaki metin için bkz. H. F. B. Compston, *The Inscription of the Stele of Méša'* (New York: MacMillan, 1919), 11–13). Öyle ünlüydü ki, Adad-nirari, Tiglat-Pileser III ve Sargon II gibi Asur kralları, Omri'nin ölümünden uzun yıllar sonra bile İsrail'e "Omri Ülkesi" adını vermeye devam ettiler. Şalmaneser'in ünlü Siyah Dikilitaşı, Yehu'yu Omri'nin oğlu olarak anar —gerçi Yehu, Omri hanedanını sona erdirip kendi hanedanını başlatmıştır (2. Krallar 10). İlgili Asur belgeleri için bkz. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 281–85. Buna karşılık, Kutsal Kitap tarihi, İlyas ve Elişa'nın peygamberlik hizmetlerine 1. Krallar 17–2. Krallar 13 arasında birkaç bölüm ayırırken, seküler tarih bu konuda sessizdir. Tanrı'nın tarihsel olarak önemli gördüğü şey, seküler ilginin konusu olan olaylardan tamamen farklıydı.



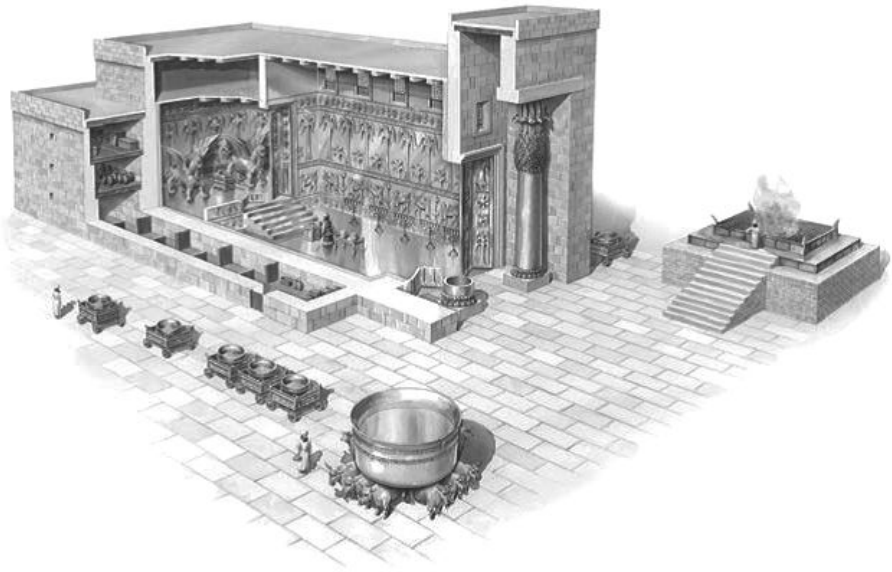
İsrail ve Yahuda Krallıkları

1. Krallar kitabı, İsrail tarihine Davut'un ölümünden Ahab'ın ölümüne kadar olan yaklaşık 120 yıllık bir dönemi kapsayarak genel bir bakış sunar. Bu dönem, ulusun antlaşmaya bağlılıkta inişli çıkışlı bir seyir izlemesine karşın, Tanrı'nın sürekli ve şaşmaz antlaşma sadakatiyle damgalanmıştır. Günahlar ve başarısızlıklar üzerindeki vurgu, kurtuluş tarihine ilişkin önemli bir işlev görür çünkü Tanrı'nın antlaşma vaadini yerine getirecek olan Kral dışında, insanlık durumunun bir çaresinin olmadığını gözler önüne serer. Yahuda ya da İsrail'den olsun, en kötü krallar bile mesihçi teolojinin ve beklentinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Mesih'e duyulan ihtiyacın anlaşılması, Müjde'nin doğru anlaşılmasının hayati bir unsurudur.

Aynı zamanda, Mesih'e olumlu bir şekilde işaret eden bazı parlak dönemler de olmuştur. Süleyman'ın bilgeliğini, zenginliğini ve işlerini öne çıkaran ilk yılları, kesinlikle Mesih'in bir tipi (temsili) olarak değerlendirilebilir. Ancak tüm tiplerde olduğu gibi, bütün görkemiyle Süleyman bile, kendisi hakkında "Bakın, Süleyman'dan daha üstün olan buradadır" (Mat. 12:42) diyen İsa'nın gerisinde kalır. Aynı şekilde, tüm süslemeleri ve törensel ritüelleriyle inşa edilen tapınak da doğrudan doğruya İsa'ya işaret eder; çünkü O, "burada tapınaktan daha üstün bir şey var" (Mat. 12:6) demiştir. Gerçekten de Musa'nın çadırında görsel olarak ifade edilen tüm müjde dersleri (bkz. Mısır'dan Çıkış bölümündeki tartışma), Süleyman'ın tapınağında daha büyük bir güzelliğe yükseltilmiştir.

2. Krallar, yaklaşık 290 yıllık bölünmüş krallık tarihini—kuzeydeki kral Ahazya'nın hükümranlığından güneydeki kral Yehoyakin'in sürgününe kadar—özetler. Bu dönem, her iki krallıkta da ruhsal karanlık ve çöküş ile işaretlenmiştir; güney krallığında, özellikle Hizkiya ve Yoşiya'nın hükümdarlıkları sırasında görülen ışık parıltıları hariç tutulursa. Bu yöneticilik dönemlerindeki kısa ömürlü ruhsal uyanışlar, ahlaki yenilenmenin yalnızca yasal düzenlemelerle sağlanamayacağının, bunun yürekle ilgili bir mesele olduğunun sarsıcı bir hatırlatıcısıdır.

Krallar kitabının peygamberlik sözüne özel önem vermesi de kurtarıcı bir anlam taşır çünkü iman, Tanrı'nın sözüne işitmekle gelir ve bu da bir vaizi gerektirir (Rom. 10:14–17). Yahuda ve İsrail kralları, peygamberlik makamına tabiyd1. Krallar kitabı, peygamberin geçerliliğini doğrulamak amacıyla neredeyse elli özgül peygamberlik sözünü ve bunların gerçekleşmelerini kaydeder (Yas. 18). Tanrı, bazıları isimli bazıları isimsiz peygamberler göndererek, krallara yetkili sözünü ulaştırdı; onları cezayla tehdit etti, tövbeye çağırdı ve kurtuluşu ilan etti. Anlatılarda en çok yer verilen peygamberler, Tanrı'nın gerçek dinin varoluşunun tehdit altında olduğu çok önemli bir dönemde gönderdiği İlyas ve Elişa'dır. Bu peygamberlerin vaazları ve mucizeleri sayesinde, tek gerçek ve diri Tanrı'nın benzersizliği tartışmasız hale gelmiştir. Gün ne kadar karanlık olursa olsun, Tanrı'nın karanlığı aydınlatacak bir sözü mutlaka vardır.



Süleyman'ın Tapınağı

Her ne kadar Krallar kitabında tüm yazılı peygamberlerden söz edilmese de (sürgün-sonrası dönemindeki Hagay, Zekeriya ve Malaki hariç), bölünmüş krallık döneminde görev yapan ve yazan hepsinin bu zaman diliminde hizmet etmesi, Tanrı'nın lütfunun, yargı uyarıları getirmek, tövbeye çağırmak ve Mesih müjdesini ilan etmek üzere peygamberler göndermesiyle kendini gösterdiğini ortaya koyar. Bu dönemdeki peygamberlik faaliyetinin yoğunluğu, dinleyenlerin çoğu tarafından kesin bir biçimde reddedilmesine rağmen, insan sapkınlığının derinliğini vurgular; bu da müjdenin ne kadar elzem olduğunu gösterir. Günah bile kurtuluş tarihine hizmet eder; günah olmasaydı müjdeye ihtiyaç da olmayacaktı. Krallar kitabının gösterdiği gibi, farklı beşerî krallıkların yükselişi ve düşüşü, tek ilahi Kral'ın egemen denetimi altındadır ve O, Oğlu'nun krallığını hiçbir şekilde başarısızlığa uğratmadan kuracaktır. Krallar kitapları, İsa'nın geleceğine dair güvence vermiştir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Edwin Thiele'in başyapıtı *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (İbrani Krallarının Esrarengiz Sayıları) başlıklı eserinin adı bile Krallar kitabındaki en büyük sorunu özetler.[14] Güney ve kuzey krallıklarının kendi iç kronolojilerini belirlemek görece kolayken, bu iki krallığın kral listelerini senkronize etmek oldukça

14 Edwin Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, gözden geçirilmiş baskı (Grand Rapids: Eerdmans, 1965).

problematiktir.[15] Bu sorun, bölünmüş krallığın başlangıcında belirginleşir. Örneğin güney kralı Asa'nın kırk bir yıllık saltanatı, kuzeyin ilk yedi kralıyla örtüşür ve hatta Ahav'ın krallığının başlangıcına kadar uzanır (1. Krallar 15:9–10; 16:29). Kronolojik bilmecenin ilk örneği, İsrail'in ikinci kralı Nadav'la ilgilidir. 1. Krallar 15:25, Nadav'ın Asa'nın ikinci yılında kral olduğunu ve iki yıl hüküm sürdüğünü söyler; ancak 1. Krallar 15:28'e göre Başa, Nadav'ı Asa'nın üçüncü yılında öldürmüştür. İki yıllık hüküm sürecinde Nadav'ın Asa'nın dördüncü yılında öldürülmesi beklenirdi. Sayılar tutmaz. Bu tür tutarsızlıklar Kutsal Kitap kaydında sıkça görülür.

Bir diğer karmaşık durum ise, Kutsal Kitap kaydının seküler kaynaklarla çelişiyor gibi görünmesidir. Bunun bilinen bir örneği, Hizkiya ile Sanherib arasındaki karşılaşmadır. 2. Krallar 18:13 (ayrıca bkz. Yşa. 36:1) Sanherib'in Hizkiya'nın krallığının on dördüncü yılında Yahuda'nın surlu kentlerine karşı geldiğini bildirir. Asur kroniklerinin anonim listelerine dayalı olarak oluşturulan mutlak kronolojiye göre Sanherib'in Yahuda'ya seferleri MÖ 701 yılında gerçekleşmiştir. Bu da Hizkiya'nın tahta çıkışını MÖ 715 yılına tarihler. Ancak 2. Krallar 18:1–2, Hizkiya'nın Hoşea'nın krallığının üçüncü yılında kral olmaya başladığını ve Yeruşalim'de yirmi dokuz yıl hüküm sürdüğünü belirtir. Kutsal Kitap anlatımına göre (2. Krallar 18:9–10), Şalmaneser, Hoşea'nın krallığının yedinci yılında Samiriye'yi kuşatmaya başlamış ve üç yıl sonra, Hoşea'nın dokuzuncu yılında, şehri ele geçirmiştir; bu da Hizkiya'nın dördüncü ve altıncı yıllarına tekabül eder. Samiriye MÖ 722/721 yıllarında düştüğüne göre, Hizkiya'nın krallığının başlangıcı MÖ 728/727 yıllarına, yani altı yıl öncesine denk gelir. Dolayısıyla, Hizkiya'nın tahta çıkışına dair iki çelişkili hesaplama söz konusudur.

Ya Kutsal Kitap kaydı tamamen güvenilmezdir ya da farklı verilerin uzlaştırılabileceği bir yol vardır. Thiele'in senkronizasyon sorununa yönelik teorisi, uygulanabilir bir çözüm sunar. Thiele, bir kralın krallığının başlangıcını işaretlemede iki farklı yöntem olduğunu öne sürmüştür: Tahta çıkış yılı sayılan ve tahta çıkış yılı sayılmayan yıl.[16] Tahta çıkış yılına göre hesaplamada, kralın

15 Thiele sorunu şu şekilde özetler: "Gerek senkronizmalara gerekse hükümdarlık sürelerine dayalı bir kronolojik düzen oluşturmaya çalışan her bilim insanı, bu işe dair ne denli büyük zorluklar olduğunu az çok bilir. Eğer kronoloji hükümdarlık sürelerine göre oluşturulursa, senkronizmalar buna uymaz; senkronizmalar esas alınırsa, bu sefer hükümdarlık sürelerinin göz ardı edilmesi gerekir. Bu iki veri kümesi birbiriyle örtüşmüyor gibi görünmektedir." *Mysterious Numbers*, 9.

16 Thiele, *Mysterious Numbers*, 17. Walter C. Kaiser Jr., Thiele'in teorisi hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: "Thiele'in genel tezi ve çalışması, yirminci yüzyılın en büyük bilimsel katkılarından biri olarak zamanın sınavına dayanacaktır. Çalışması defalarca test edilmiş ve diğer tüm çözümlerden daha fazla güvenilirlik kazanma eğiliminde olmuş, maruz kaldığı her türlü eleştiriye karşı direnç göstermiştir." *History of Israel*, 298.

hükümranlığının başlangıcı "tahta çıkış yılı" olarak adlandırılır; birinci yıl ise yeni takvim yılının başlamasıyla başlar. Tahta çıkış yılı sayılmayan yıl sistemine göre ise, kral ne zaman tahta çıkarsa o zaman birinci yıl sayılır ve ikinci yıl yeni yılın başlamasıyla başlar. Teorik olarak, tahta çıkış yılı, resmi birinci yıldan önce tam on iki ay sürebilir. Benzer şekilde, tahta çıkış yılı sayılmayan yıl sisteminde birinci yıl yalnızca bir ay sürebilir ve ardından ikinci yıl başlayabilir. Farklı hesaplamaların ortaya çıkmasına katkıda bulunan bir diğer etken de iki krallığın krallık yıllarını farklı aylarda başlatmış olmalarıdır. Kaiser, İsrail'in yıl başlangıcı olarak Nisan ayını kabul ettiğini, Yahuda'nın ise yılbaşını Tişri ayı olarak gördüğünü, yani arada yedi aylık bir fark olduğunu belirtmektedir.[17] Bu farklı hesaplama yöntemleri, metindeki görünürdeki çelişkileri açıklamakta yeterlidir.

Bazı kronolojik sorunlar, ortak veya eş-krallıklar ya da rakip hükümdarlıkların varlığının kabul edilmesiyle çözülmektedir. Bu durumlar Yahuda ve İsrail'de görülmüştür. Hem Thiele hem de Kaiser bu örtüşen hükümdarlıklardan dokuz tanesini tespit eder. Thiele ayrıca, durumu daha da karmaşık hale getiren bir unsur olarak, bazı durumlarda bu ortak krallık yıllarının ilgili kralların toplam hükümdarlık süresine dahil edildiğini, bazen ise dahil edilmediğini belirtir. Kaiser'in listelediği dokuz örneğe ek olarak, Hizkiya ile ilgili çelişkinin olası çözümü de bu şekildedir. En azından, Hoşea'nın hem Ahaz'ın hem de Hizkiya'nın krallığıyla bağlantılı olduğu açıktır (2Kr. 17:1; 18:1, 9). Ahaz ile Hizkiya'nın ortak krallar olarak hizmet etmiş olmaları mümkündür. 2. Krallar 18:13, MÖ 715'ten 686'ya kadar süren Hizkiya'nın yirmi dokuz yıllık tek başına krallığını ifade eder. Bu da Sanherib'in MÖ 701'deki istilasıyla örtüşmektedir. 2. Krallar 18:1'de Hizkiya'nın Hoşea ile ilişkilendirilmesi ise, Ahaz ile olan ortak krallık dönemine göre hesaplanmış olur. Eğer 2. Krallar 18:9–10'a göre Hizkiya, Samiriye'nin düşüşünden altı yıl önce hüküm sürmeye başlamışsa, bu onun tahta çıkışını MÖ 728/727'ye tarihler. Yirmi dokuz yıl onun tek başına krallığını ifade ederken, toplam hüküm süresi kırk iki yıl olur (MÖ 728–686), bunun ilk on üç yılı Ahaz ile birlikte ortak krallık olarak geçirilmiştir. Bu, Thiele'in ortak krallık yıllarının bazen toplam krallık süresine dahil edilmediğine dair gözlemlerine bir örnektir.

Krallar Kitabı'ndaki sayılar gerçekten gizemlidir ve birçok yüzeysel okuyucu için önemsiz görünebilir. Ancak eğer bu sayılar tarihsel anlatımın bir parçası olarak güvenilir değilse, tüm tarih anlatısının güvenilirliği sorgulanır hale gelir. Vahiyin gerektirdiği şey, sayıların dahi doğru olmasıdır. Açıklama olmasa bile, bu imanla kabul edilen bir gerçektir. Ancak Thiele sayesinde, bu gizemi çözmek için açıklamalar mümkündür.

17 Kaiser, *History of Israel*, 294.

Tarihler, Ezra, Nehemya ve Ester

Tarihsel kitaplar dizisinin Türkçe kanonik sıralamasındaki son kitapları olan Tarihler, Ezra, Nehemya ve Ester, her biri sürgün sonrası döneme ait özel bir odak noktasına sahip olsa da, ortak bir amacı ve bağlamı paylaşırlar; bu da onları tek bir birim olarak ele almayı haklı kılar. Her birinin temel amacı, sürgünün, gelecek olan Mesih'e dair antlaşma vaadini değiştirmediğini ya da tehlikeye atmadığını göstermektir. Her şey hâlâ ilahi zamanın doluluğuna doğru ilerlemekteydi. Ortak bağlam ise Babil sürgününün sona erdiğini gösteren Pers egemenliğine geçiştir; bu durum, sürgündeki halkın vatanına dönmesine zemin hazırlamıştır. Bu kitaplar, Eski Antlaşma tarihinin kapanış olaylarını kaydeder.

Temel Bilgiler: Tarihler

Adı: 1. ve 2. Tarihler Kitabı aslında tek bir kitap oluşturur. İbranice başlığı "Günlerin Sözleri/Meseleleri"dir (דברי הימים). Septuaginta bu kitaplara "Eksik Bırakılan Şeyler" (Παραλειπομενων) adını verir. "Tarihler" adlandırması ise MS dördüncü yüzyılda Jerome'a kadar uzanır. Septuaginta'nın başlığı ve "Tarihler" ismi, bu kitapların yalnızca tarihsel verilerin tamamlayıcı kayıtları olduğu izlenimini verir. Ancak İbranice başlık, yalnızca ham verilerin ötesinde, iletilen mesajın önemini ima etmesi bakımından daha yerindedir.

Yazarı: Tarihler Kitabı anonimdir ancak rabbanî ve erken dönem Hristiyan geleneği bu kitapları Ezra'ya atfetmiştir.[1] Kesin bir sonuca varmak mümkün olmasa da, Ezra en muhtemel yazardır.

1 Talmud şöyle der: "Ezra, kendi adını taşıyan kitabı ve Tarihler kitabındaki kendi zamanına kadar olan soyağaçlarını yazdı." Ayrıca, "Ezra, kendi soyağacını yazmadan Babil'den ayrılıp İsrail diyarına gitmedi" ifadesi yer alır ve Nehemya'nın kitabı tamamladığı eklenir. *Baba*

Yazım Tarihi: MÖ 450–425. 1. Tarihler 3:19–21'de Zerubbabil'in soy kaydı, torunları Pelatya ve Yeşaya'ya kadar uzanır. Zerubbabil, MÖ altıncı yüzyılın sonlarında, Darius'un yönetimi sırasında tapınağın yeniden inşasını denetlemekteydi (Ezra 4:24–5:2); dolayısıyla torunları yaklaşık olarak beşinci yüzyılın ortalarına tarihlenir.[2] Bu tarihler, muhtemel yazar olan Ezra'nın dönemine denk düşmektedir.

Tema: Tanrı'nın Adem'den sürgün dönemine kadar uzanan antlaşma vaatlerinin sürekliliği.

Amaç: Sürgünün, Tanrı'nın krallığını Davut'un soyunun korunması ve devamı yoluyla kurma vaadini tehlikeye atmadığına dair umut ve güven aşılamak.

Ana hat

I. Soy Kayıtları (1. Tarihler 1:1–9:44)
   A. Adem'den İbrahim'e (1. Tarihler 1:1–27)
   B. Esav (1. Tarihler 1:28–54)
   C. Yakup'tan Davut'a (1. Tarihler 2:1–55)
   D. Davut (1. Tarihler 3:1–24)
   E. On İki Oymağın Soyu (1. Tarihler 4:1–8:40)

Batra 4.11, aktaran Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011), 15:55. Nehemya'nın katkısına dair bu kısa ifade, doğrudan Tarihler kitabını tamamladığı anlamına gelmeyip, muhtemelen o döneme ait tarihsel anlatıyı (yıllıklar ya da kronikler şeklinde) kendi kitabını yazarak tamamladığına işaret etmektedir.

2 Liberaller, *1. Tarihler 3:19–24*'teki soyağacının Zerubbabel'in soyunu altı nesil boyunca sürdürdüğü varsayımına dayanarak, Tarihler kitabının yazım tarihini oldukça geç bir döneme yerleştirme eğilimindedir. Bu yaklaşım, Ezra'nın müellif olma ihtimalini neredeyse tamamen ortadan kaldırmaktadır. Ancak Edward J. Young bu varsayımı etkili biçimde çürütür ve şu sonuca varır: "Söz konusu ayetlerin dikkatli bir şekilde okunması, Zerubbabel'in soyunun yalnızca kendisinden sonraki iki nesil boyunca sürdürüldüğünü gösterir. ... Soyağacı, Zerubbabel'in torunları olan Pelatya ve Yesaya'ya kadar devam eder. Ardından (21b ayetinde) dört ailenin adı geçer; bunlar muhtemelen Pelatya ve Yesaya ile çağdaştır ve Davud soyuyla bir şekilde bağlantılıdır. Ancak burada önemli olan nokta şudur ki, bu dört aile Zerubbabel'in soyunu dört nesil boyunca sürdürmez." *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 383; vurgu yazara aittir. Gleason Archer da bu görüşe katılır: "Tarihler'deki listeler her zaman doğrudan baba-oğul şeklinde ilerleyen ardışık nesilleri vermez; bazıları, daha önce adı geçen ebeveynin birkaç oğlunu birlikte sıralar. Bu özel durumda, soyağacının yalnızca Zerubbabel'den sonraki ikinci nesile kadar sürdüğü mümkündür. ... 21. ayetten sonra gelen isimlerin hiçbiri Zerubbabel'in soyağacına ait değildir; bu nedenle bu ayetin kitabın geç bir tarihte yazıldığına dair gerçek bir kanıt sunduğu söylenemez." *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 384.

F. Sürgünden Dönenler (1. Tarihler 9:1–34)
G. Saul (1. Tarihler 9:35–44)

II. Davut'un Tarihi (1. Tarihler 10:1–29:22)
A. Saul'un Ölümü ve Davut'un Güce Yükselişi (1. Tarihler 10:1–17:27)
B. Davut'un Askerî Zaferleri (1. Tarihler 18:1–20:8)
C. Davut'un Tapınak İçin Hazırlıkları (1. Tarihler 21:1–26:32)
D. Davut'un Ulusun Yönetimi (1. Tarihler 27:1–34)
E. Gelecek Tapınak İçin Davut'un Toplantısı (1. Tarihler 28:1–29:22)

III. Süleyman'ın Tarihi (1. Tarihler 29:23–2. Tarihler 9:31)
A. Davut'un Ölümü ve Süleyman'ın İhtişamı (1. Tarihler 29:23–2. Tarihler 1:17)
B. Süleyman'ın Tapınak İnşası (2. Tarihler 2:18–7:22)
C. Süleyman'ın İşleri, Bilgeliği ve Ölümü (2. Tarihler 8:1–9:31)

IV. Bölünmüş Krallığın Tarihi (2. Tarihler 10:1–28:27)

V. Reform ve Yıkımın Tarihi (2. Tarihler 29:1–35:27)
A. Hizkiya'nın Doğru Krallığı (2. Tarihler 29:1–32:33)
B. Manasse'nin Putperestliği ve Tövbesi (2. Tarihler 33:1–20)
C. Amon'un Putperestliği (2. Tarihler 33:21–25)
D. Yoşiya'nın Doğru Krallığı (2. Tarihler 34:33–35:27)

VI. Krallığın Yıkılışı (2. Tarihler 36:1–23)
A. Son Kral Yehoyahaz (2. Tarihler 36:1–16)
B. Yeruşalim'in Ele Geçirilmesi (2. Tarihler 36:17–21)
C. Koreş'in Fermanı (2. Tarihler 36:22–23)

Temel Bilgiler: Ezra

Adı: Kitap, 7–10. bölümlerin başlıca kişisi olan Ezra'dan (ארזע) adını alır; bu kişi Musa'nın yasasında usta ve deneyimli bir yazıcı olarak tanımlanır (Ezra 7:6). İbranice'de bu isim "yardım" ya da "yardımcı" anlamına gelir ve "Tanrı yardım eder" ya da "Tanrı yardımcımızdır" ifadesinin kısaltması olabilir. Septuaginta'da aynı ismi taşıyan iki kitap bulunur ve bunlar A ve B olarak ayrılmıştır (Εσδρας A, B). Esdras A apokrif bir eserdir; Esdras B ise Ezra ve Nehemya'nın kanonik kitaplarını birleştirir. Benzer şekilde, Masoretik Metin de bu iki kitabı tek bir birim gibi görme eğilimindedir. Ezra'nın sonunda herhangi bir son Masora bulunmazken, Nehemya'nın son Masorasında yer alan veriler Ezra'yı da içermektedir. Vulgata ise Esdras adını taşıyan dört kitap içerir; bunlardan ilk ikisi Ezra ve Nehemya'nın kanonik versiyonlarıdır, son ikisi ise apokriftir.

Yazarı: Fensham, Ezra ve Nehemya kitaplarının yazarlığının "Eski Antlaşma araştırmalarındaki en zor sorunlardan biri" olduğunu belirtmekte haklıdır.[3] Mesele, bu kitapların ayrı eserler mi yoksa tek bir bütün mü olduklarıdır. Temelde üç yazar teorisi vardır. Birincisi, Ezra'nın Tarihler, Ezra ve Nehemya kitaplarının tümünün yazarı olduğu görüşüdür.[4] Bu konudaki Talmud geleneği için birinci dipnota bakınız. İkincisi, Ezra ve Nehemya'nın nihai yazarı olarak isimsiz bir tarihçinin kabul edildiği görüştür. Bu görüş, derleyicinin kitapları, aralarında Ezra ve Nehemya'nın birinci elden anlatımlarının da bulunduğu kaynaklardan derlediğini varsayar. Üçüncü ve tercih edilen görüş ise, Ezra ve Nehemya'nın kendi adlarını taşıyan kitapların yazarları olduklarıdır.[5] Ezra'nın 7–10. bölümlerde sık sık kendisinden birinci tekil şahısla söz etmesi, bu bölümlerin onun tarafından kaleme alındığının önemli bir kanıtıdır ve ilk altı bölümün de onun sorumluluğunda olduğunu düşünmeyi haklı kılar. Nehemya kitabında da benzer şekilde birinci şahıs ifadelerinin sık kullanılması, bu kitabın onun tarafından yazıldığını göstermektedir. Ezra kitabının ilk altı bölümünün anlatımı, Tarihler Kitabı'nın sona erdiği yerden devam ettiğinden, eğer Ezra gerçekten Tarihler'in yazarıysa, bu bölümlerin de onun tarafından yazıldığı sonucuna varmak yerindedir.

Kitabın yazarlığıyla ilgili olarak dikkat çekici bir husus, Ezra kitabının iki dilde yazılmış olmasıdır: İbranice ve Aramice. Aramice bölümler 4:8–6:18 ve 7:12–26 ayetleridir; bu bölümlerin çoğu, Yahudilerin Yeruşalim'i yeniden iskân etmeleri ve yıkıntıları onarmalarının meşruiyetine dair Pers ile Filistin arasındaki resmî mektuplaşmaları içerir. Aramice, Akadca'nın yerini alarak uluslararası iletişim dili (lingua franca) hâline gelmiş ve sürgün sonrası dönemde Yahudi halkı arasında İbranice'nin yerini birinci dil olarak almaya başlamıştır. Ezra'nın eğitimli bir yazıcı ya da akademisyen olduğu göz önüne alındığında, hem İbraniceye hem de Aramiceye hâkim olması beklenir.

---

3 F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 1.

4 Edward J. Young, *Tarihler'den Nehemya'ya kadar olan kitapların tek bir eser olduğu* görüşünü desteklemek için öne sürülen gerekçeleri şu şekilde sıralar: "1.) Tapınak ve kâhinlik merkezli aynı dinsel bakış açısı... 2.) İstatistiksel kayıtlara ve soyağaçlarına yönelik aynı eğilim... 3.) Kitapların dil ve üslubu benzerdir... 4.) *Tarihler* kitabının sonu ile *Ezra* kitabının başlangıcı arasındaki benzerliğin, bu kitapların aslında başlangıçta tek bir eser olduğunu gösterdiği düşünülmektedir." Her ne kadar bu kitapların tek bir bütün olduğu konusunda ikna olmamış olsa da Young, *Tarihler* kitabının muhtemel yazarının Ezra olduğu sonucuna varır. *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 381–82.

5 R. K. Harrison haklı olarak şu sonuca varır: "Ezra-Nehemya ile Kronikçi'nin eseri arasındaki ilişki hâlâ belirsizliğini korusa da Ezra ve Nehemya'nın kendilerine atfedilen yazıların başlıca sorumluları olduğu varsayıldığında en az zorlukla karşılaşılır." *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 1150.

Yazım Tarihi: MÖ 458–424. Başlangıç tarihi, Ezra 7:6–8 ayetlerine dayanır; bu ayetlerde Ezra ve diğer sürgündekilerin, MÖ 465–424 yılları arasında hüküm süren Kral Artahşasta'nın krallığının yedinci yılında Yeruşalim'e döndükleri belirtilir. Bitiş tarihi ise, Yosefus'un, Artahşasta'nın saltanatının vahiy döneminin sonunu işaret ettiğine dair ifadesine dayanır.[6] Ezra'nın İsrail'e dönüşü, üç aşamalı dönüş sürecinin ikincisidir; bu muhtemelen Babil'in Yahuda'yı üç ayrı dönemde sürgüne göndermesiyle (MÖ 605, 597, 586) paralellik gösterir. Şeşbassar ve Zerubbabil ilk dönüşü MÖ 536'da Ezra ikinci dönüşü MÖ 458'de, Nehemya ise üçüncü dönüşü MÖ 445'te gerçekleştirmiştir. Sürgün sonrası dönemin temel olaylarını içeren bir zaman çizelgesi, genel tabloyu netleştirecektir. Tüm tarihler MÖ olarak verilmiştir.

Sürgün Sonrası Temel Olayların Zaman Çizelgesi

MÖ 559–530	Koreş, Pers İmparatorluğu'nda hüküm sürer.
MÖ 539	Koreş, Babil'i mağlup eder.
MÖ 538	Koreş fermanını ilan eder.
MÖ536	Şeşbassar ve Zerubbabil önderliğinde bir dönüş gerçekleşir.
MÖ 536	Dönen halk sunak ve tapınağın temellerini yeniden inşa eder.
MÖ 536–520	Düşmanlar yeniden inşaya karşı çıkar.
MÖ 522–486	I. Darius, Pers İmparatorluğu'nda hüküm sürer.
MÖ 520–516	Tapınak tamamlanır ve adanır.
MÖ 486–465	Serhas (Ahaşveroş), Pers İmparatorluğu'nda hüküm sürer.
MÖ 484–465	Ester'in olayları bu dönemde gerçekleşir.
MÖ 465–424	Artahşasta, Pers İmparatorluğu'nda hüküm sürer.
MÖ 458	Ezra önderliğinde bir dönüş gerçekleşir.
MÖ 445	Nehemya önderliğinde bir dönüş gerçekleşir.
MÖ 445	Yeruşalim'in surları yeniden inşa edilir.
MÖ 433	Nehemya Babil'e gider ve Yeruşalim'e geri döner.

Tema: Tapınağın yeniden inşası ve halkın ıslahı.

Amaç: Tanrı'nın egemenliğini, dünyevi krallıkları yönlendirerek halkını ülkeye geri döndürmesi ve tapınağın yeniden inşasını sağlaması, muhalefeti bastırması yoluyla ortaya koymak ve halkını tövbeye yönlendirerek lütfunu sergilemek.

6 Bkz. "The Books of the Bible" başlıklı eserde dipnot 8.

Ana hat

I. Sürgünlerin Dönüşü ve Tapınağın Yeniden İnşası (1:1–6:22)
   A. Koreş'in Halkın Geri Dönmesine İzin Veren Fermanı (1:1–2:70)
   B. Tapınağın Yeniden İnşasına Başlanması (3:1–13)
   C. Tapınağa Karşı Direniş (4:1–24)
   D. Tapınağın Tamamlanması (5:1–6:18)
   E. Fısıh Bayramı'nın Kutlanması (6:19–22)
II. Ezra'nın Dönüşü ve Halkın Islahı (7:1–10:43)
   A. Ezra'nın Yeruşalim'e Dönüşü (7:1–10)
   B. I. Artahşasta'nın Ezra'ya Yazdığı Mektup ve Tapınak İçin Hazine Sağlaması (7:11–28)
   C. Dönenlerin Listesi (8:1–14)
   D. Sürgünlerin Yeruşalim'e Girişi (8:15–36)
   E. Sürgünler Arasında Yabancı Evlilikler (9:1–10:44)
   F. Yabancı Evlilik Sorunu (9:1–2)
   G. Ezra'nın Tövbe Duası (9:3–15)
   H. Halkın Tövbesi ve Resmî Toplantı (10:1–8)
   I. İsrail Halkının Arındırılması (10:9–44)

Temel Bilgiler: Nehemya

Adı: Türkçe Kutsal Kitap'ta kitabın adı Nehemya'dır (נחמיה) ve "RAB'bin tesellisi" anlamına gelir. Septuaginta, bu kitabı Ezra ile birleştirerek Esdras B'nin bir parçası olarak sunar. Vulgata ise kitabı Ezra'dan ayırır, ancak başlığını Esdras II olarak verir.

Yazarı: Nehemya. Nehemya 1:1 özellikle Nehemya'nın sözlerine atıfta bulunur. Kitap boyunca birinci tekil şahısla yapılan ifadeler sıkça yer alır (1–7, 10, 12, 13. bölümler).[7] Ezra'nın yazarlığına dair yorumlara da bakınız.

Yazım Tarihi: MÖ 445–424. Nehemya 1:1, Nehemya'nın sözlerinin başlangıcını I.Artahşasta'nın yirminci yılına tarihler; bu da MÖ 445 yılına denk gelir. Nehemya 12:22, Pers Kralı Darius'un krallığını anmaktadır. Bu, MÖ 424'te Artahşasta'nın ölümünden sonra tahta çıkan II. Darius olmalıdır. Bu tarihsel çerçeve, Yosefus'un Eski Antlaşma vahyinin sona erdiğine dair yorumuyla da uyumludur.

7 Robert D. Bell, birinci tekil şahıs kullanımlarına dair bir döküm sunar. Buna göre, 124 birinci tekil şahıs fiil ve 80 birinci tekil şahıs zamiri bulunduğunu belirtir. *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 177.

Tema: Yeruşalim'in yeniden kurulmasında Tanrı'nın antlaşma halkına sağladığı koruma ve tedarik.

Amaç: Tanrı'nın halkını, insan kaynaklı muhalefet ne kadar şiddetli, fiziksel engeller ne kadar büyük olursa olsun, O'nun krallığını koruma ve ilerletme amacını hiçbir şeyin engelleyemeyeceği konusunda teşvik etmek.

Ana hat

I. Nehemya Tarafından Surların Yeniden İnşası (1:1–7:73)
   A. Yeruşalim'den Gelen Haber ve Nehemya'nın Duası (1:1–11)
   B. Nehemya'nın Krala Başvurması ve Yeruşalim'e Dönüşü (2:1–16)
   C. Muhalefete Rağmen Kentin Kapıları ve Surlarının Yeniden İnşası (2:17–7:4)
   D. Yeruşalim'de Yaşayan Sürgünlerin Listesi (7:5–73)

II. Ezra ve Nehemya'nın Reformları (8:1–13:31)
   A. Ezra'nın Yasayı Okuması ve Antlaşmanın Yenilenmesi (8:1–10:39)
   B. Halkın, Kâhinlerin ve Levililerin Sınıflandırılması (11:1–12:47)
   C. Yenilenmiş Toplumda Devam Eden Sorunlar (13:1–31)

Temel Bilgiler: Ester

Adı: Kitap, anlatının başlıca karakteri olan Ester'den adını alır. Ester (רתסא) büyük olasılıkla "yıldız" anlamına gelen Farsça bir kelimeden türetilmiştir ve muhtemelen tanrıça İştar ile ilişkilidir. Onun İbranice adı Hadassa'dır (הסדה) ve "mersin" anlamına gelir; bu ağaç, başka yerlerde Tanrı'nın halkıyla ilişkilendirilmiştir (Zek. 1:8–10). Ester olarak adlandırılması, Yahudi soyunu gizlemesine katkıda bulunmuş olabilir.

Yazarı: Kitap anonimdir. Baba Batra'daki Talmud geleneği, Ester parşömeninin Büyük Meclis adamları tarafından yazıldığını öne sürer.[8] Ester'in, Hezekiel, Daniel ve Küçük Peygamberler gibi kitapların yer aldığı bir listede bulunması, bu geleneğin muhtemelen bir derleme sürecine atıf olduğunu gösterir, doğrudan yazarlığa değil. Yazarlıkla ilgili en yaygın tahminler Mordekay ve Ezra'dır. Mordekay'ın yazdığına dair referanslar (Est. 9:20, 23, 30), onun yazar olduğu iddiasına destek olarak kullanılsa da, bu örneklerde yazdığı şeyler anlatının olay örgüsüyle ilgili değildir. Ezra, Büyük Meclis'te önemli bir figür olmuş olabilir ancak onun bu kitabın yazarı olduğuna dair herhangi bir kanıt yoktur. Doğrudan

8 "Büyük Meclis'in Adamları, Hezekiel, On İki Küçük Peygamber, Daniel ve Ester kitabını yazdılar." *Baba Batra* 4.11, aktaran Neusner, *Babylonian Talmud*, 15:55.

bir kanıt bulunmadığı için kitabın yazarının kim olduğuna dair spekülasyon yapılmaması en iyisidir. Ester'i kimin yazdığına dair belirsizlik, Tanrı'nın ilahi takdiri ile güvence altına alınmış olan kitabın kanonikliği açısından bir engel oluşturmamalıdır. Ester, antilegomena kitaplarından biri olarak değerlendirilmiştir ancak bunun nedeni anonim olması değil, Tanrı'ya doğrudan hiçbir gönderme içermemesidir.

Yazım Tarihi: yaklaşık MÖ 450. Ester kitabı, anlatının zamanını "Ahaşveroş... yüz yirmi yedi ilin kralıydı" (1:1) ifadesiyle başlatır. Bu Pers kralının kimliğini belirlemek, aynı sesleri paylaşmayan diller arasında yapılan transliterasyonun zorluklarını ortaya koyar. Bu kralın Farsça adı Khşayarşa'ya benzer bir biçimdeydi; bu ad İbranice'de Ahaşveroş, Grekçe'de ise Serhas olarak geçer. MÖ 486–465 yılları arasında hüküm süren Serhas, Pers İmparatorluğu'nun dördüncü kralıdır. İngilizce kanonik sıralamada Ester, Nehemya'dan sonra gelir; ancak kronolojik olarak Ester'in olayları, MÖ 516'da tapınağın tamamlanmasından sonra ve MÖ458'de I. Artahşasta döneminde Ezra'nın dönüşünden önce gerçekleşmiştir. Kitaplar kronolojik sıraya göre dizilmiş olsaydı, Ester Ezra 6 ve 7. bölümler arasında yer alırdı. İbranice kanonik sıralamada ise Ester, yıl içindeki özel günlerde okunan beş Megilloth kitabından beşincisidir. Ester kitabı, Haman'ın komplosundan kurtuluşu anmak üzere Ester döneminde ortaya çıkan Purim Bayramı'nda okunurdu. Kitabın tam olarak tarihlenmesi mümkün değildir ancak Ester 10:2, kitabın Ahaşveroş'un ölümünden sonra yazıldığını ima eder. Benzer şekilde, Ester 10:3 Mordekay'ın artık sahnede olmadığını düşündürür.[9] MÖ 450 tarihi, kronolojik olarak mantıklı aralıklar içinde keyfi olarak belirlenmiştir.

Tema: Tanrı'nın halkını koruyup muhafaza etmesindeki ilahi takdiri.

Amaç: İlahi takdir işleri aracılığıyla Kendini açığa vuran Tanrı'nın, gelecek Kurtarıcıyı gönderme yönündeki antlaşma vaadini garanti ettiğini güvence altına almak. Eğer Mesih gelecekse, bir İsrail halkının varlığı zorunluydu (Rom. 9:4–5). Tanrı'nın planını hiçbir şey bozamaz, Haman'ın komplosu bile.[10]

9 Ester 2:5–6, Mordekay'ın kısa bir soyağacını verir ve bu ayetler, bazıları tarafından kitabın kronolojik doğruluğunu sorgulamak için kullanılmıştır. İddia şudur ki, bu ayetler esas alındığında, Ester kitabındaki olaylar sırasında Mordekay'ın yüz yaşın oldukça üzerinde olması gerekir ki, kitabın tamamı boyunca üstlendiği etkin rol göz önüne alındığında bu pek olası değildir. Ancak bu soruna basit ve açık bir çözüm vardır: İlgi zamirinin gönderiminin Mordekay değil, onun büyükbabası olan Kiç'e ait olduğunu kabul etmek.

10 Tanrı'nın adının Ester kitabında geçmemesi bir sorun olarak görülmemelidir; bu durumu açıklamak için hayal ürünü yorumlara başvurmak da gereksizdir. Örneğin, J. Sidlow Baxter, "Tanrı'nın adı Ester Kitabı'nda son derece dikkat çekici bir biçimde geçmektedir"

Ana hat

I. Vaşti Kraliçelikten Azledilir (1:1–22)
II. Ester Kraliçe Seçilir ve Mordekay Ahaşveroş'a Karşı Komployu Ortaya Çıkarır (2:1–23)
III. Haman'ın Yahudileri Öldürme Planı, Kralın Fermanı ve Mordekay'ın Ester'e Yalvarışı (3:1–4:17)
IV. Ester'in Haman'ın Planını Bozma Stratejisi (5:1–7:10)
    A. Ester Kralın Gönlünü Kazanır ve Şölen Düzenler (5:1–8)
    B. Haman, Mordekay'ın Ölümünü Planlar (5:9–14)
    C. Haman Küçük Düşürülür, Mordekay Yüceltilir (6:1–14)
    D. Haman'ın Ölür ve Mordekay Yüceltilir (7:1–10)
V. Kralın Yahudileri Kurtaran İkinci Fermanı (8:1–17)
VI. Yahudiler Kurtarılır ve Purim Bayramı Kutlanmaya Başlanır (9:1–32)
VII. Sonuç (10:1–3)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Sürgün sonrası tarihler, bir sürgün tarihi varsayar.[11] Sürgün öncesinde, Yeremya ulusun günahları nedeniyle sürgünün kaçınılmaz olduğunu ve Tanrı'nın sadakati sayesinde bunun geçici olacağını (yetmiş yıl süreceğini) açıkça belirtmiştir. Dünya sahnesi, her ne kadar askerî seferlerin ve siyasî entrikaların bir sonucu gibi görünse de aslında Tanrı'nın egemen elinin, zamanın doluluğuna giden yolu hazırlamak üzere devlet işlerini yönlendirdiğinin bir kanıtıdır. Krallıklar

diyerek, bu ismi kitap boyunca dağılmış bazı akrostişlerde keşfettiğini savunur (1:20; 5:4, 13; 7:7; 7:5) ve bu akrostişlerin ikisinde Tanrı'nın isminin tersten yazıldığını belirtir. Sonuç olarak, "Tanrı'nın dikkate alınmadığını düşünecek olursanız, yazıya gizlice yerleştirilmiş bu beş akrostişte O'na yapılan atfı görün; çünkü bu akrostişler, anlatı boyunca Tanrı'nın gizli işleyişinin sembolüdür" der (*Explore the Book*, 261). Ancak Tanrı'nın yalnızca isimleriyle değil, işleriyle de tanındığı unutulmamalıdır. Ester kitabı, Tanrı'nın iradesini ve amacını gerçekleştirmek için perde arkasında nasıl çalıştığını fark etmeden okunamaz. Edward J. Young şöyle der: "Ester kitabı, İlahi Takdir'in her şeyin üzerinde nasıl egemen olduğunu göstermeyi amaçlar; uzak ve yabancı bir ülkede dahi Tanrı'nın halkı hâlâ O'nun elindedir. Ancak onlar Vaat Edilen Topraklarda değil de bu uzak diyarda oldukları için, Tanrı'nın adı kitapta geçmez. Ama İlahi Takdir'in işleyişini bize göstererek, sonunda gözlerimizi insan ve ulusların kaderini belirleyen Tanrı'ya çevirir" (*Introduction to the Old Testament*, 349).

11 Bu dönemin tarihine dair daha ayrıntılı tartışmalar için şu kaynaklara bakınız: William W. Hallo ve William Kelly Simpson, *The Ancient Near East: A History*, 2. baskı (New York: Harcourt Brace, 1998), 141–49; Donald J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, 3. baskı (Oxford: Clarendon Press, 1973), 179–96, 312–57; ve F. Charles Fensham, *Books of Ezra and Nehemiah*, 9–16.

nihayetinde Tanrı'nın tasarımı doğrultusunda gelir ve gider. Tanrı'nın İsrail'i topraklarından çıkarmak için kullandığı Asur İmparatorluğu, daha sonra Tanrı'nın Yahuda'yı sürgüne göndermek için kullandığı Babil tarafından fethedildi. Sürgün Tanrı'nın isteğiydi. Zamanı geldiğinde, Babilliler Persler tarafından fethedildi ve Tanrı, sürgündeki halkını vatanlarına döndürmek için Persleri kullandı. Bu dönüş de Tanrı'nın isteğiydi.



Pers İmparatorluğu

Yeni Babil İmparatorluğu, Nebukadnezar'ın önderliğinde (MÖ 605–562) yenilmez gibi görünüyordu. Krallık, onun yönetimi sırasında büyük bir refah yaşadı. Krallıkta gerçekleştirdiği inşa faaliyetleri iyi bilinmektedir ve ünlü asma bahçeleri, antik dünyanın harikalarından biri hâline gelmiştir. Şüphe yok ki, Nebukadnezar Babil'i tüm krallıkların kraliçesi konumuna yükseltti. Ancak ne kadar büyük olursa olsun, o yalnızca Tanrı'nın yargı aracı olarak kullandığı bir kuluydu; Yahuda'ya karşı sırasıyla MÖ 605, 597 ve 586 yıllarında yargı getiren kişiydi. Bu olay, yetmiş yıllık sürecin ilk işaretiydi. Nebukadnezar'ın Babil'inin görkemi ne kadar etkileyici olursa olsun, uzun ömürlü olmadı. Onun ölümünden yalnızca yirmi beş yıl sonra Babil düşecekti.

Nebukadnezar'ın haleflerinden hiçbiri onun yeteneklerine ya da başarılarına erişemedi; aksine, yetersizlikleri krallığın çöküşünü hızlandırdı. Kutsal Kitap'ta adı geçen tek halefler Amel-Marduk (MÖ 562–560) ve Belşassar'dır. Amel-Marduk, 2. Krallar 25:27'de geçen Evil-Merodak'tır; sürgündeki Yahuda kralı Yehoyakin'e af tanımıştır. Babil tarihi açısından özel bir öneme sahip değildir ve Yehoyakin'e gösterdiği bu lütuf olmasaydı, muhtemelen Kutsal Kitap'a

da dâhil edilmeyecekti. Kısa süre içinde eniştesi Neriglissar (MÖ 560–556) tarafından tahttan indirildi; onun dört yıllık hükümdarlığını Labashi-Marduk (MÖ 556) ve son olarak Nabonidus (MÖ 556–539) izledi. Nabonidus'un oğlu Belşassar, onunla birlikte ortak kral olarak görev yaptı.[12]

Nabonidus, Nebukadnezar döneminde yüksek rütbeli bir yetkiliydi. Bir dizi zayıf yöneticinin ardından, bazı siyasi manevralarla tahtı güvence altına almayı başardı. Siyasi sahneyi zekice analiz eden biri olarak, Med kralı Astyages (MÖ 585–550) ile Pers kralı II. Koreş (MÖ 550–530) arasındaki artan huzursuzluğun farkındaydı ve bir yandan Harran'ı tahkim ederken, bir yandan da bir gün Koreş'le karşı karşıya kalacağı öngörüsüyle ittifaklar kurarak Koreş'i destekledi. O gün kısa sürede geldi; Babil, MÖ 539 yılında Koreş'in eline geçti. Anlamlı bir biçimde, biri Babil'den (Nabonidus Vakayinamesi), diğeri Pers'ten (Koreş Silindiri) olmak üzere iki belge Babil'in düşüşünü kaydeder. Bu kaynaklar, çatışmanın zıt taraflarından olmalarına rağmen büyük ölçüde örtüşmektedir. Koreş, Babilli bir yetkili olan Gubaru'nun ihanetinden ve Babil'in din önderlerinin memnuniyetsizliğinden faydalandı. Nabonidus'un kuzey Mezopotamya'da "egemenliği" bulunan ay tanrısı Sin'e bağlılığı, Babil'in koruyucu tanrısı Marduk'un rahipleriyle bir çatışmaya neden olmuştu. Marduk'un rahipleri onu sapkın bir kral olarak görüyorlardı. Nabonidus'un dini, diplomatik ve ekonomik gerekçelerle Babil'den sık sık uzak kalması, Belşassar'ı devlet işlerini yürütmek üzere ortak kral olarak atamasını gerekli kıldı. Hiç şüphe yok ki, Koreş, sivil ve dini huzursuzlukları öğrenen casuslara sahipti ve bu istihbaratı ustaca kullandı. Marduk tarafından şehri özgürleştirmek üzere çağrıldığını iddia eden Koreş, açık kollarla karşılandı. Orada burada birkaç küçük çatışma yaşanmış olsa da Babil şehri "tek bir ok atılmadan" düştü.[13] Yetmiş yıllık sürgün süreci sona yaklaşmaktaydı.

---

12 Belşassar'ın tarihsel varlığı uzun yıllar boyunca şüpheyle karşılanmıştır. MÖ 5. yüzyılda yaşamış olan seküler tarihçi Herodot, Belşassar'dan hiç söz etmediğinden, Kutsal Kitap'a şüpheyle yaklaşan eleştirmenler onun sözüne Daniel kitabının (Daniel 5) anlatısından daha fazla itibar etme eğilimindeydi. Ancak Nabonidus dönemine ait bazı çivi yazılı tabletlerde Belşassar'ın Babil'de naip kral olarak anılmasıyla birlikte, eleştirmenler bile Kutsal Kitap anlatısının doğruluğunu kabul etmek zorunda kaldı. T. Fish, *Nabonidus Vakayinamesi*'nden ilgili satırları şöyle çevirir: "Ben, Babil kralı Nabonidus... yaşamdan nasibimi alayım. İlk doğanım, canım yavrum Belşassar için (ey Şamaş), günlerinin uzun olmasını sağla." *Documents from Old Testament Times*, ed. D. Winton Thomas (New York: Harper & Row, 1958), 90.

13 İşte *Koreş Silindiri*'nden bazı ilgili satırlar: "[Marduk] bütün toprakları dost arayarak taradı, elini tutacağı doğru hükümdarı arıyordu. Anşan kralı Koreş'i çağırdı. Onu her şeyin hükümdarı olarak atadı... Halkına karşı merhametli olan büyük Rab Marduk, onun iyi işlerine ve dürüst niyetlerine memnuniyetle baktı. Onun Babil'e karşı yürümesi için



Koreş Silindiri

Koreş Silindiri yalnızca Babil'in düşüşünü anlatmakla kalmaz, aynı zamanda Koreş'in, Babil yönetimi altında yerlerinden edilen diğer ulusal tanrıların ve halkların kendi topraklarına dönmelerine ve tapınaklarını yeniden inşa etmelerine izin verecek bir politika önerisini de kaydeder. Bu, tebaası arasında sadakati teşvik etmeye yardımcı olacak zekice bir siyasi dehanın göstergesiydi. Böylesine geniş bir imparatorluk üzerinde kontrolü sürdürmenin daha iyi bir yolu, kendisini hayırsever bir hükümdar olarak sunmaktan geçemezdi.[14] Bu politikayla, Koreş, kendisinden önceki iki krallık olan Asur ve Babil'in uzun süredir uyguladığı sürgün politikalarını tersine çevirmiş oldu. Yahudilerin geri dönmesine ve tapınağı yeniden inşa etmelerine izin veren Koreş fermanı da bu politikanın bir uygulamasıydı (2Ta. 36:22–23; Ezra 1:1–3). Her ne kadar başka halklar da bu

emir verdi. Onu Babil'e giden yola yönlendirdi ve yanında bir dost ve yoldaş gibi yürüdü. Sayısı bir nehrin suları kadar belirlenemeyen geniş ordusu, zırhlarını yakın tutarak onun yanında ilerledi. Onu savaşa ya da çatışmaya gerek kalmadan Babil şehrine soktu. Babil'e zorluk gelmesini önledi. Kendisine saygı göstermeyen kral Nabonidus'un gücüne son verdi. Babil'in tüm halkı... ona (Koreş'e) secde etti ve ayaklarını öptü. Onun kral olmasından memnun oldular. Yüzleri aydınlandı." Fish, çev., *Documents from Old Testament Times*, 92–93.

14 Hallo ve Simpson, Koreş'in politikası hakkında dikkate değer bir değerlendirmede bulunurlar: "Ancak bu dışa dönük iyilikseverliğin ardında büyük bir tasarımın unsurları sezilebilir. Koreş, ulusal hassasiyetlere yalnızca, onları Babil ve Asur'dan bile büyük yeni bir imparatorluğu birleştirmek amacıyla kullanabildiği ölçüde saygı göstermeye hazırdı." (*Ancient Near East*, 148). Geo Widengren de bu değerlendirmeye katılır: "Koreş'in, sürgün edilmiş etnik gruplar ve onların tanrılarına yönelik izlediği politika, Eski Yakın Doğu tarihindeki tutumlarda yeni bir yaklaşımı temsil eder. Onun hoşgörü politikası, dinî değil siyasi bir mantıkla belirlenmişti; bu da onun için siyasetin dinden daha önemli olduğunu gösterir." ("The Persians," *Peoples of Old Testament Times*, 319). Muhtemelen, Yahudilerin geri dönmesine izin vermesi de, Mısır ile Asya arasındaki stratejik kara köprüsünde sadık bir varlık oluşturmak amacıyla geliştirilmiş bir stratejiydi.

durumdan faydalanmış olsa da bu, Tanrı'nın kendi antlaşma halkının sürgün süresine ilişkin iradesini gerçekleştirmek için kullandığı araçtı. 2. Tarihler ve Ezra, "RAB... Pers Kralı Koreş'i harekete geçirdi." (2Ta. 36:22; Ezr. 1:1) derken tam isabetle konuşurlar. Daha önceki Tiglat-Pileser ve Nebukadnezar gibi Koreş de Tanrı'nın elindeki bir araçtan başka bir şey değildi.

Koreş, Hazar Denizi bölgesinde bir savaşta hayatını kaybetti ve yerine oğlu II. Kambises (MÖ 530–522) geçti. Kambises, babası ile aynı siyasi görüşte değildi ve şiddetiyle kötü bir üne sahipti. Tahtı güvence altına almak için kardeşlerini öldürdü ve on iki Pers prensini diri diri gömmek gibi başka vahşetlerde bulundu. Bu nedenle, beklenildiği üzere, direnişle karşılaştı ve bir isyan çıktı; sonuç olarak Gaumata tahtı gasp etti. Ancak Gaumata'nın darbesi uzun sürmedi; I. Darius (MÖ 522–486) onu öldürerek hanedanı kurtardı. Darius'un Gaumata'ya karşı zaferi, ünlü Behistun Yazıtı'nda kaydedilmiştir.[15] Darius, tahtın otoritesini pekiştiren, imparatorluğu Hindistan ve Avrupa'nın bazı bölgelerine kadar genişleten, imparatorluk genelinde hızlı iletişimi sağlayan bir yol sistemi geliştiren ve imparatorluğu satraplıklar hâlinde bölerek bu bölgeleri güvenliği sağlayan ve vergi toplayan satraplar aracılığıyla yöneten yetkin bir hükümdardı. Tüm bu uygulamalar, imparatorluğun birliğine katkı sağladı. Haggay ve Zekeriya'nın hizmet ettiği ve tapınağın yeniden inşa edildiği dönem, Darius'un yönetimi sırasında gerçekleşmiştir (Ezr. 5–6).

I. Darius'tan sonra tahta geçen hükümdar I. Serhas'tır (MÖ 486–465). Ester kitabındaki olaylar, Kutsal Kitap'taki adıyla Ahaşveroş olan Serhas'ın hükümdarlığı sırasında gerçekleşmiştir. Serhas ve Ester'e dair tarihsel meseleler, "Yorumla İlgili Özel Sorunlar" bölümünde ele alınacak önemli bir sorunu teşkil eder. Kutsal Kitap anlatısıyla doğrudan ilişkili olan son Pers kralı I. Artahşasta'dır (MÖ 465–424).

I. Artahşasta'nın, Serhas ile Amestris'in oğlu olması, Ester kitabının tarihsel zorluklarından birini oluşturur. Ezra ve Nehemya'nın olayları, onun hükümdarlığı döneminde gerçekleşmiştir. Kutsal Kitap karakterleriyle olan bağlantısı dışında, onun yönetimi genel olarak olaysızdır; yalnızca bastırmayı başardığı bir Mısır isyanı dikkat çeker. Sağ elinin sol elinden daha uzun olması nedeniyle "Longimanus" (uzun elli) lakabıyla anılmıştır.

I. Artahşasta'dan sonra, İsa'nın gelişine kadar başka bir vahiy verilmedi. Bu, Tanrı'nın dünyadaki olayları yönetmeyi bıraktığı anlamına gelmez. Eski ve Yeni Antlaşma arasındaki yılların tarihi, Tanrı'nın zamanı doluluğa ulaştırmak için dünyayı titizlikle kontrol ettiğine tanıklık eder.

15 Behistun Yazıtı, Farsça, Elamca ve Akadca olarak yazılmıştır. Tarihî öneminin yanı sıra, üç dilli metni, Akad çivi yazısının çözülmesinin anahtarı olmuştur. Behistun Yazıtı, Akadca için ne ifade ediyorsa, Rosetta Taşı da Mısır hiyeroglifleri için aynı anlama gelir.



Nabonidus Kronolojisi

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Tarihler kitabı—Adem'den başlayarak (soy kayıtları aracılığıyla) Koreş'in fermanına kadar olan tarihi kaydeden—ve Ezra kitabının ilk altı bölümü—ilk dalga olarak dönenlerin tarihini ayrıntılandıran—dışında, sürgün sonrası tarih kitaplarının her birinin tarihsel bağlamı ile kanonik bağlamı örtüşmektedir; zira bu kitapların hepsi MÖ 458 ile 424 yılları arasında yazılmıştır. Soy kayıtlarıyla ve özellikle Yahuda üzerine odaklanmasıyla dikkat çeken Tarihler kitabı, Davut soyuna dayanan mesihçi umudun sürgünle tehlikeye atılmadığını güvence altına almayı amaçlamıştır. Benzer şekilde, Ezra 1–6 bölümleri—Ezra'nın dönüşü ve yazarlığından önceye ait olup—tapınağın yeniden inşasını kaydeder; bu da Mesih'in gelişine hazırlık açısından hayati bir adımdır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Sürgün sonrası tarih kitapları, Eski Antlaşma vahyinin son sözlerini oluşturur. Önümüzdeki dört yüz yıl boyunca, RAB'den yeni bir söz gelmeyecektir. Tıpkı Yaratılış ve Mısır'dan Çıkış kitapları arasındaki dört yüz yıllık sessizlik gibi, bu ilahi sessizlik yılları Tanrı'nın etkin olmadığı yıllar değildi. Eski Antlaşma kanonunun kapanışı, İsa için açılacak kapının eşiğiydi. Her bir kitap, kendine özgü vurgularıyla, temalarıyla ve teolojileriyle kurtuluş tarihine anlamlı bir katkı sunmuş ve her şeyin Mesih'in gelişi için yerli yerinde ve ilahi plana uygun şekilde ilerlediğini göstermiştir.[16]

1. Tarihler 17, Tanrı'nın Davut'a, soyundan gelen aracılığıyla ebedî bir krallık kuracağına dair koşulsuz antlaşma vaadini kaydeder ve bu, Tarihler yazarının tarihsel ve teolojik anlatısının temelini oluşturur (bkz. 2Sa. 7). Her ne kadar başlangıçta Süleyman tapınağın inşa edicisi olarak görünse de (1Ta. 17:12), Davut soyunun işaret ettiği nihai ve ideal Soy Mesih'tir. Yahuda ve Davudî krallık üzerine yoğunlaşan seçici tarih anlatımı, sürgün sonrası topluluğu teşvik etmek ve krallığın sürgünle kesintiye uğramasının gelecek Kral'a dair vaadi tehlikeye atmadığı konusunda güvence vermek amacıyla yazılmıştır. Soy kayıtları, mesihçi umut teolojisine doğrudan katkıda bulunur. Adem'le başlayarak, bu soy kayıtları Tanrı'nın insanlık için olan kurtuluş planının tarihini izler ve vaat edilen soyunu koruma konusundaki sadakatine tanıklık eder. Bu soy kayıtları, Yahuda'nın ulusun dağılmasında kaybolmadığını kanıtlar. Soy kayıtlarının teması basitçe "İsa geliyor"dur. Nitekim Matta, anlatısına 1.Tarihler'in sona erdiği yerden başlatır.

Peygamber Malaki, beklenen Mesih'in Yeruşalim'deki tapınağına geleceğini önceden bildirmişti (Mal. 3:1–4). Bu nedenle, sürgünün başlangıcında yıkılmış olan hem tapınak hem de şehir, Mesih'in gelişinin ön koşullarıydı. Yeniden kuruluş, Ezra ve Nehemya kitaplarının ortak ana temasıydı. Ezra tapınağın, Nehemya ise kentin yeniden inşasına odaklanmıştı. Her ikisi de aynı zamanda halkın ruhsal olarak yeniden tesis edilmesiyle ilgileniyordu. Ezra 1–6, yalnızca uzun zamandır beklenen Mesih için değil, sürgün boyunca askıya alınmış olan kurban düzenlemelerinin yeniden başlatılması açısından da hayati önem taşıyan tapınağın yeniden inşasını kaydeder. Tapınak yapısı, eşyaları ve kurban sistemi aracılığıyla peygamberliksel imgelerle duyurulan müjde mesajı, kurtuluş müjdesinin ayrılmaz bir parçasıydı (bkz. Mısır'dan Çıkış'taki açıklama). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Müjde'ye karşı öngörülen düşmanlıkla (Yar. 3:15) uyumlu olarak, tapınağın yeniden inşası ciddi bir muhalefetle karşılaştı. Ancak Tanrı'nın

16 Her bir kitabın özgün özelliklerinin ayrıntılı analiz ve sunumu için bkz. Robert D. Bell, *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010).

amacı galip geldi ve tapınak ile tapınaktaki ibadet tamamlandı. Tanrı'nın kurtarıcı planını hiçbir şey bozamaz.

Ezra kitabının son bölümleri, Ezra'nın hizmetine ve özellikle halkın ruhsal saflığına odaklanmasına dair ayrıntılar sunar. Bir ibadet yerine sahip olmak önemlidir ancak gerçek ibadet, hayatın tüm yönlerini etkiler. Ezra, putperest uluslarla yapılan yaygın evlilik uygulamasından derin bir üzüntü duymuştur. Musa'nın, farklı uluslarla evlilik yapılmasına ilişkin verdiği yasak, ırksal değil, dinî bir meseledir (Yas. 7:3). Musa'nın yasasında uzman olan Ezra, farklı inançlara mensup kişilerle yapılan evliliklerin, gerçek ibadet pratiği için tehlikeli bir taviz teşkil ettiğini fark etmiştir. Putperest dinlerin sızması, sürgüne yol açan temel etkenlerden biriydi ve yargının yeniden gelmemesi için bu tehlikeden kaçınılmalıydı. Ezra'nın itiraf duası (Ezr. 9), dua için klasik bir örnektir ve Pavlus'un Korintlilere yönelttiği şu uyarının öncüsüdür: "Çünkü doğrulukla fesadın ne ortaklığı, ışıkla karanlığın ne paydaşlığı olabilir?" (2Ko. 6:14). Ezra'nın farklı dinlerden evliliklere getirdiği çözüm boşanmaydı; bu, aşağıda ele alınacak özel bir yorum sorununu teşkil eder.

Nehemya'nın Yeruşalim'i, özellikle de surlarını yeniden inşa etmeye odaklanması, Mesih'in geleceği zaman olan zamanın doluluğuna anlamlı bir katkı sağlamıştır. Tapınağın yeniden inşasında olduğu gibi, surların yeniden inşası da ciddi bir muhalefetle karşılaşmıştır (Yaratılış 3:15'teki karşıtlığın bir başka yansıması). Ancak Tanrı'nın amacı yine galip gelmiş ve İsa'nın gelişi için gereken parçalar yerli yerine konmuştur. Bell, Nehemya'nın yeniden kurma hizmetini şu şekilde özetler: surların yeniden inşası (3–4, 6–7, 12. bölümler), kentin yeniden iskânı (11. bölüm), yasanın yeniden tesisi (8. bölüm), ibadetin yeniden başlatılması (10, 12. bölüm) ve ayrılığın yeniden sağlanması (10, 12. bölümler).[17] Bunların her biri, Mesih'in gelişine zemin hazırlayan gerekli ön koşullardı.

Kadının soyuyla yılanın soyu arasındaki mücadele (Yar. 3:15), Ester kitabında canlı bir biçimde tasvir edilmiştir. Kitapta Tanrı açıkça anılmasa da anlatının tüm olayları ve koşulları boyunca Tanrı'nın ilahi takdirinin işlediği açıktır. Halkı sürgündeyken ve yabancı güçlerin egemenliği altındayken bile Tanrı, antlaşma vaatlerine sadık kalmıştır. Tanrı, tarihin yazarı ve egemenidir. Ester kitabının kurtuluş vahyine en bariz katkısı, Tanrı'nın İsrail ulusunu koruduğuna dair verdiği mesajdır. Eğer yılanın soyundan gelen Haman amacına ulaşsaydı, ortada bir İsrail kalmazdı. Ancak Tanrı'nın kurtarıcı planında, bir Mesih geleceği için mutlaka bir İsrail halkı olmalıydı. Bedene göre, Mesih İsrail'den gelmiştir (Rom. 9:5).

17 Bell, *Theological Messages*, 183–86.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Boşanma

Ezra, sürgün sonrası toplulukta farklı inançlara mensup kişilerle yapılan evlilikleri öğrendiğinde, giysilerini yırttı, saçlarını yoldu ve bu meseleyi RAB'bin huzurunda dua ile itiraf etti (Ezr. 9). Nehemya ise aynı günaha suç ortaklığı edenleri yüzleştirdiğinde, onların saçlarını yoldu ve Tanrı'nın özel lütfuna mazhar olmasına rağmen putperest kadınlarla evlenerek günah işleyen Süleyman'ı hatırlattı (Neh. 13). Benzer şekilde, hizmeti Ezra ve Nehemya'nınkiyle örtüşen Malaki de ulus içinde aynı ciddi suça değindi. Malaki, halkın "hainçe" davrandığını söyledi; bu sözcük, genellikle evlilik bağına karşı işlenen sadakatsizlik ve antlaşma ihlali anlamında kullanılır (Mal. 2:11–12). Malaki, antlaşmayı yozlaştıran bu hain davranışı, putperestlerle yapılan evlilik olarak tanımladı. Ayrıca, bu hainliği, gençliklerinde evlendikleri, antlaşma bağıyla bağlı oldukları eşlerine karşı işlenmiş bir ihlal olarak nitelendirdi. Görünüşe göre bu evlilikler, ilk eşlerini boşadıktan sonra yapılan yeniden evliliklerdi. Bu, Tanrı'nın nefret ettiği bir davranıştı (14–16. ayetler). Bu davranışın sonuçları kaçınılmazdı; kişi ne kadar kabul edilemez dinsel ritüellere başvururusa vursun, suçlu olduğu için Tanrı tarafından dışlanacaktı (12–13. ayetler). Bu değerlendirme, Ezra'nın duasındaki son sözleriyle örtüşmektedir: "Senin önünde durmaya hakkımız olmadığı halde, suçlarımızın içinde önünde duruyoruz." (Ezr. 9:15).

Bu evliliklerin sorunu etnik değil, dinîydi. Putperestlerle yapılan evlilikler, sapkın ritüelleri ve putperestliği toplum içine sokarak gerçek dinin saflığını tehdit ediyordu. Bu ilke hem Eski hem de Yeni Antlaşma'da açıkça ortaya konmuştur. Ezra, Musa'nın bu tür evliliklere karşı yaptığı uyarılara atıfta bulunur (Ezra 9:12; bkz. Mısır'dan Çıkış 34:11–16 ve Yasa'nın Tekrarı 7:1–5); Pavlus'un ifadesiyle de, imanlıların evliliği "Rab'be ait biriyle" olmalıdır (1. Kor. 7:39). Ezra, bu yasağın çiğnenmesinin sürgüne yol açan nedenlerden biri olduğunu ve bu günahın tekrarlanmasının Tanrı'dan çok daha ağır bir yargıyı hak edeceğini fark etmiştir (Ezra 9:14).

Soruna önerilen çözüm, erkeklerin putperest eşlerini "bırakmaları" ve RAB'be itirafta bulunduktan sonra onlardan ayrılmalarıydı (Ezra 10:3, 11). Başka bir deyişle, bu kadınlardan boşanmaları gerekiyordu; işte sorun da burada başlar çünkü Tanrı boşanmaktan nefret eder. Ancak yüreklerin katılığı nedeniyle (Matta 19:8), Tanrı belirli koşullar altında buna izin vermiştir (Yas. 24:1–4). Bu bağlamda dikkat çekici olan, bunun "yasaya uygun olsun" diye yapılmasıdır (Ezr. 10:3) ve gerçekten de Tanrı'nın hoşnutluğu, yani iradesi doğrultusunda bir eylem olarak değerlendirilmiştir (11. ayet). Ayrıca, bu çözümün Ezra'nın itiraf duasının hemen ardından önerilmiş olması da kayda değerdir. Bu benzersiz bağlamda, putperest eşlerden boşanmak, sürgün sonrası topluluğunda imana ihanete yol

açabilecek tohumlara karşı bir düzeltme işlevi görmüştür. Elbette bu durumun tamamı günahın bir sonucudur ve günahın doğası, çoğu zaman iyi bir çözümün bulunmadığı karmaşık durumlara yol açar.

Ester'in Tarihselliği

Ester anlatısı, daha çok Serhas olarak bilinen Ahaşveroş'un (MÖ 486–465) saltanatı döneminde geçmektedir. Pers tarihine dair birincil kaynaklar Herodot ve Ktesias'tır. Herodot (MÖ 484–424), Serhas'ın çağdaşıdır ve Pers Savaşları Tarihi'ni kaleme almıştır. Ktesias ise Pers sarayında hekimlik yapmış ve MÖ 398 civarında Pers Tarihi adlı eserini tamamlamıştır. Seküler ve Kutsal Kitap anlatımları arasında önemli örtüşmeler bulunsa da ciddi görüş ayrılıkları da mevcuttur. Bu tür farklılıkların bulunduğu durumlarda genellikle eleştirmenler, seküler kaynakların güvenilirliğini Kutsal Kitap kaydının önüne koyar. Bu sebeple Ester'in tarihsel gerçekliği, yorumsal açıdan önemli bir sorun teşkil etmektedir. Sorunlardan biri de Kutsal Kitap'taki başlıca kişiliklerin seküler tarihlerde anılmamasıdır. Ne Herodot ne de Ktesias, Ester, Mordekay ya da Vaşti'den bahsetmektedir. Seküler tarihlere göre, Amestris Serhas'ın eşi ve halefi Artahşasta'nın annesidir ancak bu isimle en azından Kutsal Kitap'ta yer almamaktadır.[18]

Kutsal Kitap anlatımı ile seküler tarihlerin karşılaştırılması, iki yaklaşım arasındaki bakış açısı farkını belirgin şekilde ortaya koyar. Tanrı'nın İsrail'i koruyarak gerçekleştirdiği kurtarıcı amaca odaklanan Kutsal Kitap anlatısı, Herodot ve Ktesias için pek ilgi çekici değildir; aynı şekilde, Serhas'ın askerî seferleri de Kutsal Kitap yazarının ilgisi dâhilinde değildir. Neyin gerçekten önemli olduğuna dair bu farklı algılayış biçimi, anlatımlar arasında öne sürülen bazı tutarsızlıkların kaynağını oluşturur. Bununla birlikte, iki anlatıyı birbiriyle uyumlu kılan bazı referans noktaları da mevcuttur.

Önemli bir husus, Ester 1:3 ile 2:16 arasındaki dört yıllık boşluktur. Serhas, krallığının üçüncü yılında tüm prensler ve soylular için bir şölen düzenlemiştir. Vaşti'nin kralın davetine uymayı reddetmesi de bu şölen sırasında gerçekleşmiştir. Ancak Ester'in Vaşti'nin yerine kraliçe olması, Serhas'ın yedinci yılına dek gerçekleşmemiştir. Seküler anlatıların büyük kısmı, Kutsal Kitap'ta ayrıntılı

18 J. Stafford Wright, özellikle Ester kitabındaki başlıca karakterlerin kimliklendirilmesi bağlamında, bu kitabın tarihsel doğruluğunu savunmak amacıyla son derece faydalı bir makale kaleme almıştır: "The Historicity of the Book of Esther," *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne (Waco, Tex.: Word Books, 1970), 37–47. Makalesini şu ifadelerle sonlandırır: "Ester kitabını birinci elden tarihî bir belge olarak ciddiye alma gereği açıkça ortadadır. Bu hikâyenin sadece seküler kayıtlar arasındaki bir boşluğa nasıl yerleştirilebileceğini göstermekle kalmadık, aynı zamanda Ester öyküsünün içindeki kişilerin ve olayların, elimizde bağımsız veriler bulunan Serhas'ın hikâyesine nasıl bağlanabileceğini de ortaya koyduk" (s. 46).

biçimde ele alınmayan bu dört yıla odaklanmaktadır. Herodot, Serhas'ın hükümranlığının üçüncü yılında Yunanistan'a yönelik seferlerine hazırlanmak amacıyla büyük bir konsey topladığını kaydeder; bu, büyük olasılıkla Ester 1:3'te anlatılan olayla örtüşmektedir.

Serhas, Perslerin MÖ 490 yılında Maraton Muharebesi'nde Yunanlara karşı aldığı aşağılayıcı yenilginin intikamını almak konusunda takıntılıydı. Bu amaçla MÖ 483 yılında bir konsey toplayarak intikam stratejisini belirledi. Ancak ardından gelen sefer, en hafif ifadeyle başarısızlıkla sonuçlandı. MÖ 480'de Pers donanması Salamis'te yenildi ve bir yıl sonra ordu Platea'da bozguna uğradı; ayrıca Mykale'de bir deniz yenilgisi daha yaşandı. Yunanlara karşı yürütülen savaşlar tam anlamıyla bir fiyaskoydu.[19] Ester 2. bölüm, kralın saraya dönüşünden sonraki tarihi anlatmaya devam eder. Burada detaylandırılan olaylar, muhtemelen bu yenilgilerden sonra kralı teselli etmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Serhas'ın dört yıl önce Vaşti'nin yaptıklarını hatırlaması ve yeni bir kraliçe arayışına girmesi, siyasi ve askerî sorunlardan zihnini uzaklaştırmasını sağlamış olabilir.

Wright, Vaşti'nin kimliğiyle ilgili seküler ve Kutsal Kitap anlatılarını uzlaştırmak için hem dil bilimsel hem de tarihsel veriler sunar.[20] Seküler kaynaklarda kraliçenin adı Amestris olarak geçer ve ilk bakışta bu isimle Kutsal Kitap'taki Vaşti arasında bir bağlantı görünmez. Ancak dil bilimsel açıdan bu bağlantının kurulması mümkündür çünkü mesele farklı dillerin —Farsça, Grekçe, İbranice ve İngilizce— farklı ses sistemleriyle devreye girmesidir. Wright bu dilsel farkları ele alarak, Grekçe *Amestris* adının İbranice ושתי ve İngilizce *Vaşti* ismine karşılık geldiği sonucuna ulaşır. Daha sonra tarihsel bir bağ kurar: Artahşasta, babası Serhas'ın yerine tahta geçtiğinde on sekiz yaşındaydı. 465 yılında tahta geçtiğine göre, doğumu 483 yılına denk gelir. Bu da, Ester kitabındaki şölene karşılık gelen yıl olup, kraliçenin çağrıldığında gelmemesinin nedeninin hamile olması olabileceğini düşündürür. Antik tarihçi Ktesias, Amestris/Vaşti'nin, kraliçe anne olarak, Artahşasta'nın yönetimi süresince büyük bir nüfuza sahip olduğunu belirtir. Serhas'ın gözünden düşmüş olsa tarih sahnesinden tamamen silinmemiştir.

Sonuç olarak, Kutsal Kitap anlatısıyla seküler anlatımı birbirine karşıt olarak sunmak için geçerli bir neden yoktur. Wright, kendi çalışmasında yaptığı değerlendirmede haklıdır; iki tarihsel anlatım birbiriyle çelişmekten ziyade birbirini tamamlamaktadır. Serhas'ın Yunan seferlerinden sonraki saltanatı hakkında seküler veriler oldukça sınırlıdır; oysa Ester Kitabı'nın tarihsel odağı tam da bu döneme denk gelmektedir.

---

19 Bu çekişmelere dair daha fazla ayrıntı için bkz. Siegfried J. Schwantes, *A Short History of the Ancient Near East* (Grand Rapids: Baker, 1965), 146.

20 Wright, *"Historicity of the Book of Esther,"* 40–43.

Şiirsel ve Bilgelik Kitaplarına Giriş

İbranice şiiri anlamak, Kutsal Kitap'ın büyük bir kısmını yorumlamada yardımcı olur; zira Eski Antlaşma'nın yaklaşık üçte biri şiirsel yapıdadır ve Eski Antlaşma'nın her ana bölümünde şiirsel kısımlar bulunmaktadır. İbranice şiirin önemli özellikleri arasında paralelizm ve mecazlı anlatımlar yer alır.

Paralelizm

İngilizce şiirin büyük ölçüde uyak ve vezin gibi ses unsurlarına dayanmasının aksine, İbranice şiir daha çok düşünsel öğeler üzerine kuruludur. Her ne kadar İbranice zaman zaman aliterasyon ya da asonans yoluyla ses oyunlarına başvursa da, esas itibarıyla sesi değil, anlamı "uyaklandırır." Bu düşünce tekrarına "paralelizm" denir. Bu sebeple, İbranice şiir başka dillere çevrildiğinde de özgün şiirsel etki ve güzelliğini koruyabilir. Ayrıca, canlı imgeler eşliğinde fikirlerin tekrarlanmasıyla, iletilen mesaj duyguların harekete geçirilmesi yoluyla hafızaya kazınır. Beş temel paralelizm türü bulunmaktadır.

Eş anlamlı Paralellik

Bu yapıda, ikinci dize birinci dizenin düşüncesini eş anlamlı ifadeler kullanarak tekrar eder.

Ey bütün halklar,	dinleyin!
Çünkü mayamızı bilir,	Toprak olduğumuzu anımsar.

Mezmur 103'ten alınan bu örnek, paralelizmin yoruma nasıl katkı sağladığını göstermektedir. Her iki dizede de aynı düşünce dile getirilse de ikinci dize Tanrı'nın yapımız hakkında ne bildiğini daha açık şekilde tanımlar. İbranice şiir çoğu zaman kendini yorumlar. Örneğin Mezmur 16:10, ikinci dizenin bi-

rinciyi açıkladığı klasik bir örnektir; bu, "ölüler diyarı" ifadesinin çürümenin yaşandığı mezarı kastettiğini netleştirir—tıpkı Yeni Antlaşma'nın da söylediği gibi (Elçilerin İşleri 2:31; 13:35–37).

Karşıt Paralellik

Bu yapıda, ikinci dize birinci düşüncenin zıttını ifade eder ya da onunla bir karşıtlık kurar. Bu tür paralelizm özellikle Süleyman Özdeyişleri'nde yaygındır.

Yumuşak yanıt gazabı yatıştırır,
Oysa yaralayıcı söz öfkeyi alevlendirir (Özd. 15:1)

Simgesel veya Karşılaştırmalı Paralellik

Bu yapıda, dizelerden biri diğerini bir benzetme yoluyla açıklar.

Geyik akarsuları nasıl özlerse,
Canım da seni öyle özler, ey Tanrı! (Mez. 42:1)

Klimaktik veya Merdiven Benzeri Paralellik

Bu yapıda, her dize bir önceki düşünceyi ilerletir ya da üzerine yeni bir katman ekler ve bu da merdiven basamağı benzeri bir etki oluşturur. Her dize aynı kelime ya da ifadeyle başlar, ardından gelen dize yeni bir bilgi ilave eder.

Ey ilahi varlıklar, RAB'bi övün,
RAB'bin gücünü, yüceliğini övün,
RAB'bin görkemini adına yaraşır biçimde övün, Kutsal giysiler içinde RAB'be tapının! (Mez. 29:1-2)

Sentetik Paralellik

Bu yapıda, ikinci dize birinci dizenin düşüncesini tekrar etmek ya da onunla zıtlık kurmak yerine onu ilerletir. İki dize birlikte tek ve bütün bir düşünceyi ifade eder.

Ve, "Ben kralımı
Kutsal dağım Siyon'a oturttum" diyor. (Mez. 2:6)
Yoksul olup RAB'den korkmak,
Zengin olup kaygı içinde yaşamaktan yeğdir. (Özd. 15:16)

Mecazlar

Şiirin bir diğer belirgin özelliği, mecazlı anlatımların yaygın biçimde kullanılmasıdır. Mecazlar nesir metinlerde de bulunabilir ancak şiirde çok daha belirgin bir yer tutarlar. Temelde, mecaz kullanımıyla yazarlar ana konularını başka bir konuyla karşılaştırırlar. Az sayıda kelimeyle, normalde tam cümlelerle aktarıla-

bilecek düşünceler yoğun biçimde ifade edilebilir. Bu anlatım biçimlerini doğru şekilde tanımak ve yorumlamak, şiir okurken son derece önemlidir. Burada tüm mecaz türlerini listelemek, tanımlamak ve örneklendirmek mümkün olmasa da, karşılaşılması muhtemel olan bazı yaygın türler şunlardır.

Benzetme
Benzetme, konu ile imge arasında "gibi" ya da "sanki" kelimeleri kullanılarak kurulan bir karşılaştırmadır. Yeremya 23:29 şöyle der: "Benim sözüm ateş *gibi* değil mi? Kayaları paramparça eden balyoz *gibi* değil mi?" (vurgu eklenmiştir).

Metafor
Metafor, konu ile imge arasında doğrudan bir karşılaştırma yapar ve "gibi" ya da "sanki" ifadelerini kullanmaz. Mezmur 28:7 şöyle der: "RAB benim... kalkanımdır." RAB fiziksel bir yuvarlak disk değildir ancak halkı için bir korunaktır.

Mecaz-ı Mürsel
Mecaz-ı mürsel, iki kelime ya da düşünce arasındaki bir çağrışım bağına dayanarak bir kelimenin başka bir kelime yerine kullanılmasıdır. 2.Krallar 4:40'ta "Tencerede ölüm var" denmektedir.[21] Bu ifade, tasta ölüme neden olan zehirli bir şey bulunduğu anlamına gelir; yani burada ölüm (etki ya da sonuç), zehir (neden) yerine kullanılmıştır.

Kapsamlayış
Bu, mecaz-ı mürselin özel bir türüdür; bir parçanın bütün yerine ya da bütünün bir parça yerine kullanılmasıdır. Mezmur 63:3 şöyle der: "dudaklarım seni yüceltir." Mezmur yazarı burada sadece dudaklarıyla değil, bütün varlığıyla RAB'bi öveceğini ifade etmektedir.

Kişileştirme
Kişileştirme, cansız bir varlığın kişisel ya da canlı terimlerle tanımlanmasıdır. Mezmur 114:3 şöyle der: "Deniz olanı görüp geri çekildi."

Mübalağa
Bu, bir gerçeği güçlü biçimde vurgulamak için yapılan kasıtlı bir abartıdır. Yasa'nın Tekrarı 1:28'de "göğe dek yükselen surlar"dan söz edilir; bu, gerçekte böyle olmasa da şehirlerin ürkütücü görünümünü ifade eder.

21 ÇN: Bu ifade Kitabı Mukaddes çevirisinden alınmıştır.

Bilgelik Kitapları

Bilgelik, ya edebî üsluba göre biçimsel olarak ya da içeriğe göre tematik olarak sınıflandırılabilen özel bir şiir türüdür. Birçok mezmur (örneğin 1, 8, 19, 29, 49) bilgelik kategorisine girer; ayrıca düzyazı anlatılarındaki bazı bölümler de bu türe dahildir (örneğin, Hakimler 14'teki Şimşon'un bilmeceleri, 2. Samuel 12'deki Natan'ın benzetmeleri ve 2. Samuel 14'te Tekoa'lı kadının anlattığı hikâye). Ancak dört kitap doğrudan Bilgelik Kitapları olarak adlandırılır: Eyüp, Süleyman'ın Özdeyişleri, Vaiz ve Ezgiler Ezgisi. Yeremya 18:18, Eski Antlaşma döneminde Tanrı'nın sözünü ileten üç grubu tanımlar: kâhinler, peygamberler ve bilge adamlar. Tanrı, Eski Antlaşma bilgeliğinin büyük kısmını yazmak için tüm bilge adamların en büyüğü olan Süleyman'ı kullandı.

İbranice'de "bilgelik" kelimesi, temel anlamıyla birçok yaşam alanında uygulanan "beceri" ya da "yetkinlik" anlamına gelir—örneğin, bilge ya da becerikli bir asker (Yeşaya 10:13) ve bilge ya da becerikli bir zanaatkâr (Mısır'dan Çıkış 28:3). Bu kavram ahlaki ve etik alana uygulandığında, Kutsal Kitap etiğini gerçekleştirme sanatı ya da becerisi anlamına gelir. Eyüp, iyi bir şekilde acı çekme becerisini, yaşamın tuhaflıklarıyla nasıl yüzleşileceğini öğretir. Süleyman'ın Özdeyişleri, hayatın her koşulunda doğru davranma becerisini, dini günlük yaşamın rutinleriyle nasıl ilişkilendireceğimizi öğretir. Vaiz, hayatı Tanrı'dan bir armağan olarak kabul edip onu değerlendirme ve ondan zevk alma becerisini öğretir. Ezgiler Ezgisi ise Tanrı tarafından kutsal kılınmış evliliğin kutsallığını, güzelliğini ve saflığını koruma ve ondan zevk alma becerisini öğretir; özellikle de bu kitap, Mesih ile O'nun gelini olan kilise arasındaki ideal evlilik bağını işaret eden bir müjde vaazı niteliğindedir.

Bilgelik Kitapları iki kategoriye ayrılır: öğretici (didaktik) ve yansıtıcı (reflektif). Süleyman'ın Özdeyişleri öğretici niteliktedir; çünkü pratik ahlak ve etik konularıyla ilgilenir. Kısa ve özlü vecizelerden oluşan bu kitap, hayatın neredeyse her alanında uygun davranış biçimlerini ele alır. Günlük yaşamda kutsal bir yaşamın nasıl göründüğünü ortaya koyar. Diğer kitaplar ise yansıtıcıdır çünkü yaşamın ve inancın sorunları ile büyük meselelerini ele alırlar. Özellikle Eyüp ve Vaiz, iman ile deneyim arasındaki gerilimi, yani çoğu zaman imanı sınayan büyük "neden" sorularını işler.

Bilgelik Kitaplarında ele alınan konuların çoğu üç ana odak noktasında toplanır. Birincisi, bireye özel bir dikkat yöneltilir. Bilgelik, mesajından kaçışa izin vermez ve bunu mümkün kılmaz. İkincisi, sıradan ya da gündelik meseleler ön plana çıkarılır. Teoloji, günlük davranış düzeyine indirilir. Biçimsel tapınma konuları bile çok az yer bulur; çünkü kişi kilise dışında doğru bir yaşam sürmüyorsa dışsal ritüellerin bir anlamı yoktur. Üçüncüsü ise, Tanrı'nın mutlak egemenliği ve ilahi takdirine dikkat çekilir. Hayatta her şey ters gidiyor gibi görünse bile Tanrı'ya güvenmek ve O'ndan korkmak esastır. Bilgelik, görerek değil imanla yürümeyi öğretir.

Eyüp

Temel Bilgiler

Adı: Kitap, başkahramanının adı olan Eyüp'ün (בּוּיִא) adını taşır. Septuaginta bu adı yalnızca Grekçe harflerle aktarır: IΩB. İsmin anlamı kesin olarak bilinmemekle birlikte, muhtemelen Arapça'da "dönmek" anlamına gelen bir kökten (yani dönen ya da tövbe eden) ya da "düşmanlık etmek" anlamındaki bir kökten (yani düşmanlık gören kişi)[1] türemiş olabilir. Ancak nihayetinde, ismin anlamı kitabın iletisi açısından belirleyici değildir.

Yazarı: Eyüp Kitabı'nın yazarlığı, yazılış tarihiyle bağlantılıdır ve her ikisi de kesin olarak bilinmemektedir. Hahamlık geleneği, kitabın en azından bir bölümünü Musa'nın yazdığını öne sürer.[2] Bazı görüşlere göre kitabın yazarı Eyüp ya da Elihu olabilir. Ancak büyük olasılıkla kitap, anlatılan olaylardan bir süre sonra kaleme alınmıştır. Kitabın bağlamı açıkça İsrail dışındadır ve karakterlerin, kitabın özgün dili olan İbraniceyi konuşmuş olmaları muhtemel değildir. Edebi açıdan bakıldığında bu kitap, bilgelik yazınının bir başyapıtıdır ve bu tür yazın Süleyman döneminde doruk noktasına ulaşmıştır. Kitapta sergilenen geniş bilgi yelpazesi ve edebi ustalık, en bilge eski figür olan Süleyman'ın bu kitabın yazarı olabileceğini düşündürmektedir.[3]

---

1 Francis Brown, S. R. Driver ve C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 33.

2 "Musa, kendi kitabını ve Balam ile Eyüp'ün bir kısmını yazdı." *Baba Batra* 4.11, aktaran Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011), 15:55.

3 Her ne kadar Süleyman'ı yazar olarak kabul etmese de, John E. Hartley, "yazarın son derece eğitimli biri ve Yahve'ye adanmış bir kul olduğunu; antik İsrail'in büyük bilge adamları arasında sayılabileceğini" belirtir. Özellikle doğa, tarih ve yabancı kültürler konusundaki bilgisini, bu kişinin hikmet sahibi olduğunu gösteren unsurlar olarak değerlendirir. *The Book of Job*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 16–17. Dikkat çekici biçimde, bu bilgi alanları 1.Krallar 4:29–34'te Süleyman'ın bilgelik özetine oldukça yakındır.

Yazım Tarihi: Eyüp Kitabı'nın yazılış zamanı ile ilgili öneriler, olaylarla çağdaş bir döneme tarihlendirmeden başlayıp sürgün sonrası döneme kadar uzanır. Ancak tarih ne olursa olsun, Eyüp Kitabı'nda yer alan gerçekler zamansızdır ve her çağ için geçerliliğini korur. Tarihleri şu şekilde özetleyebiliriz: "(1) Ata döneminde; (2) Süleyman'ın saltanatında; (3) Manaşşe döneminde; (4) Yeremya kuşağında; (5) Sürgün sırasında ya da sonrasında."[4] Kitabın ata dönemine tarihlenmesi, Eyüp'ü Kutsal Kitap yazılarının[5] en erkeni yapar ve anlatılan karakterlerle olaylara aşağı yukarı çağdaş olma avantajını taşır. Kitabın yedinci yüzyıla tarihlenmesi, onu ulusun yaşadığı felaketleri temsil eden bir mecaz olarak görme eğilimi doğurabileceğinden tarihsel gerçekliğini zayıflatabilir. Sürgün ya da sürgün sonrası tarihlendirmeler ise en az savunulabilir olanlardır. Kumran buluntuları, geç bir tarihleme görüşünü geçersiz kılar. Eyüp'ün bir parçası olan 4Q Job parşömeni yaklaşık MÖ 200 yılına tarihlenir ve paleo-İbranice alfabeyle yazılmıştır. Aramice ya da kare alfabenin sürgün döneminde yaygınlaşmış olması nedeniyle, bu parşömenin eski alfabe ile yazılmış olması, daha uzun bir aktarım tarihine işaret eder.

Kitabın en iyi tarihlendirmesi, Süleyman dönemine ve bizzat Süleyman tarafından yazıldığı yönündedir. Bu, yazılış tarihini onun saltanat yılları olan MÖ 970–930 arasına yerleştirir. Bu görüş, diyalogların doğruluğu konusunda bazı soruları gündeme getirir; zira bu konuşmalar bir dilde söylenmiş ancak başka bir dilde kaydedilmiştir. Ancak dilin doğası gereği, bir dilde söylenenler başka bir dilde aynı anlamsal değerle aktarılabilir. Yüzey yapılar (sözcük birimleri ve

4 Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 430. Takip eden sayfalarda (431–34), her görüşün argümanlarını ve bunlara yönelik eleştirilerini özetler. John E. Hartley ise, çağdaş akademik görüşleri özetleyerek Eyüp kitabının yazım tarihini üç olası döneme yerleştirir: Hizkiya'nın hükümdarlığı sırasında MÖ 7. yüzyıl başları, Yeruşalim'in Babil'e düşmesinden sonraki MÖ 6. yüzyıl ortaları veya tapınağın yeniden inşasından sonraki MÖ 4–3. yüzyıllar. Ancak şu sonuca varır (s. 18–20): "Eyüp kitabının bu tarihlerden herhangi birine ait olduğunu kesin biçimde gösteren kanıtlar ne yazık ki tatmin edici değildir. Yine de bu kitabın diğer Eski Antlaşma kitaplarıyla —özellikle Yeşaya ile— olan ilişkisi, onu MÖ 7. yüzyıla yerleştirerek açıklanabilir."

5 Ancak bu görüş önemli bir sorun doğurur. Eğer Eyüp kitabı gerçekten ata döneminde yazıldıysa, İbranice dışında bir dilde kaleme alınmış olmalıdır. Bu da, elimizdeki kanonik Eyüp metninin, artık kaybolmuş ve bilinmeyen bir özgün belgenin çevirisi olduğu anlamına gelir. Kutsal Yazıların her sözcüğüyle ve bütünsel olarak ilham edildiğine inanan muhafazakârlar için bu durum ciddi bir problemdir. Asıl soru şudur: Metnin tarihî süreçteki hangi noktasında ilham gerçekleşmiştir? İlham, tanımlanamayan başka bir dildeki özgün yazımda mı gerçekleşti, yoksa İbraniceye çevrilirken mi? Eğer ilham ilk yazımda gerçekleştiyse, o ilham edilmiş metin günümüze ulaşmamıştır. Öte yandan, ilhamın bir çeviri esnasında gerçekleştiğini kabul etmek, geniş kapsamlı ya da abartılı sonuçlar doğurabilecek bir Pandora'nın kutusunu açmak anlamına gelir. Bu nedenle Eyüp kitabını özgün bir İbranice metin olarak görmek en uygun yaklaşımdır; bu da onun yazım tarihini ata dönemine yerleştirme olasılığını ortadan kaldırır.

söz dizimi kalıplarının birleşimi) diller arasında farklılık gösterebilir ancak bir dilde ifade edilen anlam başka bir dilde korunabilir. Ayrıca, Kutsal Ruh'un Kutsal Kitap yazarını esinlemesi gerçeği de metnin doğruluğunu ve kesinliğini daha da güvence altına alır. Eyüp Kitabı'ndaki esas soru, karakterlerin dile getirdiği şiirsel diyaloglar ve monologlarla ilgilidir. Anlam paralelliğiyle tanımlanan Sami şiirinin doğası göz önüne alındığında, karakterlerin doğaçlama olarak şiirle konuşmaları imkânsız değildir. Ancak düz yazı biçiminde konuşmuş olsalar bile, esinleme, bu özgün konuşmaların şiirsel biçimde aktarılması durumunda bile doğruluğunun korunmasını sağlamıştır.[6]

Tema: Hayatın zorlukları içinde Tanrı'nın egemenliği.

Eyüp'ün fiziksel acıları, ilahi takdirin tutarsız gibi görünen yönlerine dair daha büyük bir meseleyi gözler önüne serer. Ezelden beri sorulagelen soru şudur: Eğer Tanrı yüce ve iyiyse, doğru kişiler neden zorluklarla karşılaşır? Eyüp, Tanrı'nın egemen ve lütufkâr amacının, koşullar ne olursa olsun halkı için ne denli güzel olduğunu vurgular. Hayatın sert takdirleri, sevinçli takdirleri kadar Tanrı'nın yüceliğine ve halkının iyiliğine hizmet eder.

Amaç: Hayatın deneyimlerinin Tanrı hakkında beslenen beklentilerle örtüşmediği zamanlarda imanlıları Tanrı'ya güvenmeye ve O'na boyun eğmeye teşvik etmek ve imanın, deneyim ile inanç arasında kurulan bağ olduğunu göstermek.

Ana hat

I. Tanrı'nın Doğru Eyüp Hakkında Şeytan'la Çekişmesi (1:1–2:13)
II. Eyüp'ün Ağıdı (3:1–26)
III. Eyüp'ün Arkadaşlarıyla Tartışması (4:1–27:23)
    A. Birinci Diyalog Döngüsü (4:1–14:22)
        1) Elifaz: Başkalarını Güçlendirdin Ama Şimdi Güçsüz Düşüyorsun (4:1–5:27)
        2) Eyüp: Yasımın Ağırlığını Bilmiyorsunuz (6:1–7:21)
        3) Bildad: Herkes Tanrı'nın Adil Olduğunda Hemfikirdir (8:1–22)
        4) Eyüp: Ama İnsan Tanrı'nın Önünde Nasıl Doğru Olabilir? (9:1–10:22)
        5) Sofar: Sözlerin Seni Aklayabilir mi? (11:1–20)
        6) Eyüp: Biliyorum ki Aklanacağım (12:1–14:22)

6 Eyüp kitabı birebir sözlü bir kayıt olmasa da, "sadece kurgu diye göz ardı edilmemelidir; çünkü yazar, bu eseri Kutsal Ruh'un esiniyle kaleme almış ve ilgili kişilerin tarihsel olarak ifade ettiği duyguları ve teolojik görüşleri doğru biçimde yansıtmış olabilir. Sadece, bu ifadelerin dramatik ya da şiirsel biçimi, edebi bir sanatçının ürünü olarak ortaya konmuştur." Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 432.

B. İkinci Diyalog Döngüsü (15:1–21:34)
1) Elifaz: Kadından Doğan Bir Kişi Nasıl Doğru Olabilir? (15:1–35)
2) Eyüp: Hepiniz Zavallı Teselliciersiniz (16:1–17:16)
3) Bildad: Tanrı Kötüleri Yargılar (18:1–21)
4) Eyüp: Ama Biliyorum ki Kurtarıcım Diridir (19:1–29)
5) Sofar: Kötünün Zaferi Kısa Sürer (20:1–29)
6) Eyüp: Ama Kötüler Uzun Yaşar ve Serpilir (21:1–34)

C. Üçüncü Diyalog Döngüsü (22:1–27:23)
1) Elifaz: Yolunu Düzgün Kılman Tanrı'ya Yarar Sağlar mı? (22:1–30)
2) Eyüp: Altın Gibi Temizlenerek Çıkacağım (23:1–24:25)
3) Bildad: Ama İnsan Tanrı Katında Nasıl Doğru Sayılabilir? (25:1–6)
4) Eyüp: Gücü Olmayana Nasıl Yardım Ettin? (26:1–27:23)

IV. Bilgelik, RAB'ten Korkmaktır (28:1–28)

V. Üç Monolog (29:1–41:34)

A. Eyüp'ün Eski Refah ve Doğruluğunu Anması (29:1–31:40)

B. Elihu'nun Tanrı Adına Konuşması (32:1–37:24)
1) Elihu'nun Eyüp'ü Azarlaması (32:1–35:16)
2) Elihu'nun Eyüp Hakkında Bildirisi (36:1–37:24)

C. RAB'bin Eyüp'e Sorgusu (38:1–41:34)
1) RAB'bin Yaratılışla İlgili Soruları (38:1–39:30)
2) RAB'bin Büyük Yaratıklarla İlgili Meydan Okuması (40:1–41:34)

VI. Eyüp'ün İtirafı (42:1–6)

VII. Tanrı'nın Eyüp'ü Eski Haline Getirmesi (42:7–17)

İçerik özetine ek olarak, Eyüp Kitabı'nın yapısı da dikkate değerdir. Kitap, mesajını odak noktasına taşımak için, İbranice yazımda ve düşünce yapısında yaygın bir teknik olan kiasmusu[7] kullanır; bu, dikkati merkeze çeken bir dizi eş merkezli daireye benzer.[8]

7 ÇN: Kiasmus, Kutsal Kitap'ın Yahudi kültüründen aldığı dairesel düşünme geleneğinin tam göbeğinde duran bir anlatım biçimidir; Yahudi zihni lafı düz bir çizgide yürütmektense, anlamı merkeze toplayan bir yay gibi gerer ve tam ortada gerçeğin nabzını attırır. Tekrar gibi görünen ifadeler aslında "mesaj burada yoğunlaşıyor" demek için metni içeri doğru kıvıran bilinçli bir düzenlemedir. Mezmurlar'da, peygamberlik metinlerinde ve özellikle Torah'nın anlatı bloklarında kiasmus, okuyucunun gözünü merkeze çekmek için kullanılan sessiz bir işaret levhası gibidir. Bu yapı, sözlü kültürde hafızayı diri tutar, metne ritmik bir akış kazandırır ve okura "önce söyledim, şimdi tersinden söyleyerek seni merkeze çağırıyorum" diyen o kadim pedagogik tavrı yaşatır. Yahudi geleneğinin bu edebî refleksi, Kutsal Kitap'ı sadece metin olarak değil, kendi içine katlanarak anlamı saklayan bir bilgelik katmanı olarak okumamızı sağlar.

8 Eyüp kitabının tamamında ve bölümlerinde görülen kıyaslamalı (chiastic) düzenin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı bir tartışma için bkz. David A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999), 167–72.

A. Nesir Giriş (1–2)
  B. Eyüp'ün İlk Sözü: Ağıt (3)
    C. Üç Diyalog Döngüsü (4–14; 15–21; 22–27)
      D. Bilgelik Şiiri (28)
    C.' Üç Monolog Serisi (29–31; 32–37; 38–41)
  B.' Eyüp'ün Son Sözleri: İtiraf (40:3–5; 42:1–6)
A.' Nesir Sonuç (42:7–17)

Bu kiasmus gelişimi, 28. bölümü kitabın tartışmasındaki doruk noktası ve dönüm noktası olarak işaretler. Bu bölümün Eyüp'ün söyleminin bir parçası olmasındansa, RAB korkusuna çağrıyla sona eren şiirin, bütün anlatının çözümüne hazırlık yapan anlatıcıya atfedilmesi daha yerinde olur.[9]

Bağlam

Dünyadaki Yeri

İlk olarak ortaya konulması gereken, Eyüp'ün efsanevi ya da mitolojik değil, gerçek bir tarihî kişi olduğudur. Hezekiel, Eyüp'ü Nuh ve Daniel ile birlikte doğruluklarıyla tanınan tarihî şahsiyetler olarak anar (Hez. 14:14, 20). Listedeki kişilerden biri mitolojik ya da edebî bir kurguysa, diğerlerinin de aynı şekilde şüpheli olması gerekir ki bu durum, Kutsal Yazıların bütünlüğü açısından ciddi sonuçlar doğurur. Benzer şekilde, Yeni Antlaşma da Eyüp'ün sabırlı dayanıklılığını hatırlatarak onun tarihsel varlığını varsayar (Yak. 5:11). Septuaginta'nın Eyüp kitabına eklenen bir son not, Eyüp'ün önceden Yovav olarak adlandırıldığını ve Edom ile Arabistan sınırında yaşadığını iddia eder (Eyü. 42:17b); bu, Yaratılış 36:33'te adı geçen Edom kralına bir göndermedir. Ancak Eyüp kitabı İsrail ön-

9 Dorsey, 28. bölümün Eyüp'ün konuşmasından ayrılması gerektiği görüşüne katılır: "Herhangi bir giriş olmaksızın, bu şiir başlangıçta Eyüp'ün (ya da Bildad'ın) 27. bölümdeki konuşmasının devamı gibi görünür. Ancak konusunun tekilliği (bilgelik) ve dikkat çekici derecede sakin havası, bu şiiri çevresindeki çalkantılı bölümlerden ayırır." (*Literary Structure of the Old Testament*, 168). Benzer şekilde, N. C. Habel, 28. bölümün kitabın dönüm noktasını oluşturduğunu belirtir (*The Book of Job*, *Old Testament Library*, 38–39). Francis I. Andersen ise 28. bölümü "bir tür muamma" olarak değerlendirir. Ona göre, "28. bölümün görece bağımsız bir metin olduğu ve eğer gerçekten Eyüp tarafından dile getirilmişse, oldukça farklı ruh hâllerinden geçen bir düşünce akışını temsil ettiği konusunda kuşku yoktur. Bu bölümün huzurlu tonu, Eyüp'ün genelde sergilediği ruh hâliyle tam bir tezat oluşturur; fakat içinde bulunduğu duruma verdiği değişken tepkiler göz önünde bulundurulursa, bu imkânsız değildir. Yine de çoğu araştırmacı, Eyüp'ün bu şiiri gerçekten okuduğuna inanmayı imkânsız bulur." (*Job*, *Tyndale Old Testament Commentaries*, 222–23). Ayrıca bkz. Robert D. Bell, *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 200.

cesi bir döneme aitse, bu aynı zamanda Edom (Esav) öncesi bir döneme ait olur; dolayısıyla bu bağlantı geçersizdir. Zamanlama hatasına rağmen, Septuaginta Eyüp'ü tarihsel bir şahsiyet olarak görmüştür.

Tarihsel bağlamı tam olarak belirlemek mümkün olmasa da ata ya da ata öncesi dönemde, muhtemelen sonradan Edom toprakları hâline gelen bir bölgede, İsrail dışı bir bağlama işaret eden unsurlar mevcuttur; bu dönem yaklaşık MÖ 2500–2000 arasına tarihlenebilir. Eyüp'ün memleketi olan Uts kesin olarak konumlandırılamasa da genel olarak Filistin'in doğusunda yer aldığı kabul edilir. Elifaz'ın memleketi olması muhtemel olan ve Kral Yolu'nun batısında bulunan Edom kentlerinden Teman, bu bölgeye dâhildir. Bu da, kitapta yer alan tüm karakterlerin aynı genel bölgeden olduğu varsayımını destekler. Ancak konumdan daha önemli olan, Eyüp ve arkadaşlarının Tanrı hakkında derin bir bilgiye sahip olmalarıdır. Bu bilgi yalnızca vahiy yoluyla edinilebileceğinden, bu durum Eyüp'ün dönemini İbrahim'in çağrısından önceye yerleştirir; zira bu çağrıdan sonra özel vahiy İbrahim'in soyuyla, nihayetinde İsrail aracılığıyla sınırlandırılmıştır. Eyüp'ün ailesi adına kurbanlar sunarak bir kâhin gibi hareket etmesi, ata dönemine özgü aile-klan sistemine işaret eder. Uzun ömrü ve servetinin hayvan varlığıyla ölçülmesi de bu dönemin karakteristik özelliklerindendir. Eyüp'ün İsrail öncesi bir dünyada yaşadığına dair bir başka ipucu ise, Tanrı için kullanılan "El Şadday" unvanının belirgin biçimde öne çıkmasıdır. Bu unvan Eyüp kitabında otuz bir kez geçerken, Eski Antlaşma'nın geri kalanında yalnızca on altı kez geçmektedir. Mısır'dan Çıkış 6:3'e göre, bu unvan özellikle İbrahim'le ilişkilendirilmiştir ve bu nedenle, tüm o dönemde Tanrı'nın genel bir unvanı olarak kullanıldığı düşünülebilir.

Dünya sahnesinde uluslararası düzeyde ne olup bittiğinden bağımsız olarak—Eyüp'ü doğrudan etkileyen Sabealılar ve Kildaniler'in istilaları dışında (Eyüp 1:15, 17) —kitabın iletisi açısından bu tür gelişmelerin bir önemi yoktur.[10] Bu ulusal ve uluslararası meselelere karşı ilgisizlik, kolektif kaygılardan ziyade bireysel meselelere odaklanan bilgelik yazınının genel yapısıyla uyumludur.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Eğer Eyüp İsrail öncesi dönemde yaşamış ve kitabı Süleyman kaleme almışsa, Eyüp'ün tarihsel bağlamı ile kitabın kanonik bağlamı arasında yaklaşık bin beş yüz yıllık bir zaman farkı vardır. Bu zaman farkı, kitabın ele aldığı soru-

10 Hartley, Sebalıların "genellikle Arap Yarımadası'nın güneybatı köşesindeki verimli bir bölgede yaşayan Sami bir halk olarak tanımlandığını" ve "reçine, altın ve değerli taşlar ticaretiyle tanındıklarını" belirtir. Ayrıca, Kaldelileri de, Yeni-Babil İmparatorluğu'nun öncüsü olan yarı göçebe bir Kabile olarak tanımlar (*Book of Job*, 76, 77).

nun zamana bağlı olmayan doğasına tanıklık eder. İyi insanların felaket ya da talihsizlikler yaşaması problemi, Antik Yakın Doğu edebiyatında yaygın bir temadır. İsimler farklı olsa da Eyüp'e benzer anlatımlar antik Ugarit, Mısır ve Mezopotamya'da da mevcuttur.[11] Bu nedenle, eleştirmenler arasında Kutsal Kitap anlatısının bu dış metinlerden bir uyarlama ya da ödünç alma olduğu varsayımı yaygındır. Ancak bu metinler acı çekme sorununu ortak bir tema olarak paylaşsalar da hiçbiri yanıtı iyi ve egemen bir Tanrı'da bulan Kutsal Kitap anlatısının çözümüne yaklaşamaz.

Süleyman'ın çevre uluslardan bir anlatıyı ödünç alıp uyarladığı varsayımındansa, muhafazakâr görüş, Eyüp'ün yaşamına dair sözlü bir geleneğin yazılı metinden daha eskiye dayandığını kabul etmekte bir sakınca görmez. Yaratılış ve Tufan bilgisi, Yaratılış Kitabı yazılmadan önce nasıl mevcut idiyse, Eyüp'ün karakterine ve yaşadığı sınavlara dair bilgi de muhtemelen yazılı hale getirilmeden önce zaten mevcuttu. Eyüp'ün kanonik statü kazanması, bu mesajı iletmek için uygun edebi biçimin Süleyman döneminde doruğa ulaşmasıyla örtüşmektedir. Ironik biçimde, doğru bir adamın acı çekmesini anlatan Kutsal Kitap kaydı, RAB'bin iyi eliyle sağlanan ulusal refah ve barış döneminde (1Ta. 29:23–25) kanonlaştırılmıştır. İster bollukta ister sıkıntıda olsun, hayatın koşulları Tanrı'nın amacına uygundur. Bu, bollukta öğrenilmesi, sıkıntıda ise hatırlanması gereken iyi bir derstir.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Eyüp'ün kadim bağlamı, kitabın derin ve şaşırtıcı derecede ileri düzeydeki teolojisinin zenginliğini öne çıkarır. Bu kitap, Tanrı'nın yüceliğine, müjdenin iletisine duyulan kadim imana ve Tanrı halkının acı çekme gizemine tanıklık eder.

---

11 Örneğin, Mısır'dan gelen *"Bir Adamın Ruhuyla Tartışması"* adlı metinde, sıkıntı içindeki bir adam ölümü tek çözüm olarak görür (bkz. Eyüp 3:20–22). Mezopotamya'dan gelen *"İnsan ve Tanrısı"* adlı metin ise, refah içinde yaşayan ve doğru bir adamın kişisel acılar ve hastalıklarla karşılaştığı bir anlatıdır. Yine Mezopotamya kökenli olan *"İnsanın Mutsuzluğu Üzerine Diyalog"* —diğer adıyla *Babil Teodisisi* ya da *Babil'in Eyüp'ü*— Eyüp'ün acılarına paralel bir hikâye sunar, ancak sonunda insanın tüm sıkıntılarından tanrıların sorumlu olduğu sonucuna varır. Eyüp kitabına paralel seküler metinlerin bir özetini görmek için bkz. Hartley, *Book of Job*, 6–11. Ayrıca bkz. J. L. Crenshaw, "The Contemplative Life in the Ancient Near East," *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000), 4:2445–57; R. E. Murphy, "Wisdom in the OT: Extra-Biblical Wisdom," *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 6:928–30; V. H. Matthews ve D. C. Benjamin, *Old Testament Parallels* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1991); ve S. N. Kramer, "Man and His God: A Sumerian Variation of the 'Job' Motif," *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. M. Noth (Leiden: Brill, 1960), 170–82.

Öncelikle, Tanrı'nın yüceliği kitap boyunca iç içe geçmiş bir şekilde sunulmuştur. Eyüp'teki karakterlerin her biri, farklı zamanlarda Tanrı'ya doksolojiyle seslenmiştir (Elifaz, 5:8–18; Eyüp, 9:4–12; Sofar, 11:7–9; Bildad, 25:1–6 ve 26:5–14; Elihu, 36:26–33). RAB, görünmeyen âlemdeki tüm ruhlar üzerinde mutlak yetkiye sahip göklerin Kralıdır (1:6–7). Tanrı'nın ve doğruların büyük düşmanı Şeytan bile, Tanrı'nın iradesi olmadan hiçbir şey yapamaz (1:12; 2:6). Eyüp, her iyi armağanı ve her acı kaybı Tanrı'nın ilahi takdirine bağlamış ve en korkunç trajedilerde bile O'na boyun eğilmesi ve övgü sunulması gerektiğini ilan etmiştir (1:20–22; 2:9–10). RAB, tüm insanlar ve olaylar üzerinde, ister iyi ister kötü olsun, egemendir (12:9–10, 17–25). Yeryüzünü, denizleri ve yıldız takımyıldızlarını O yaratmıştır (9:8–10; 26:7–13). İnsan, yaşam ve anlayış için tamamen Tanrı'nın Ruhu'nun armağanlarına bağımlıdır (32:8; 33:4). Tanrı, tüm insanların yargıcıdır ve kimse O'na bir şey öğretemez (21:19–22). O'nun mükemmellikleri sonsuzdur; göklerden daha yüksek, denizlerden daha derin ve dünyadan daha geniştir (11:7–9). Tanrı'da korkutucu bir azamet, görkemli bir kudret ve bol adalet vardır; bu nedenle insanlar O'ndan korkarlar (37:22–24).

Eyüp'ün son bölümlerinde Tanrı, yaratıcı ve gizemlerle dolu bir dünyanın Kralı olarak tarif edilemez yüceliği üzerinde uzun uzun durur; bu da Eyüp'ün soruları karşısında sessiz kalmasına ve egemen Tanrı'nın huzurunda derin bir alçak gönüllülüğe bürünmesine neden olur (40:1–5; 42:1–6). Bu nedenle Eyüp kitabı bize, bilgeliğin özünün Tanrı korkusunda yattığını öğretir (1:1, 8; 2:3; 6:14). Düşmüş insanın bilgeliği ise bir ahmaklıktır; Tanrı kötülere, bu ahmaklık aracılığıyla tuzak kurar ve onları yargılar (5:13; bkz. 1Ko. 3:19). Tanrı bilgelik ve güç sahibidir; O'nun iradesini kimse engelleyemez ya da O'na karşı başarıyla savaşamaz (Eyü. 9:4–7; 12:13–16). Bilgelik yalnızca RAB'dendir. Eyüp'te açıklanan bilgelik, 28. bölümde doruğa ulaşır; burada insanın yeryüzünün derinliklerinden değerli madenleri çıkarma becerisi ile gerçek bilgeliği bulma konusundaki yetersizliği karşılaştırılır. Gerçek anlayış Tanrı'ya, Yaratıcı'ya aittir ve yalnızca O bunu insana açıklayabilir. Bu nedenle Eyüp şöyle ilan eder: "İşte Rab korkusu, bilgelik budur, Kötülükten kaçınmak akıllılıktır." (28:28). Sonsuz yücelikteki Tanrı'ya verilecek yegâne uygun yanıt budur.

İkincisi, ata döneminde geçen bu olaylar, kadim çağlardaki imanlıların günah sorunu ve kurtuluş çözümü bağlamında müjde mesajının pek çok yönünü zaten kavradıklarını ortaya koyar. Günahın özü yalnızca kötü davranışlar değil, Tanrı'ya karşı derinlere kök salmış bir düşmanlıktır; bu durum, dindar kişilerin çocuklarında bile görülebilir (Eyü. 1:5). Elbette günah dışa vurulan eylemlerle kendini gösterir fakat kökleri içsel olup yürektedir. Bozulmuş insan yüreği, kişiyi su içer gibi günah işlemeye sevk eder (15:16). Bu nedenle kurtuluşa duyulan

ihtiyaç, "Kim temizi kirliden çıkarabilir?" sorusunu doğurur (14:4; bkz. Mat. 15:18–19). Bu, insan açısından imkânsızdır fakat bu sorun çözülmediği sürece insanlık, Tanrı'nın kararıyla sefalet ve ölüm hükmü altında kalmaya devam eder (Eyüp 14:1–5). En büyük soru şudur: Bir insan Tanrı'nın önünde nasıl doğru olabilir? (bkz. 9:2). Böylece Eyüp, insanın düşmüş durumuna tanıklık eder ve bunun, insanın müjdeye neden ihtiyaç duyduğunun temelini oluşturduğunu gösterir.

Eyüp Kitabı, Mesih'in gelişinden önceki döneme uygun gölgeler aracılığıyla bu soruna dair müjdevi çözümü de tanıklık eder. Eyüp'ün çocukları için Tanrı'ya yakmalık sunular sunması (Eyüp 1:5), günah için yerine geçme ve tatmin gerekliliği konusundaki bilgisine işaret eder. Eyüp ailesi adına bir kâhin gibi işlev görmüş ve sonunda, sunularla yaptığı kâhince aracılık sayesinde üç arkadaşını Tanrı'nın yakıcı gazabından kurtarmıştır (42:7–8). Ancak Eyüp aracı (Mesih) değildi. O da bir aracıya ihtiyaç duyuyor ve Tanrı'yla davasını savunacak bir "hakem"i özlüyordu (9:33); Tanrı'nın önünde borcunu yerine getirecek bir "güvence" arıyordu (17:3). Göklerdeki gizemli bir "tanık"a güveniyordu ve "Tanrı kendisiyle insan arasında... hak arasın" diye dilekte bulunuyordu (16:19, 21). O, sıradan insanlar arasında böyle bir dost olmadığını biliyordu ama dünyaya görünür şekilde gelecek ve halkını ölümden diriltecek olan akraba-kurtarıcıda (goel) umut buluyordu (14:14; 19:25–27). Eyüp 19:25–27, imanlının ölümden sonraki yaşama dair umudunu dile getiren Kutsal Kitap'taki en doğrudan ifadelerden biridir.[12] Açıkça söylemek gerekirse, Eyüp Mesih'e iman ediyordu. Elihu da doğruluğu öğretecek ve Tanrı'ya fidye sunarak tövbe eden günahkârların ölümden kurtulup yaşama kavuşmasını sağlayacak benzersiz Aracı'dan söz eder (33:23–28). Eyüp'ün yaşam örüntüsü, Yaratılış 37–45'teki Yusuf gibi, gelecekteki Kurtarıcı'nın bir gölgesidir: Doğru kişi, Tanrı'nın gizlenmiş göründüğü bir dönemde alçaltılmış, ardından Tanrı'nın görkeminin şaşırtıcı bir gösterisiyle zenginliğe yüceltilmiştir—tıpkı Mesih'in acıları ve yüceltilmesinde olduğu gibi. Böylece Eyüp bir müjde kitabıdır.

Üçüncüsü, Eyüp Kitabı en çok acı çekmenin gizemini ele alış biçimiyle tanınır. Kuşkucular, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir Tanrı'nın yaratılışında acıya izin veremeyeceğini savunurlar. İman edenler de, yaşam zalim ve anlamsız göründüğünde Tanrı'nın egemenliğinden ya da iyiliğinden şüphe edebilir. Eyüp'ün deneyimi bu durumun somut bir örneğidir; çünkü o, dürüst ve doğru bir adamdı (Eyüp 1:1; 2:3) ve buna rağmen korkunç acılar yaşadı. Tanrı'nın

12 Ayrıntılı bilgi için Eski Antlaşma'nın ölümden sonraki yaşama dair teolojisinin genel bir değerlendirmesi için Ek 7'ye bakınız. Kutsal Kitap'taki en eski karakterlerden biri olan Eyüp'ün, bu ileri düzey umut doktrinine dair en açık ifadelerden birini dile getirmesi hayret vericidir.

kendisinden korkan ve kötülükten sakınan birinin Eyüp'ün çektiği şekilde acı çekmesine neden izin verdiği, Eyüp'ün ötesine geçen ezeli ve evrensel bir sorudur. Eyüp'ün arkadaşları ona acının günah sonucu geldiği öğretisini ısrarla savundu. Bir bakıma haklıydılar, çünkü tüm acı, insanın Tanrı'ya itaatsizliğe düşüşünden kaynaklanır (Yaratılış 3; Vaiz 7:29; Romalılar 5:12). Ancak Eyüp'ün özel acıları, yaşamındaki bir günahtan değil, bilakis RAB'bin önündeki doğruluğundan ötürü başına gelmiştir. Eyüp, Şeytan'ın egemenliğindeki (Eyü. 1:7; 2:2) ve kötü insanlarla dolu (1:15, 17) bir dünyada doğru Tanrı halkının çektiği acının örneğidir. Bu acı, kurtuluş tarihinde doruğa, doğru olan Tanrı Oğlu'nun[13] çarmıha gerilmesinde ulaşmıştır ve bütün doğruların acısı, O'nun ölümü ve dirilişiyle olan birlik bağlamında değerlendirilmelidir (2Ko. 1:3–5; Flp. 3:10). Eyüp Kitabı, acı çekme gizemini ele alırken karmaşık bir yaklaşım sergiler. Aslında kitap, acıyı farklı açılardan ele alır. Açılış sahnelerinden açıkça görülür ki, acı çekme bir ruhsal savaştır; bu durum, Pavlus'un imanlıların et ve kana karşı değil, ruhsal kötülüklere karşı savaştığını belirten değerlendirmesini örneklendirir (Efe. 6:12). Okuyucu ne Eyüp'ün ne de arkadaşlarının bilmediği şeyleri bilir. Eyüp için acı, açıklanamaz bir problemdi; arkadaşları için ise günahın bir sonucuydu. Ancak sonunda, bu acı Eyüp'ü Tanrı'ya bağlılığa ve O'na teslimiyete götüren arındırıcı bir süreç oldu.

Bu bakış açılarının her biri, doğruların acı çekmesini anlamaya katkı sunar; her ne kadar Eyüp'ün üç arkadaşı, genel bir gerçeği yanlış biçimde uygulayarak onu tövbe etmeyen bir günahkâr olmakla suçlamış olsa da. Eyüp Kitabı, okuyucuyu acı çekmenin gizemine dâhil eder. Bu beş adamın mücadeleleri aracılığıyla, kötülük sorununa getirilen basit cevaplardan çok daha derin bir bilgelik sunar. Kitap, kötülüğü ve acıyı çözümlemekten çok, acı çeken imanlılara umutla dayanma çağrısında bulunur. Eyüp'ün yaşam örüntüsü, yalnızca Mesih'in alçaltılması ve yüceltilmesini değil, aynı zamanda Tanrı halkının, Tanrı'nın gizlenmiş göründüğü bir dünyada, O'nun görkeminin tezahürünü beklerken yaşadığı acıları da yansıtır; bu, onların nihai aklanışı ve mirası içindir. Bu nedenle Yeni Antlaşma, Eyüp'ü Mesih'in dönüşü umuduyla sabırla dayanmanın bir modeli olarak sunar: "Öyleyse kardeşler, Rab'bin gelişine dek sabredin... Sıkıntıya dayanmış olanları mutlu sayarız. Eyüp'ün nasıl dayandığını duydunuz. Rab'bin en sonunda onun

13 Bell, Eyüp'ün çektiği acılarla İsa'nın daha büyük acıları arasında dikkat çekici paralellikler kurar: (1) Eyüp malını mülkünü kaybetmişken, İsa "gökteki zenginliğini bıraktı ve bizim yararımıza yoksul oldu." (2) Eyüp'ün fiziksel acıları, Mesih'in çarmıha gerilişine kıyasla sönük kalır. (3) Eyüp gibi, Mesih de insanların alayına maruz kaldı. (4) Çarmıhta İsa, "Huzur bulamıyorum," dedi; Eyüp'ün "dertli ruhu da huzur bulamadı." (5) Eyüp yanlışlıkla ilahî lütfu yitirdiğini düşünmüştü, oysa "Mesih, bizim günahlarımızı yüklenerek gerçekten Babası tarafından terk edildi." *Theological Messages*, s. 219.

için neler yaptığını bilirsiniz. Rab çok şefkatli ve merhametlidir." (Yak. 5:7, 11). Eyüp'ün bize gösterdiği gibi, Tanrı'nın yüceliğine dair görkemli bir vizyonu kucakladığımızda ve Müjde'nin Aracısı vaadine güvendiğimizde, umutla dayanmak mümkündür. Aracının kurbanı, yüreğin en derin küfürlerini bağışlatır; O'nun aracılığı hem Tanrı'ya hem de kurtarılmış günahlılara el uzatır; gelişi ise O'na ait olanları sevinç dolu yaşama kavuşturacaktır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Hem muhafazakârlar hem de eleştirmenler, Elihu bilmecesiyle—Elihu'nun nasıl ele alınması gerektiğiyle—uğraşırlar. Elihu, Eyüp'ün durumuna ve arkadaşlarıyla girdiği diyalog döngüsüne sessiz bir tanık olduğunu iddia etmesine rağmen sahneye ani ve beklenmedik şekilde çıkar ve aynı şekilde aniden ve beklenmedik biçimde ortadan kaybolur. Yaygın bir eleştirel çözüm, Elihu'nun konuşmalarını daha sonra metne eklenmiş bir ara katma (interpolasyon) olarak görmektir.[14] Bu görüş, kitabın vahiy ve otantikliğine dair kanonik kabulüne dayanan bütünlüğünü savunan muhafazakârlar için elbette kabul edilemez bir yaklaşımdır.

Konuşmaların özgünlüğünü kabul etmek, Elihu'nun nasıl ele alınması gerektiği sorununu çözmez. Bazıları Elihu'yu, kendisinin de iddia ettiği üzere (Eyüp 33:6), Eyüp'e Tanrı'nın temsilcisi olarak görür. Diğerleri onu, yaşlıların hatalarını kibirle eleştiren ancak gerçek bir çözüm sunmayan gururlu bir genç olarak değerlendirir. Bazı Yahudi gelenekleri, onu Balam'la özdeşleştirir (Yeruşalim Talmudu) ve Eyüp Vasiyeti adlı apokrif metin, Elihu'nun Şeytan'ın ruhuna sahip olduğunu ileri sürer. Buna karşın Seow, Elihu'yu olumlu değerlendiren, Orta Çağ tefsir geleneğinin önde gelen isimlerinden oluşan çok sayıda Yahudi yorumcunun ismini sıralar ve bunları "Orta Çağ yorumunun adeta 'kim kimdir' listesi" olarak tanımlar.[15]

Hristiyan yorumcular da muhafazakârlar dâhil, bu konuda aynı derecede bölünmüş durumdadır. Farklı görüşlere rağmen, fikirler çoğu zaman kesinlik

14 Andersen, Elihu konuşmalarının asılsız bir ekleme olarak reddedilmesinin gerekçelerinin yapısal, teolojik, üslup ve dilsel temellere dayandığını belirtir. Bu argümanların değerlendirilmesinde akademisyenlerin ne denli bölünmüş olduğuna dikkat çekerek, "Bu argümanlara dair akademik değerlendirmelerdeki ayrışma şaşırtıcıdır," ve "görüşler o kadar çeşitlidir ki, birçoğu birbirini geçersiz kılar" der (s. 50). Ardından bu dört kategoriyi özetler ve ileri sürülen iddiaları reddeder. *Eyüp*, s. 50–52. Elihu konuşmalarının özgünlüğüne karşı ileri sürülen iddiaları değerlendiren Seow ise, "Elihu konuşmalarını metinden çıkarmaya ya da başka bir yere yerleştirmeye yönelik girişimlerin hiçbir metinsel dayanağı yoktur. Qumran metinleri 4QJoba ve 11Q10 (sözde '11QTargJob') bu konuşmaların yerini doğrular; tüm çeviri versiyonlarda da durum aynıdır," sonucuna varır. Choon-Leong Seow, "Elihu's Revelation," *Theology Today* 68, no. 3 (Eylül 2011): 254.

15 Seow, "Elihu's Revelation," 254.

iddiasıyla dogmatik bir dille ifade edilir. Örneğin Dorsey, "Elihu, yanlış yönlendirilmiş bir başka arkadaş olarak anlaşılmalıdır (bazılarının iddia ettiği gibi Tanrı'nın sözcüsü değil). ... Elihu, Eyüp'e karşı dava açan bir savcının kapanış konuşması gibi davranan, dar görüşlü bir başka arkadaştır,"[16] der. Jackson ise ona "boşboğaz" der ve şöyle devam eder: "O, nihai genç budaladır; konuşması Eyüp'ün onurunu dolaylı olarak iade eder. Aynı zamanda üç arkadaşın davasını da batırır. İlk patlaması sona erdiğinde, izleyici ya kahkahalarla kırılmakta ya da sahneye fırlamaktadır."[17]

Diğer uçta ise, Elihu'yu "Eyüp ile Tanrı arasında bir aracı" olarak görenler yer alır.[18] Hiç azımsanmayacak bir otorite olan Calvin, Elihu'yu "Tanrı'nın bir sözcüsü, yani ilahî vahyin dünyevî bir ileticisi" olarak değerlendirmiştir.[19] Seow ise şu sonuca varır: "Elihu'nun konuşmaları olmasaydı, Yahve'nin doğrudan yanıtı bir ölümlünün taşıyamayacağı kadar ağır olabilirdi... Elihu Tanrı adına konuşur. Uzaklardan gelen bilgiyi taşıyan ve Yaradan'a doğruluğu atfeden biri olarak sunulur... O, ilahî bir aracıdır."[20] Gordis ise Elihu'yu, RAB'bin bir "müjdecisi" olarak İlyas'a benzetir.[21]

Görüşlerin son derece farklılık göstermesi nedeniyle bir uzlaşıya varmak pek olası değildir. Elihu, bir bilmece olarak kalır. Onu Eyüp'ün diğer üç arkadaşıyla aynı mercekten görmek en yerinde yaklaşımdır. Her biri belli ölçüde doğru şeyler söylemiştir ancak her biri bu doğruları Eyüp'e uygulamakta ve onun durumunu doğru değerlendirmekte yetersiz kalmıştır.[22]

---

16 Dorsey, *Literary Structure of the Old Testament*, 171.

17 David R. Jackson, *Crying Out for Vindication: The Gospel According to Job* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007), 147, 145.

18 Seow, "Elihu's Revelation," 255.

19 Seow'un aktardığına göre, "Elihu'nun Vahyi," s. 255.

20 Seow, *Elihu's Revelation*, s. 270.

21 Robert Gordis, *Book of God and Man: A Study of Job* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), s. 116.

22 Hartley, Elihu paradoksunu kabul eder. Bir yandan Elihu'yu "genç" ve "cafcaflı" bir kişilik olarak tanımlar; onun "aşırı kelime kullanan, fazlasıyla özür dileyen üslubunun, Eyüp'ün yeminiyle oluşan sıkı ve korkulu havayı hafifleten bir mizah unsuru sunduğunu" belirtir. Ancak öte yandan, Elihu'nun "Tanrı'nın Ruhu tarafından aydınlatıldığını" ve "Tanrı'nın habercisi işlevi gördüğünü" de ifade eder. *Book of Job*, s. 427.

EK 7

Eski Antlaşma'nın Ölüm Sonrası Yaşam Teolojisi

"İnsan ölür de dirilir mi?" (Eyüp 14:14). Eyüp'ün bu sorusuna verilecek yanıt büyük önem taşır. Soru, cevabı önceden sezinler niteliktedir ve bu yaşamın ötesinde bir şey olduğuna dair bir umut barındırır. Eski Antlaşma, ölümün kesinliği ya da evrenselliği konusunda herhangi bir şüpheye yer vermez (örneğin, Mezmur 89:48). İnsan yaşamının sonluluğu Eski Antlaşma'da açıkça ortaya konulmuşken, eleştirmenler sık sık eski Kutsal Yazıların insanın ölümsüzlüğünden habersiz olduğunu iddia ederler.[1]

Eleştirmenlerin iddialarının aksine, Yeni Antlaşma Eski Antlaşma karakterlerinin ölümsüzlük umuduna sahip olduklarını açıkça ortaya koyar. Örneğin İbraniler 11, Hanok'un Tanrı tarafından yüceliğe alınarak ölümden kurtulmasından ve İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye gönüllü olmasının dirilişe olan inancından kaynaklandığından söz eder. Dirilişi inkâr edenlerle olan tartışmasında Mesih, Tanrı'nın İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı olmasının, bu ataların fiziksel ölümlerinden yıllar sonra hâlâ yaşamakta olduklarının kanıtı olduğunu söyler (Matta 22:31–32). Yeni Antlaşma, Eski Antlaşma'da gelecek yaşama dair bir farkındalık ve güven bulunduğu sonu-

1 Norman Snaith, örneğin, ölümsüzlüğün Kutsal Kitap'a ait bir kavram olmadığını ileri sürer. Yeşaya 26:19 ve Daniel 12:2'nin dirilişten söz ettiğini kabul etse de, Eski Antlaşma'nın diğer bölümlerinde ölümden sonra yaşam olasılığının "umut edilemeyecek kadar fazla" ya da "gülünç" olarak görüldüğünü savunur. *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (New York: Schocken Books, 1964), s. 89, 90. Benzer görüşler için bkz. H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1956), s. 175; ve John Bright, *History of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1959), s. 438.

cunu destekler. Kuşkusuz, bu temayı doğrudan ele alan birkaç pasaj vardır; ancak bazı anahtar terimlerin ve dolaylı ifadelerin doğru anlaşılması, ölümden sonra yaşam öğretisinin Eski Antlaşma döneminde ön kabul edilen bir hakikat olduğunu gösterir.[2]

Anahtar Terimler

Ölümden sonra yaşam kavramıyla ilgili en önemli terimlerden biri לואש (Şeol)'dür. Bu kelime Eski Antlaşma'da altmış beş kez geçer; Kral James Çevirisi bunu bazen "çukur" olarak çevirir ancak neredeyse aynı sıklıkla "cehennem" ya da "mezar" olarak da çevirmiştir. Yorum sorunlarının bir kısmı, bağlamın açıkça mezarı ifade ettiği yerlerde kelimenin "cehennem" olarak çevrilmesinden kaynaklanır. Mezmur 16:10 bu duruma iyi bir örnektir. Paralelizm, Kutsal Olan'ın "çürümeyi görmemesi" ifadesinin, bedeninin mezarda bırakılmadığı anlamına geldiğini net biçimde ortaya koyar; burada sözü edilen cehennem, bir azap yeri değildir. Önemli olan bir diğer husus da Petrus'un bu ayeti İsa'nın mezardan bedenen dirilişine atıfla alıntılamasıdır (Elç. 2:27–31).

Şeol'un Eski Antlaşma'da üç anlamı vardır: yaşamla karşıtlık içinde ölüm (Mez. 89:48; 116:3), ölümden sonra bedenin çürüdüğü mezar (Eyü. 17:13–14;

2 Çağdaş putperest dinlerin ölümden sonraki yaşama bu denli vurgu yapması, ölümsüzlüğün Eski Yakın Doğu'da yaygın bir kavram olduğunu gösterir. Özellikle Mısır, ölümden sonra yaşam fikriyle yoğun şekilde ilgilenmiştir. Mısır'ın hem defin gelenekleri hem de edebiyatı bu vurguyu açıkça yansıtır. Bu edebiyattan bazı örnekler durumu ortaya koyar. *Piramit Metinleri*, kralın ölümden sonra refah içinde bir yaşama kavuşmasını garanti altına almak için gerekli ritüelleri içeren cenaze yazıtlarıydı. Daha sonraki *Tabut Metinleri* ise, aynı refah ve güvenliği kraliyet dışı bireyler için sağlamayı amaçlardı. Ölümsüzlük inancının kraliyet dışına da yayılması, ölüm ötesi yaşama dair inancın ne kadar yaygın olduğunu daha da açık biçimde ortaya koyar. Bu bağlamda bkz. J. Pedersen, "Wisdom and Immortality," içinde *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, der. M. Noth ve D. W. Thomas (Leiden: E. J. Brill, 1969), s. 245. Bazı Mısır metinleri, gelecekteki yaşamın şu anki hayatın sıkıntılarına karşılık daha mutlu bir uzantısı olacağı fikrini dile getirir (örneğin "Bir Tövbe Mezmuru" ve "İntihar Üzerine Bir Tartışma"). Bu Mısır inançlarına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd ve N. G. L. Hammonds, der., *The Cambridge Ancient History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 1973), cilt 1, bölüm 2, s. 51–59, 518–23; cilt 2, bölüm 1, s. 401–407. Pedersen, Babil edebiyatının da ölümsüzlük meselesiyle ilgilendiğini, ancak bunun insana ulaşılamaz bir şey olarak sunulduğunu belirtir ("Wisdom and Immortality," s. 241–44). Örneğin *Gılgamış Destanı*'nda Gılgamış, kendisine sonsuz yaşam verecek olan bitkiyi elde eder ancak onu kaybeder. İlginçtir ki tufan kahramanı Utnapiştim ölümsüzlüğe kavuşur, ancak bunu bir insan olarak değil, tanrı olarak yaşar. Eski dünyada ölümden sonraki yaşama yönelik bu yaygın ilgi göz önünde bulundurulduğunda, eğer Eski Antlaşma bu inancı reddetmek isteseydi, bunu açıkça yapması gerekirdi. Ancak Eski Antlaşma'nın bu doktrine odaklanmaması, onu putperest dinlerden ayıran özgünlüğünü ortaya koyar.

Mez. 49:14) ve kötü ruhların gittiği yer, yani ölmüşlerin konutu (Yşa. 14:9).[3] Bu anlamların her biri ölümle ilgilidir ve çoğunlukla istenmeyen çağrışımlarla kullanılır. Şeol karanlık bir yerdir (Eyü. 10:21–22), geri dönüşü olmayan bir yoldur (Eyü. 16:22), bilgisizliğin hâkim olduğu bir yerdir (Mez. 6:5; 115:17), yerin derinliklerindeki bir çukurdur (Çölde Sayım 16:30, 33); bazen de kötülüğün yargılanması bağlamında kullanılır (Çöl. 16:33; Eyü. 24:19; Mez. 9:17; 55:15; Yşa. 14:15). Her ne kadar bu anlamların her biri ölümün bir yönüne değinse de bu tartışma açısından esas önemli olan, Şeol'un faaliyet ve bilinç içeren ölüler diyarı olarak tanımlandığı durumlardır.

Şeol'da bilinç olduğu gerçeği oldukça kesin görünmektedir. Nekromansi[4] ilgili referanslar, halkın ölmüş ruhlara ait bir âlemin var olduğuna inandığını gösterir (Yas. 18:11; 1Sa. 28:11–15). Yeşaya da Şeol'daki heyecanı dile getirerek buna işaret eder (Yşa. 14:9). Yşa. 14:10, oradaki sakinlerin durumlarının farkında olduklarını ve yeni geleni sorguladıklarını gösterir. Her ne kadar mezar bazen Tanrı'dan ayrılık olarak tasvir edilse de (Mez. 6:5; Yşa. 38:18), yine de Tanrı'nın egemenliği altındadır (Eyü. 26:6). Ayrıca bazı Eski Antlaşma karakterleri, ölümden sonra bilinç olduğu anlayışını açıkça dile getirmiştir (2Sa. 12:23; muhtemelen Yar. 37:35).

Bu kelimeyle ilgili zorluklardan biri, Şeol'un hem doğru hem de kötü kişileri kapsayan bir yer olarak tanımlanmasıdır. Mezmur 89:48, her insanın onun hükmüne tâbi olduğunu belirtir. Eyüp 30:23 onu "yaşayan herkesin buluşma evi" olarak tanımlar (yazarın çevirisi). Bazıları bu sorunu, Şeol'u iyi ve kötüler için ayrı bölmelere ayırarak çözmeye çalışır.[5] Bu görüş sıklıkla, Mesih'in zengin adam ve Lazar hakkındaki benzetmesine dayanır; burada azap yeri ile mutluluk yeri arasında büyük bir uçurumun olduğu iki bölmeli bir yapıdan söz edilir (Luk.

3 Sheol konusuna dair genel tartışmalar için bkz. Johann Michl, "Hell," içinde *Sacramentum Verbi*, der. J. B. Bauer (New York: Herder and Herder, 1970), cilt 1, s. 371; ve D. K. Innes, "Hell," içinde *The New Bible Dictionary*, der. J. D. Douglas (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), s. 518.

4 ÇN: Nekromansi, kökleri Kadim Yakın Doğu'ya, Helenistik dünyaya ve Orta çağ pratiklerine kadar uzanan, ölülerle iletişim kurarak bilgi edinme iddiasına dayanan bir uygulamadır; insanın bilinmeyene duyduğu kadim merakın karanlık bir uzantısı sayılır. Tarih boyunca kralların savaş kararlarında, halkların geleceği öğrenme arzusunda ve bireylerin yasın içindeki çaresiz sorularında kendine yer bulmuş olsa da hem Yahudi hem Hristiyan geleneğinde ruhani sahayı bozduğu düşünülen, sınırları aşan ve yasakcı edebiyatın kapsamına giren bir pratik olarak değerlendirilmiştir. Nekromansi, modern okuyucuya büyülü bir folklor unsuru gibi görünse de kültürel hafızada insanın ölüm karşısındaki zayıflığını ve "öte tarafa" hâkim olma çabasının her devirde aynı sarsaklığa sürüklediğini hatırlatan bir uyarı niteliği taşır.

5 Şeol'ün bu bölümlenmiş yapıya sahip olduğu anlayışı, ancak Helenistik dönemde ortaya çıkmıştır. Bu fikir ilk olarak *Hanok* 10:2, 22'de görülür. T. H. Gaster, "The Abode of the Dead," içinde *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, der. G. A. Buttrick (New York: Abingdon Press, 1962), cilt 1, s. 787.

16:19–31). Şeol'un bir ceza yeri olup olmadığı ise kesin olarak belirlenmesi zor bir konudur. Şeol'un açıkça azap yeri olduğuna dair doğrudan bir kanıt yoktur ancak sıklıkla yargı bağlamında anılır.[6] Eyüp 24:19, Şeol'da günahkârların kar sularını tüketen sıcaklık gibi yok olacağını ima eder. Ancak önemli olan, doğruların Şeol'da asla bilinçli ya da etkin şekilde bulunmamasıdır. Bunun nedeni, doğruların bilinçli varlıklarının Şeol'da değil başka bir yerde olmasıdır. Doğrular Şeol'da bir yer olarak anıldığında, bu her zaman mezarı ifade eder.[7] Şeol, bedenlerinin çürüdüğü yerdir ama ruhlarının bulunduğu yer değildir. Şeol'da bilinç ya da faaliyet söz konusu olduğunda, bu her zaman kötüleri ifade eder. Bu anlamda, Şeol kötü ruhların yaşadığı yerdir ve cehennem ya da bir ceza yeri olarak anlaşılması meşru bir yaklaşımdır. En azından, ölümden sonra varoluşu açıkça ortaya koyar. Şeol, fiziksel ölümün kötüler için son olmadığını açıkça beyan eder.[8]

Şeol uzun zamandır ölümden sonra yaşama inanışına destek olarak kabul edilse de daha yakın zamanlarda araştırmacılar ölümsüzlük ve diriliş inancının başka bazı anahtar terimlerde de izlerine rastlamaya başlamıştır.[9] Bu terimlerden en önemlilerinden biri חיים (hayim) yani "yaşam"dır. Sözlükler חיים kelimesinin ruhsal bereketlerle bağlantılı olduğunu gösterse de yalnızca Daniel 12:2'de bu kelimenin sonsuz yaşamı ifade ettiğini ileri sürerler.[10] Ancak Tanrı'nın sıkça hayatı, itaat için bir bereket ya da teşvik olarak sunduğu dikkate değerdir (örneğin,

6 Bazı araştırmacılar, Şeol'ün belirli eş anlamlılarının cezalandırma yönüne vurgu yaptığını öne sürmüştür: אבדון (Eyüp 26:6; 28:22; 31:12; Mez. 88:11; Özd. 15:11); תחת (Eyüp 33:24; Mez. 16:10; Hez. 28:8); ve בור (Mez. 30:3; Hez. 31:14). Bkz. Innes, "Hell," s. 518

7 J. Barton Payne bu sonuca katılır. *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), s. 447. Ayrıca bkz. G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, çev. G. E. Day (New York: Funk & Wagnalls, 1889), s. 170.

8 Şeol üzerine ayrıntılı ve faydalı bir tartışma için bkz. Kyle C. Dunham, "Not Abandoned to Sheol: The Psalms and Hope for the Righteous after Death," *Bibliotheca Sacra* (Ocak–Mart 2021): s. 14–33. Dunham şu sonuca varır: "Mezmurlar'daki anahtar pasajlar, doğru kişiler için ölümden sonra bir umut tasvir eder. Bu umut, ölümden sonra salihlerin Şeol'den kurtarılacağı ve bunun yerine YHWH ile devam eden bir paydaşlık içinde yaşamaya devam edecekleri beklentisini içerir. … Doğrular, Tanrı tarafından alınarak, onun yüceliğinin tamamını devam eden bir paydaşlık aracılığıyla tecrübe ederler" (s. 33).

9 En önemlisi, birçok terimin yeni anlam inceliklerini ortaya koymak için Ugarit edebiyatını kullanan Mitchell Dahood'un çalışmasıdır. Dahood, bu yeni filolojik verilere dayanarak, ölümden sonra yaşamı inkâr eden eski eleştirel iddiaların geçersiz olduğunu ileri sürer. *Psalms* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966), cilt 1, s. xxxvi. Dahood'un görüşlerinin bir özeti için bkz. Elmer B. Smick, "Ugaritic and the 'Theology of the Psalms,'" içinde *New Perspectives on the Old Testament*, der. J. B. Payne (Waco, Tex.: Word Books, 1970), s. 104–116.

10 F. Brown, S. R. Driver ve C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1972), s. 313. Ayrıca bkz. W. L. Holladay, der., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), s. 101.

Yas. 4:1; 6:24; 8:1; 16:20; 30:6, 15, 19, 20; 32:47). Bu ifadelerin sadece fiziksel yaşam olarak anlaşıldığını varsaymak, İbranilerin son derece saf bir halk olduğunu varsaymak olur. Bu terimin sonsuz yaşamı ifade ettiğine dair anlayış, kullanım örneklerinden açıkça anlaşılır. En dikkat çekici örnek, Süleyman'ın Özdeyişleri 8:35'teki bilgelik çağrısıdır: "Beni bulan, yaşamı bulur" (yazarın çevirisi; ayrıca bkz. Mez. 16:11; 21:4; 27:13; 30:5; 36:9; 56:13; 69:28; 116:8–9; 133:3; 142:5). İbranice kullanıma ek olarak, Ugarit edebiyatında önemli filolojik kanıtlar da vardır. Dahood, Ugaritçedeki hym kökünün sıkça sonsuz yaşamı ifade ettiğini ileri sürmüştür.[11] Tanrı'nın vaadine sahip olanların, yaşamı böylesine yüce bir anlayışla değerlendirmeleri oldukça olasıdır.חיים kelimesine dair bu anlayış, doğru bir yaşamın ödülü olarak yalnızca uzun ömür değil, daha mantıklı biçimde sonsuz yaşamın vaat edildiğini göstermektedir.

Bir diğer anahtar terim ise חקל (laqach) fiilidir; bu fiil, Tanrı tarafından alınan Hanok'un (Yar. 5:24) ve ateşli savaş arabasıyla göğe alınan İlyas'ın (2Kr. 2:10–11) anlatımlarını hatırlatan bir anlamda kullanılır. Mezmur yazarı bu kelimeyi kullanarak, Hanok ve İlyas gibi ölümden kurtarılacağına dair bir imana sahip olduğunu ifade eder.[12] Mezmur 49:15'e göre, Eski Antlaşma'daki kutsal kişinin umudu, Tanrı'nın onu mezarın gücünden fidyeyle kurtaracağı ve kendine alacağı yönündeydi. Benzer şekilde, Mezmur 73:24'te Asaf, Tanrı'nın onu yaşam boyunca yönlendireceğine ve sonunda onu yüceliğe alacağına güvenini dile getirir. Sonraki ayet, bu yüceliği gökle ilişkilendirir. Basitçe söylemek gerekirse, Eski Antlaşma kutsallarının umudu, Yeni Antlaşma kutsallarıyla aynıdır: "bedenden uzakta" olmak "Rab'bin yanında" olmaktır (2Ko. 5:8).

Dahood, gelecekteki yaşam kavramını içerebilecek birkaç başka terim ve ifade daha önermektedir. Ona göre החנ (naha), cennete götürülmeyi tanımlayan teknik bir terimdir. Bu anlayış, Mezmurlar 73:24; 139:24 ve 143:10'da geçerlidir. Dahood'un daha karakteristik yaklaşımı ise, רוא (or) ve הקדצ (tsedaqah) kelimelerine dair

11 İyi bir örnek, 2 *Aqht* VI:27–29'dur: "Hayat dile, sana vereyim; ölümsüzlük iste, seni onunla donatayım; seni Baal'la birlikte yılları sayar kılacağım, tanrının oğluyla birlikte ayları sayacaksın" (yazarın çevirisi). Bu ifade önemlidir çünkü *ḥym* (hayat) ile *blmt* (ölümsüzlük/ölüm değil) kavramlarını paralel kullanır (ayrıca bkz. Ugarit metni [UT] 125:14–15). Aynı paralellik Süleyman'ın Özdeyişleri 12:28'de de yer alır: תָּוֶת־אַל חַיִּים (*ḥayyim 'el-mavet*). Bu bağlamda *ḥayyim* sonsuz yaşamı, *'el-mavet* ise ölümsüzlüğü/ölümün olmayışını ifade eder. Payne, bu ifadenin "yalın ölümsüzlükten" ziyade, doğruların umudu olan olumlu bir yaşama işaret ettiğini belirtir (Özdeyişler 14:32); bkz. *Theology of the Older Testament*, s. 454. Ayrıca bkz. Dahood, *Psalms*, s. 222–23. Ugarit metni için bkz. Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967), s. 249, 193.

12 İlginçtir ki, *UT 2059:21–22* metni, ölüm bağlamında *lqht* kök fiilini kullanır. Dahood bu metni şu şekilde çevirir: "Hepsini Ölüm Efendisi'nin el(ler)inden kapıp aldım." (*Psalms*, s. 302). Ugarit metni için bkz. Gordon'un *Ugaritic Textbook* adlı eserinin eki, s. 18.

spekülatif yorumlarıdır. Ona göre רוא, bir tarlayı ifade eder ve yaşam alanlarının tarlaları anlamına gelir; bunu da cennet olarak yorumlar (Mez. 36:10; 51:14; 97:11; 116:9). Benzer şekilde, הקדצ kelimesini "çayır" olarak çevirir ve bunu da cennet tarlalarına gönderme olarak yorumlar (bkz. Mez. 5:9; 69:28–29; 143:10–11).[13] Ancak bu iki öneri, Dahood'un yaratıcı hayal gücünün ürünüdür ve filolojik bir temele dayanmaz; dolayısıyla geçerlilikleri tartışmalıdır. Dahood'un birçok önerisi aşırı ve geçersiz sayılsa da Eski Antlaşma'nın ölümden sonraki yaşama dair bir bilinç ve beklenti taşıdığını ortaya koyma noktasında başarılı olmuştur.

Örtülü Kanıt

Eski Antlaşma'daki anahtar terimlerin doğru anlaşılması, ölümsüzlük kavramına dair önemli bir aydınlanma sağlamıştır; benzer şekilde, Eski Antlaşma'daki örtük kanıtlara dair farkındalık da bu öğretişin hakikatini destekleyecektir. İnsanın ölümsüzlüğüne dair en önemli Eski Antlaşma kanıtlarından bazıları Yaratılış Kitabı'nda bulunur. İnsanın ölümsüzlüğünün temeli, onun Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasıdır (Yar. 1:26–27). Tanrı'nın suretinde olmak, insanın Tanrı'yla paydaşlık kurabilmesini mümkün kılar. Tanrı sonsuz olduğuna göre, O'nun insanla kurduğu paydaşlık da sonsuz olacak şekilde tasarlanmıştır. Nitekim Tanrı insanın yüreğine sonsuzluğu koymuştur (Vai. 3:11); bu nedenle, nihai tatmini yalnızca sonsuz olan getirebilir. Bu anlamda, Tanrı'yla paydaşlık arzusu, ölümsüzlük umudunun temelini oluşturur. Ancak günah, bu umudu tehlikeye atmıştır. Düşüşten sonra Tanrı, insanı Yaşam Ağacı'ndan uzaklaştırmış ve bu da ölümsüzlüğün erişilemez olduğu izlenimini vermiştir.[14] Ne var ki Tanrı, Hanok'un göğe alınmasıyla (Yar. 5:24; bkz. İbr. 11:5) kendisiyle yürüyenlerin O'nunla sonsuz paydaşlığa erişeceğini göstermiştir. Hanok örneği, sonraki kuşaklar için ölümsüzlük umudunun temeli olmuştur (bkz. Mez. 49:15; Özd. 12:28).

Atalara dair anlatılar da ölümden sonra yaşama olan inanca dair kanıtlar sunar. En önemlisi, Yeni Antlaşma'nın ataların yaşamlarına dair yaptığı yorumlardır.

13 Dahood, "yaşam tarlalarına" yapılan bu göndermeleri mitolojik *Elysion Tarlaları* (Elysian Fields) motifiyle ilişkilendirir. Bu terimin Semitik olmadığını kabul etmekle birlikte, Eski Antlaşma'daki imgenin Yunan kavramına benzer olduğunu ve bu nedenle bu terimin kullanılmasının uygun olduğunu savunur. Bkz. Dahood, *Psalms*, cilt 1, s. xxxvi, 90, 222–23; cilt 2, s. 194; ayrıca bkz. Smick, "Ugaritic and the 'Theology of the Psalms,'" s. 109–110.

14 Pedersen, Kadim Yakın Doğulu düşüncesinde insan ile tanrı arasındaki tek farkın, tanrının ölümsüzlüğe sahip olması olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bir insanın ölümsüzlüğe erişmesi, onu tanrı mertebesine çıkarır. Pedersen, insanın bahçeden kovuluşu anlatısını (Yar. 3:22–24), tanrıların ölümsüzlüğü insandan gizlemek için hileye başvurduğunu anlatan eski bir motifle ilişkilendirir. Özellikle Ea ile Adapa arasındaki karşılaşmayı örnek verir; burada Adapa, farkında olmadan ölümsüzlük yiyeceğini yemeyi reddetmiştir. "Wisdom and Immortality," s. 241–44.

İbraniler 11, İbrahim ve diğer ataların yeryüzündeki yolculuklarının farkında olduklarını ve göksel bir kenti ve yurdu özlemle beklediklerini ortaya koyar (10, 13–16. ayetler). Aynı bölüm, İbrahim'in İshak'ı sunma cesaretinin, dirilişe olan inancından kaynaklandığını da belirtir (17–19. ayetler). Yaratılış, İbranî ataların bir ahiret bilincine sahip olduklarını ima eder. Payne, "kavmine katıldı" ifadesinin (Yar. 25:8; 35:29; 49:33) ölümden sonra yaşama işaret ettiğini, çünkü bu "katılma"nın gömülmeden önce gerçekleştiğini belirtir.[15] Tanrı'nın adının, ataların ölümünden sonra onlarla birlikte anılması da onların hâlâ yaşadığının bir göstergesidir (Yar. 26:24; 28:13; Mısır'dan Çıkış 3:6). Bu yorum, Sadukiler Mesih'e diriliş hakkında soru sorduklarında verdiği cevaba dayanır (Mat. 22:32; Mar. 12:27). Mesih, Tanrı'nın ölülerin değil, dirilerin Tanrısı olduğunu öğreterek, Tanrı'nın adının atalarla ilişkilendirilmesinin onların hâlâ yaşadığının kanıtı olduğunu belirtmiştir.

Eski Antlaşma'nın nekromansi ve ölüler için sunulara yönelik kınamaları da ölümden sonra yaşama dair ön kabulün varlığına işaret eden bir başka kanıt sunar. Musa'nın ruhlarla iletişimi yasaklayan buyrukları (Çık. 22:18; Yas. 18:10–12), bilinçli bir ruhlar âleminin varlığını inkâr etmez; aksine halkın, yer altı âleminden gelen ruhlara değil, Tanrı'ya ve O'nun ilahi olarak atadığı elçilere sadakat göstermesi gerektiğini vurgular (Yas. 18:15). Ruhçuluk yasaklanan bir uygulama olmakla birlikte, Saul'un Endor'daki cadı ile yaşadığı olay, İsrail toplumunda bazı kesimlerin öte dünyadan gelen vahiylerle ilgilendiğini gösterir.[16] Yas. 26:14, ölüler için sunuların kabul edilemez olduğunu ima eder. Bu uygulama antik dünyada yaygındı ve İsrail'in çevresindeki putperest halklardan ayrışmasını sağlamak amacıyla yasaklanmıştı. Bu durum, halkın Baal-Peor'da işlediği günahlardan biri olarak da zikredilir (Mez. 106:28). Bu, önemli bir kanıttır; çünkü İsrail içinde mezarın ötesinde bir yaşamın varlığına dair yaygın bir ön kabul bulunduğunu gösterir. Bu kavram inkâr edilmemiştir; ancak suistimale karşı korunması için yasal düzenlemeler getirilmiştir.

Anahtar Pasajlar

Çok sayıda metin ölümden sonra yaşamı ima eder; ancak özellikle dördü öne çıkar ki bunların ikisi Eyüp Kitabı'ndandır.[17] Eyüp 14:7–14, dirilişe dair bir iman

15 Payne ayrıca, İbrahim'le yapılan sonsuz antlaşmanın (Yar. 17:7), hem birey hem de topluluk için "ebedî bir korunma"yı ima ettiğini belirtir. *Theology of the Older Testament*, s. 443, 446.

16 Bu olayın ayrıntılarını yorumlamak zordur. Konuya ilişkin tartışma için bkz. Payne, *Theology of the Older Testament*, s. 447–448. Payne, bu uygulama üzerindeki putperest etkileri gösterir ve aslında görünenin gerçekten Samuel olduğunu sonucuna varır.

17 Bu ayetlerin her birinin tefsirine ayrıntılı biçimde girmek mümkün olmasa da, birkaç ayetin temel katkısına değinmek önemlidir: (1) Mezmur 1:3–5, muhtemelen gelecekteki yaşama atıfta bulunur. İlginçtir ki *UT 76:11:24–25* metninde, düşmanın yeraltı dünyasına

ve umut ifadesidir. Eyüp, yaşamın kısalığı ve sıkıntılarına ilişkin ağıt yakarken (14:1–2), kesilmiş bir ağacı örnek verir. Ağaç kesilmiş olsa da yalnızca cansız bir kütük gibi görünse de kökleri canlı kalır. Zamanla ağaç yeniden filiz verir (חלח) ve yaşam belirtileri gösterir. Eyüp ardından ağaç benzetmesinden insana geçer. İnsan ölür ve bedeni mezarda çürüyüp gider (שלח); bu durum ümitsiz gibi görünür (10. ayet). Ancak Eyüp mezarın ötesine bakar; belirlenmiş zamana dek bekleyecektir—ki bu, ölümden sonra bilinçli bir varoluşu ima eder—ta ki nöbet devralışı (חילח) gelene kadar (14. ayet). "Devralmak" kelimesinin (חילח), "filiz vermek" fiilinin isim hali olması dikkate değerdir. Bu kelime oyunu, metnin başındaki ağaç benzetmesiyle sonundaki diriliş umudunu birbirine bağlayan bilinçli bir yapısal çerçeve oluşturur. Nasıl ki ağaç yeniden filiz verirse, Eyüp de mezarda bedeni çözüldükten sonra yeniden filizlenerek yeni bir yaşama kavuşacaktır. Bu, dirilişi betimler.

Eyüp 19:25–27 en önemli ve aynı zamanda en tartışmalı bölümlerden biridir. Yorumun can alıcı noktası, מן edatının kullanımıyla ilgilidir. Bu edat, bağlama göre ayrılık ya da kaynak anlamı taşıyabilir. Eğer burada ayrılık anlamındaki מן söz konusuysa, ayetin anlamı Eyüp'ün bedeninden ayrı olarak Tanrı'yı göreceğidir. Bu, Eyüp'ün ölümünden sonra Tanrı'yı göreceği ara hâle (bedensiz varoluş) işaret eder. Eyüp, bedeninin mezarda kalmasına rağmen Tanrı'nın huzurunda olacağının bilincindedir. Öte yandan, eğer מן kaynak anlamında kullanılmışsa, ayet diriliş fikrini ifade eder: kendi bedeninden, yani diriliş sonrası yeni bedeninden Tanrı'yı görecektir. Algılama fiilleriyle birlikte genellikle kaynak anlamı tercih edildiğinden, "bedenimden (kaynakla) Tanrı'yı göreceğim" ifadesi diriliş yorumunu destekler. Bu bağlamda kaynak anlamı daha muhtemel görünse de her iki yorum da—ister ara hâle ister dirilişe dair olsun—mezarın ötesinde bir yaşama ön kabulde bulunur.[18] Yorum zorluklarına rağmen, bu pasaj Eyüp'ün imanının doruk noktalarından biridir.

"nakledilmesi" temasına benzer bir motif bulunur. Bkz. Gordon, *Ugaritic Textbook*, s. 182. (2) "Ömrümün bütün günlerinde Rab'bin evinde oturacağım" ifadesi, יח (*ḥayyay*, "yaşamımın") olası anlamı dikkate alındığında ebedî bir meskeni ima eder (bkz. Mez. 23:4–6; 27:4). (3) Teknik terim קקל (*lāqaḥ*)'ın kullanımına ek olarak, Mezmur 49, tanrı korkusu taşıyanların ışığı göreceğini ima eder (19. ayet). Payne, bu ayeti ve "sabah"tan söz eden 14. ayeti ölümsüzlüğün ifadeleri olarak yorumlar. Bkz. *Theology of the Older Testament*, s. 449–450. (4) Mezmur 17:15, Davut'un uyanıp Tanrı'nın suretini göreceğini belirtir. (5) Ayrıca Eyüp 34:14–15; Vaiz 12:5, 7; Yeşaya 57:2; Hoşea 13:14 ve 2. Samuel 12:23 ayetlerinin ima ettiklerini de göz önünde bulundurmak gerekir.

18 Payne, *min* (מן) edatının "ayrılma" anlamında kullanılmasının, daha az doğaüstü unsura ihtiyaç duyduğu için liberal yorumcularla daha uyumlu olduğunu savunur. Diriliş yorumunu destekleyen Payne, (1) bunun Eyüp'ün aklanmasını içerdiğini (19:27) ve (2) dirilişin zamanının Tanrı'nın yeryüzünde durduğu an olduğunu (25. ayet) belirtir. Bkz. *Theology*

Yeşaya'nın Küçük Kıyameti, ölülerin diriltilmesine dair Eski Antlaşma'daki en canlı peygamberlik sözlerinden birini sunar. Yeşaya 26:19 açıkça şöyle der: "Senin ölülerin dirilecek, benim cesedimle birlikte onlar da kalkacak... Toprak ölüleri dışarı atacak" (yazarın çevirisi). "Senin" ve "benim" zamirlerinin ölülerle ilişkili olarak kullanılması, peygamberin yalnızca doğru kişilerin dirilişini kastettiğini gösterir.[19] Kral James Çevirisi'ndeki— "Senin ölülerin dirilecekler; benimkilerin cesetleri kalkacak" —biraz kafa karıştırıcıdır; çünkü יתלבנ ("benim cesedim") kelimesinin kolektif gücünü yeterince yansıtmaz. Bu ayetin, dirilecek olan birden çok ölü kişiye atıfta bulunduğu, fiilin çoğul formundan anlaşılır. הלבנ terimi teknik olarak bir cesedi ifade eder ve bu bedenlerin diriltileceğini vurgular. Ayrıca, "Ey sizler, toprak içinde yatanlar, uyanın ve terennüm edin" ifadesindeki uyanın buyruğu, Yeni Antlaşma'daki ölülerin uyuyor olarak betimlenişini yansıtır (1Se. 4:13–16) ve bedensel dirilişi beklemektedirler (aynı kelimenin Mezmur 17:15'teki kullanımına dikkat edin).[20] Bedensel diriliş gerekliliği, İsrail'in ölümsüzlük anlayışıyla da uyumludur; çünkü bu anlayışa göre yaşam, insanın beden içinde varoluşunu kapsar.[21]

Daniel 12:2, dirilişe dair üçüncü büyük peygamberlik sözüdür. Ayetin dili oldukça açıktır ve hem doğru kişilerin hem de kötülerin dirileceğini bildirir. Yalnızca burada, doğru kişilerin םלוע ייח (ebedi yaşam) süreceği açıkça belirtilmiştir. Her ne kadar yaşam kötülerin payına düşmese de onlar da doğru kişiler yaşam süresince aşağılanma yaşayacaklardır. Bu nedenle bu bölüm, kötülerin

of the Older Testament, s. 458. F. Delitzsch ise *min* edatını olumsuzlayıcı bir unsur olarak yorumlar; Eyüp'ün Tanrı'yı gördüğünde "bedenden yoksun" ya da "bedenden özgür" olduğunu ifade ettiğini savunur. Bu nedenle Eyüp'ün gelecekteki bir yaşamı ima ettiğini düşünür. Bkz. *Biblical Commentary on the Book of Job*, çev. F. Bolton (1866; tıpkıbasım, Grand Rapids: Eerdmans, 1968), cilt 1, s. 360–361. Her iki yorumun özlü bir özetini görmek için bkz. Andrew B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, der. S. D. F. Salmond (New York: Charles Scribner's Sons, 1914), s. 488–490. Snaith ise Eyüp'ün ne dirilişi ne de ara dönemdeki yaşamı öngördüğünü savunur; Eyüp'ün, ölümünden önce aklanmayı beklediğini ileri sürer. Diğer yorumlar hakkında Snaith şöyle der: "Eyüp 19:25–27'deki ünlü pasajın ölümden sonraki yaşama gönderme yaptığını söylemek ancak çeviride son derece serbest davranarak, Latince çeviriye güçlü bir bağlılık göstererek ve Handel'in *Messiah*'ından esinlenerek mümkün olabilir." *Distinctive Ideas of the Old Testament*, s. 90. Septuaginta'daki yorumlayıcı çeviri dikkat çekicidir; çeviri oldukça serbest olmakla birlikte, "ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου" (*derimi yeniden diriltecek*) ifadesi, diriliş yorumuna dair eski bir kanıt niteliğindedir.

19 Payne, Yeşaya'nın 24:22'de kötülerin dirilişine (onların "ziyareti"ne) değindiğini öne sürer. *Theology of the Older Testament*, s. 460. Edward J. Young ise, zamirlerin yer değiştirmesinin Yeşaya'nın Rab'le özdeşleştiğini gösterdiğini savunur. *The Book of Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), cilt 2, s. 226.

20 Young, *Book of Isaiah*, cilt 2, s. 227.

21 Davidson, *Theology of the Old Testament*, s. 452.

de ebedî bir varoluşa sahip olacağını öğretir. Dirilişin sonsuz yaşama yol açacağı gerçeğini ifade etmek için bundan daha doğrudan bir yol düşünülemezdi.

Eleştirel iddialara rağmen, Eski Antlaşma'nın sunduğu bütünsel kanıtlar ölümden sonra yaşamın gerçekten var olduğunu göstermektedir. Eski Antlaşma bu konuyu yalnızca insanı Tanrı'yla paydaşlık içinde ölümsüzlüğe yükselterek ele almakla kalmaz, aynı zamanda kesin fiziksel ölümüne rağmen insana diriliş umudunu vererek de ele alır. Bu yaşam ümidi ve vaadi, Eski Antlaşma'daki imanlıların hayatında nasıl pratik bir etki yaratması gerekiyorsa, aynı şekilde Yeni Antlaşma'daki Hristiyanları da sonsuz yaşama dair beklenti içinde doğru bir yaşama teşvik etmeli ve yüreklendirmelidir (1Ko. 15:50–58).

Mezmurlar

Temel Bilgiler
Adı: Kitabın İbranice adı *Tehillim* (תהלים) olup "Övgüler" anlamındadır. İngilizcedeki "Psalms" ise Septuaginta'daki ψαλμοί kelimesinin bir transliterasyonudur. Grekçe sözcük, "liri çalmak" anlamına gelen bir kelimeden türemiş olup müzikli övgüleri, özellikle çalgılarla yapılan övgüleri ifade eder.

Yazarı: Mezmurların birçoğu anonim olmakla birlikte, başlıklarında Davut (yetmiş üç kez), Asaf (on iki kez), Korah oğulları (on bir kez), Yedutun (dört kez), Süleyman (iki kez), Musa (bir kez), Heman (bir kez) ve Etan'ın (bir kez) adları, belirli mezmurların ya yazarı ya da adanmış kişisi olarak belirtilmiştir. İlginç bir şekilde, bu isimleri yöneten aynı edat hem "tarafından" hem de "için" anlamına gelebileceğinden, adı geçen kişinin statüsünü her zaman net olarak anlamak mümkün değildir. Örneğin, Mezmur 72'nin başlığı "Süleyman tarafından" ya da "Süleyman'a" olarak çevrilebilir. Her hâlükârda, Musa'nın da listede yer alması, Mezmurların yazımının Davut'tan çok önce başladığını; Sürgün ya da sürgün sonrası temalar içeren 126 ve 137. mezmurlar ise ilhamla yazılan mezmurların Davut'tan çok sonra da kaleme alındığını göstermektedir.

Mezmurlar çeşitli yazarlar tarafından yazılmış olsa da İsrail'in mezmur geleneğini en yüksek seviyeye taşıyanın tartışmasız bir şekilde Davut olduğu açıktır. Kendisi "sevilen ezgi okuyucusu" idi ve Kutsal Ruh'un kendisi aracılığıyla konuştuğunun bilincindeydi (2Sa. 23:1–2). Davut yalnızca birçok mezmur yazmakla kalmamış, aynı zamanda mezmur söylemeyi topluluğun halka açık tapınmasına da dâhil etmiştir (1Ta. 16:4–8; 2. Tarihler 29:25). Büyük olasılıkla, Davut'un adıyla anılmayan bazı mezmurlar da onun tarafından yazılmıştır. Bu

durum Yeni Antlaşma'da da doğrulanmaktadır; zira Mezmur 2 (Elç. 4:25) ve 95 (İbr. 4:7), başlıklarında Davut'un ismi geçmese de ona atfedilmiştir. Aynı durum başka yazarlar için de geçerli olabilir. Örneğin, Midraş hem Mezmur 90'ı hem de 91'i Musa'ya atfeder.

Yazım Tarihi: Musa'nın ilk mezmur yazarı ve son mezmur yazarlarının sürgün ve sürgün sonrası dönemlerde (Mez. 137, 147) yazdığı göz önüne alındığında, belirli bir yazım tarihi saptamak mümkün değildir. Bu kadar farklı tarihsel bağlamlar düşünüldüğünde, mezmurlar yaklaşık olarak MÖ on beşinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar uzanan bin yıllık bir süreçte kaleme alınmıştır. Başka bir deyişle, mezmur yazımı Eski Antlaşma vahyinin tamamı boyunca eş zamanlı olarak gerçekleşmiş ve bu süreç, yaklaşık olarak dönemin ortasında yer alan Davut ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Bireysel mezmurların toplanması ve düzenlenmesi zamanı, daha yerinde bir konudur. En az iki derlemenin—biri Davut, diğeri Asaf'la ilişkilendirilen—Hizkiya döneminde mevcut olduğuna dair kanıt bulunmaktadır (2Ta. 29:30). Bazı esinlenmiş mezmurlar henüz yazılmamış olduğundan ve kanonik sıralama Davut'un tüm mezmurlarını bir araya getirmediğinden, Hizkiya'nın derlemesinin mevcut koleksiyonla içerik açısından da sıra açısından da tam anlamıyla örtüşmediği açıktır. Kanonik form, büyük olasılıkla Ezra'nın önderliğinde, MÖ beşinci yüzyılda, sürgün sonrası dönemde şekillenmiştir.

Tema: Hem bireysel hem de toplu ibadet için ilahi esinle belirlenmiş örüntüler.

Amaç: İlahîyi ve duayı ibadetin uygun birer ifadesi olarak en iyi şekilde dile getirmede ibadet edenlere rehberlik etmek.

Bu övgüler kitabı, ilahi esinle oluşturulmuş bir ibadet el kitabıdır—Tanrı'nın ibadete dair "nasıl yapılır" kitabıdır. Çok yazarlı yapısının kaçınılmaz çeşitliliğine rağmen kitabın dikkat çekici bir birlik içinde olması, yalnızca esinle gerçekleşen doğaüstü bir iş ile açıklanabilir. Çünkü Kutsal Yazı yazarları söylediklerini kendiliğinden üretmemiş, tersine söylediklerini söylemeleri için Kutsal Ruh tarafından yönlendirilmişlerdir (2Pe. 1:20–21); dolayısıyla her birinin duygularını, korkularını, şüphelerini, sevinçlerini, üzüntülerini ve arzularını dile getiriş biçimleri, Tanrı'nın ibadet edenlerin kendilerini nasıl ifade etmelerini beklediğini gösteren örnek modellerdir. Mezmurlar, hem bireysel hem de toplu ibadet için kalıplar sunarak ibadet edenleri, Tanrı'nın lütufkâr iletişimine nasıl en iyi şekilde karşılık verecekleri konusunda yönlendirir. İbadet, Tanrı'nın sözüne dikkat kesilmiş kulaklarla O'nunla buluşmayı içerir; ibadet eden kişi

konuşmaktan çok dinlemeye hazır olmalıysa da (Vai. 5:1–2), tamamen sessiz kalmamalıdır.

Ana hat

150 mezmuru ana hatlarıyla sıralamak hem zorlu hem de faydasız olacaktır. Ancak kitabın kanonik düzeni, övgülerle çerçevelenmiş olup derlemeyi beş birim hâlinde sunar—hem Yahudi hem de Hristiyan geleneğine göre bu yapı, küçük bir Pentatuk'tur.[1] Aşağıda bu bölümler ile onları işaretleyen övgüler yer almaktadır.

1. Kitap (Mezmurlar 1:1–41:13): "Öncesizlikten sonsuza dek, Övgüler olsun İsrail'in Tanrısı RAB'be! Amin! Amin!" (41:13).
2. Kitap (Mezmurlar 42:1–72:20): "RAB Tanrı'ya, İsrail'in Tanrısı'na övgüler olsun, Harikalar yaratan yalnız O'dur. Yüce adına sonsuza dek övgüler olsun, Bütün yeryüzü O'nun yüceliğiyle dolsun! Amin! Amin!" (72:18–19).
3. Kitap (Mezmurlar 73:1–89:52): "Sonsuza dek övgüler olsun RAB'be! Amin! Amin!" (89:52).
4. Kitap (Mezmurlar 90:1–106:48): "Öncesizlikten sonsuza dek, İsrail'in Tanrısı RAB'be övgüler olsun! Bütün halk, 'Amin!' desin. RAB'be övgüler olsun!" (106:48).
5. Kitap (Mezmurlar 107:1–150:6): Mezmur 146 ile başlayıp Mezmur 150 ile sona eren bir dizi övgü, sadece bu bölümün değil, tüm Mezmurlar kitabının doruk noktasını oluşturan bir finaldir.

Mezmurların beş kitabı ile Musa'nın beş kitabı arasında doğrudan bir bağlantı kurmak biraz zorlama olur; çünkü Pentatuk ve Mezmurlar'da temaların sıralanışında sıkı bir karşılık yoktur. Mezmurlar 1'den 5'e kadar olan kitapları doğrudan ya da sırayla Yaratılış'tan Yasa'nın Tekrarı'na bağlamak yapaydır; zira bireysel mezmurlar, bulundukları sıraya göre yazılmamışlardır ve esin yetkisi, derleme sürecinde değil, yazımın kendisinde bulunur. Bununla birlikte, beşli bölümlendirme, bu ibadet el kitabının Musa'ya ait külliyatı yansıttığını ima eden bilinçli bir kanonik işarettir; bu külliyat, Tanrı'nın antlaşma amacının özünü ve temellerini ve Tanrı'nın kurtarıcı planının başlangıcını ortaya koyar.[2] Pentatuk'ta

1 Mezmur 1:1 üzerine sıkça alıntılanan bir Yahudi midraşında (veya yorumu) şöyle denir: "Musa, İsraillilere Yasa'nın beş kitabını verdi; buna karşılık Davut da onlara beş kitaptan oluşan *Mezmurlar Kitabı*'nı verdi." Bu midraş MS 10. yüzyıla tarihlendirilmekle birlikte, daha eski bir geleneği yansıttığı görülmektedir. Ambrosius, Hippolytus ve Jerome'dan gelen benzer ifadeler, aynı geleneğin erken dönem kilisesinde de var olduğunu ortaya koyar.

2 Bruce Waltke, Tevrat ile *Mezmurlar* arasındaki bu temel bağlantıyı onaylar: "Musa, İsrail'in litürjik unsurlarını —kutsal nesnelerini, bayramlarını, görevli kişilerini ve ibadet etkinliklerini— kurumsallaştırdı. Davut ise, İsrail'in Mozart'ı olarak, Musa'nın liturjisini tapınak

tanıtılan antlaşma temalarından hemen hiçbiri yoktur ki Mezmurlar'da şiirsel ve ibadetle ifade edilmiş olmasın.[3] "Böyle desin RAB'bin kurtardıkları" (Mez. 107:2) ifadesi hem Mezmurlar kitabının bütünü hem de onu oluşturan her bir bölüm için işlevini özetleyen bir söz olarak kabul edilebilir.

Bağlam

Mezmurlar, Musa'dan sürgün sonrasına kadar uzanan uzun bir zaman dilimini kapsadığı ve her bir mezmur belirli durumları yansıttığı—bunların bir kısmı başlıklardan anlaşılabilirken bir kısmı anlaşılamaz olduğu—için, genel anlamda bir bağlam tanımlamak imkânsızdır. Bir bakıma her mezmur, yaşamın bir aynasıdır ve onu okuyanların deneyimlerinde yeni bir bağlam bulacaktır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Mezmurların Odak Noktası

Mezmurların temel odağı Tanrı'dır. Gerçek ibadetin yalnızca Tanrı'ya yönelmiş olduğu dikkate alındığında, bir ibadet el kitabında O'nun merkezde olması şaşırtıcı değildir. Gerçek ve ruhsal ibadetin en önemli ilkelerinden biri, insan

---

sahnesine taşıyarak, mezmurlarının müziği ve librettosuyla birlikte onu bir operaya dönüştürdü." Bkz. "Theology of Psalms," içinde *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), cilt 4, s. 1110. Geoffrey Grogan da *Mezmurlar Kitabı*'nın beş bölümlü yapısını açıklarken benzer bir görüş ileri sürer: "Belki de bu beş bölümlü yapının nedeni, Tanrı'nın halkı için gerçekleştirdiği yaratıcı ve kurtarıcı eylemlerinin, bilge yasalarının ve ibadet düzenlemelerinin tümünün Tevrat'ta kaydedilmiş olmasıdır; bunlar hem halkın ibadetine dahil edilmeli hem de iman ikrarı ve öğüt konusu olmalıdır." *Prayer, Praise & Prophecy: A Theology of the Psalms* (Fearn, Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2001), s. 179.

3 Mezmurlarda Tanrı'nın mükemmelliklerine yapılan vurgu üzerine yorumlarında W. A. VanGemeren, Musa'dan Mezmurlar'a uzanan ilginç bir çizgi çizer. Altın buzağı günahının hemen ardından, Tanrı Musa'nın yüceliğini görme duasına, iyiliğini ve yüceliğini önünden geçireceğine dair bir vaatle karşılık vermiştir (Çık. 33:19, 22). Daha sonra Sina'da Rab kendisini Musa'ya gösterir ve kendisi hakkında dikkat çekici bir beyan dile getirir: "RAB, acıyan, lütfeden, tez öfkelenmeyen, sevgisi engin ve sadık Tanrı. Binlercesine sevgi gösterir, suçlarını, isyanlarını, günahlarını bağışlarım. Hiçbir suçu cezasız bırakmam" (Çık. 34:6–7). VanGemeren şu yorumu yapar: "Yahve'nin mükemmellikleri, Rab'bin halkıyla kutsal ve anlamlı bir ilişkiyi sürdürmesini sağlayan, Musa aracılığıyla İsrail'e açıklanan niteliklerdir. Mezmurlardaki ağıtlar ve övgüler, Rab'be olan güveni ifade eder; çünkü Tanrı'nın halkının koşulları sürekli değişse de Rab aynı kalır. Umudun temeli, Yahve'nin mükemmelliklerindedir; çünkü O iyi, dürüst, tam, doğru, adil, lütufkâr, sadık, sevgi dolu, merhametli ve bağışlayandır." VanGemeren daha sonra bu mükemmelliklerin her birini ayrı ayrı ele alarak Mezmurlar boyunca örneklerle açıklar ve bu mükemmelliklerin ibadet üzerindeki etkilerini gösterir. Bkz. "Psalms," içinde *The Expositor's Bible Commentary*, der. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1991), cilt 5, s. 233–237.

merkezli değil, Tanrı merkezli olması gerektiğidir. Mezmurlar kitabı bu ilkeyi hem söyledikleriyle hem de söylemedikleriyle vurgular. Tanrı hakkında çok şey söylerken, insanlara ve onların başarılarına dair göndermeler—RAB için büyük ve kayda değer hizmetlerde bulunmuş olanlar dâhil—görece eksikliğiyle dikkat çeker. Gerçekten de belirli şahıslara yapılan atıflar tali niteliktedir ve bunlarda da bu kişilerin Tanrı için ne yaptığı değil, Tanrı'nın onlar için ne yaptığı ön plandadır. Bu durumun kendisi ibadetin yönü hakkında açık bir rehberlik sunar; ibadet insanla ilgili değil, Tanrı'yla ilgilidir.

İlahi esinle belirlenmiş bu örüntüler, RAB'bi hak ettiği konuma yükselterek, O'nun kişiliğinin sonsuz değerini ve işlerinin görkemini övgüyle dile getirir, aynı zamanda gerekli merhametleri için O'na yakarışta bulunur. Mezmurların yüzeysel bir okunması bile RAB'bin ne denli sürekli bir şekilde odakta olduğunu açıkça gösterir. Tanrı'nın adı ve çeşitli unvanları koleksiyon boyunca ne kadar sık geçtiği gözden kaçırılmayacak denli belirgindir ve dikkatleri, övgüleri ve duaları O'nun şahsına yönlendirir. Örneğin, Tanrı'nın lütufkâr kurtarışı ve sadakatiyle harika bir biçimde ilişkilendirilen antlaşma adı Yahve, yaklaşık yedi yüz kez geçmekte ve yüz elli mezmurun tamamına dağılmaktadır. Buna ek olarak, Tanrı'nın kendini açıkladığı farklı hakikatleri bildiren sayısız başka unvanı aracılığıyla yapılan yüzlerce doğrudan gönderme de Tanrı'nın Kutsal Kitap'taki ibadetin merkezinde olduğu gerçeğini destekler.[4] Bu nedenle Davut'un, "Ey Egemenimiz RAB, Ne yüce adın var yeryüzünün tümünde!" (Mez. 8:1, 9) sözlerini söylemesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Ancak övgü, yalnızca Tanrı olduğu için değil, nasıl bir Tanrı olduğu ve ne yaptığından ötürü de sunulmalıdır. Bu nedenle, esinlenmiş ibadet örüntüsünü izlemek, Tanrı'nın yetkinliklerine ve işlerine dikkat etmeyi gerektirir. Tanrı'nın yetkinlikleri açısından nihai gerçek şudur: Tanrımız gibi bir Tanrı yoktur ve sadece O'nun sonsuz, ezelî ve değişmez erdemlerini düşünmek ve dile getirmek bile büyük bir ibadet eylemidir. Tanrı'nın büyüklüğü ve görkemi tartışılmaz gerçeklerdir (bkz. Mez. 135:5 ve 138:5'teki açık beyanlar).

Benzer şekilde, Tanrı'nın işleri söz konusu olduğunda da ibadet etmeye fazlasıyla neden vardır. Davut, bir yerde ibadet niyetini Tanrı'nın işleriyle ilişkilendirerek şöyle ilan etmiştir: "Ya RAB, bütün yüreğimle sana şükredeceğim, Yaptığın harikaların hepsini anlatacağım" (Mez. 9:1). İbadetin temel bir uygulaması, Tanrı'nın yaptıklarını, yapmakta olduklarını ve yapacaklarını

4 Mezmurlarda Tanrı'nın adı ve unvanlarına ilişkin veriler için bkz. Robert D. Bell, *Theological Themes of the Psalms: The Theology of the Book of Psalms* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2018), s. 307–312. Bu kitap, Mezmurlar'daki temel temaların, Yeni Antlaşma'yla ilişkileri de dahil olmak üzere, kapsamlı ve faydalı bir analizini sunmaktadır.

düşünmek ve hatırlamaktır; Mezmurlar kitabı bu üç perspektifi de, özellikle yaratılış, takdir-i ilahi ve kurtuluş bağlamlarında hem doğru kişiler hem de kötü kişiler için ilgili tüm sonuçlar ve uygulamalarıyla birlikte ele alır. Yaratılış ile kurtuluşun birbiriyle ilişkilendirilmesi tamamen Kutsal Kitap'a özgü bir bağlantıdır[5] ve Şabat buyruklarında da ima edildiği üzere, bu iki tema birlikte ibadet için gerekli içerikleri tanımlar. Önemli bir şekilde, Mısır'dan Çıkış 20. bölüm Şabat gününü yaratılışa bağlarken, Yasa'nın Tekrarı 5. bölümde bu gün kurtuluşla ilişkilendirilir. Mezmur yazarları, bu Tanrı'ya özgü işleri, övgü için gerekçe ve dua için motivasyon olarak nasıl örneklediklerini sürekli olarak ortaya koyarlar.

İsa Mesih olmadan gerçek ibadet hiçbir şekilde mümkün değildir; çünkü O, tek yol, gerçek ve yaşamdır. Dolayısıyla, esinlenmiş "nasıl ibadet edilir" kitabında Mesih hakkında bu denli çok şey bulunması şaşırtıcı olmamalıdır. Eski Antlaşma'da Mesih'i bulamamak, o kitabın—Mezmurlar dâhil—özsel mesajını kaçırmak demektir. Gerçekten de Mezmurlar'da Mesih'i bulmak kesindir. O hâlde, eğer Mesih Mezmurlar'da yer alıyorsa ve Mezmurlar ibadetle ilgiliyse, o zaman ibadet de bir şekilde Mesih'le ilgilidir. Mezmurlar, ibadet eden halkın önünde mesihsel umudu canlı tutmanın etkili bir yoluydu. Ezelî Oğul henüz insan olmadığı için Mezmurlar Mesih'ten tarihsel terimlerle söz edemezse de O'nun kişiliği, doğası ya da işiyle ilgili neredeyse hiçbir hakikat yoktur ki bu kitapta bir ifadeye kavuşmamış olsun—ve tüm bu gerçeklerin ibadetle ilgili sonuçları vardır. O'nun insanlığı ve Tanrılığı, ölümü ve dirilişi, aracı işlevleri (Peygamber, Kâhin ve Kral olarak) ve birinci ile ikinci gelişleri, Mezmurlar'daki mesihsel teolojinin birer parçasıdır. İsrailliler Kurtarıcıları hakkında ilahi söylemenin ne anlama geldiğini biliyorlardı. Sekizinci açıklama kısmı, mesihsel mezmurların belirlenmesine dair ilkeleri ele almaktadır.

Mezmurlar'daki Formül

Tüm mezmurlar aynı değildir. Bazıları toplulukla ilgilidir; bazıları ise bireyseldir. Bazıları sevinçlidir; bazıları hüzünlüdür. Kimileri günahı itiraf eder; kimileri doğruluğu savunur. Bazıları güven taşar; bazıları ise şüpheyi ve hatta umutsuzluğu dile getirir. Kimi mezmurlar dileklerde bulunur; kimileri övgüler

5 Bu teolojik bağlantının örnekleri için şu ayetlere bakınız: Yeşaya 42:5–9; 43:1–7; 45:12–17; Yuhanna 1:1–18; 2. Korintliler 4:6; ve Koloseliler 1:13–20. C. Hassell Bullock şu gözlemde bulunur: "Dünyanın Yaratıcısı'nın yaratıcı ve kurtarıcı tasarılarını çözgü ve atkı gibi iç içe geçirmiş olması ne büyük bir harikadır. … Yaratılış, kurtuluşun yalnızca önvarsayımı değildir; Tanrı'nın kurtuluşa olan bağlılığıdır." *An Introduction to the Old Testament Poetic Books* (Chicago: Moody Publishers, 1986), s. 134.

sunar. Bazıları mantıklı bir biçimde temellendirilmişken, bazıları duygusal olarak gelişigüzeldir.

Bu çeşitli örüntülerin nasıl sınıflandırılacağı konusunda görüşler farklılık gösterir. Kimileri içeriğe öncelik verirken, kimileri içeriği sınırlayan ve dolayısıyla türünü tanımlayan yapısal biçimleri belirlemeye çalışır.[6] Aşağıda, ibadet için bir formül oluşturan ve yaygın olarak kabul gören bazı mezmur türleri yer almaktadır. Bu formül, Tanrı'nın ibadet eden bir halktan beklediği ve arzu ettiği şeylerin niteliklerini detaylandırır.

Öğe 1: Övgü ve şükran. Gerçek ibadet tamamen Tanrı'yla ilgili olduğundan, O'nun kişiliği ve işleri için sunulan övgü ve şükran ifadeleri, Kutsal Kitap'a dayalı ibadetin daima ayrılmaz unsurlarıdır. Tanrı'nın adını yücelten ve O'nun büyüklüğünün çok yönlü kanıtlarını kutlayan övgü ve şükran ifadeleri, başka ne ifade edilirse edilsin, çoğu mezmurda yer alır; ancak bazı mezmurlar yalnızca RAB'bi övmeye adanmıştır. Birkaç örnek metin bunu gösterecektir. Bu mezmurlar genellikle övgü buyruğunu, övgü nedenlerini (özellikle RAB'bin kişiliğine ya da yaratıcı ve kurtarıcı işlerine odaklanarak) ve yeniden övgü sunma kararlılığını içerir. Tamamen övgü ve şükrana ayrılmış olan bu mezmurlar, genellikle ilahi olarak adlandırılır. İlahiler bazen, fakat her zaman değil, "çerçeveleme" adı verilen edebî bir özellikle işaretlenir; bu, başlangıç ve sonun aynı ya da çok benzer olması anlamına gelir.

Aşağıdakiler, ilahi türünde mezmurlara örnektir. Mezmur 8, Tanrı'nın büyüklüğünü ilan ederek başlar ve sona erer: "Ey Egemenimiz RAB, Ne yüce adın

6 Biçim ve içerik arasındaki ilişki, Mezmurlar'ın biçim eleştirisine dayalı analizinin özünü oluşturur. Biçim eleştirisinin Mezmurlar'ın türlerinin belirlenmesindeki etkisi oldukça yaygındır. Eski Antlaşma biçim eleştirisinin öncüsü olan Hermann Gunkel, belirli ve kalıplaşmış edebî biçimlerin ortaya çıkmasına neden olan "yaşam bağlamını" (*Sitz im Leben*) keşfetmeye çalışmıştır; burada biçim, içerikten daha öncelikli kabul edilir. Gunkel, Mezmurlar'ı çeşitli kategorilere ayırmıştır: ilahiler, toplu ağıtlar, bireysel ağıtlar, krallık mezmurları ve bilgelik mezmurları. Gunkel'in teorisinin ve onun bazı aşırı takipçilerinin —örneğin Yahve'nin yıllık tahta çıkışını kutlayan "tahta oturtma mezmurları"nı savunan Sigmund Mowinckel'in— yararlı bir özeti ve analizleri için bkz. Derek Kidner, *Psalms 1–72* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973), s. 7–14; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 990–997; ve Daniel J. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), s. 147–149. Estes, biçim eleştirisinin "Mezmurlar'ın çağdaş yorumunun bel kemiği" olduğunu ve "Mezmurlar'daki ortak kalıplara dikkat çekmede yararlı bir araç" sunduğunu kabul eder. Bununla birlikte şu uyarıyı da yapar: "Biçim eleştirisinin içgörülerini uygularken, bir mezmuru katı bir tür kalıbına zorlamamaya ve böylece onun kendine özgü bireyselliğini göz ardı etmemeye özen gösterilmelidir." (*Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, s. 147–148). Ayrıca bkz. Bell, *Theological Themes of Psalms*, s. 313–318; burada her bir mezmur kendi türüne göre sınıflandırılmıştır.

var yeryüzünün tümünde!" (1, 9. ayetler). Bu iki beyan arasındaysa mezmur yazarı, Tanrı'nın görkemi, lütfu ve büyüklüğüne dair kanıtlar sunarak O'nun yüceliğini ortaya koyar. Mezmur 103, kişisel ibadete çağrıyla başlar ve sona erer: "RAB'be övgüler sun, ey gönlüm!" (1, 22. ayetler). RAB'bi kutsamaya yönelik bu buyruğun arasında, Tanrı'nın merhametinin ve kudretinin çok yönlü ve çeşitli tezahürleri üzerine düşünceler yer alır; bu da O'na övgü sunmaya yönlendirir. Mezmur 135 (Mezmurlar 145–150 gibi), "RAB'be övgüler sunun!" (1, 21. ayetler) ifadesiyle başlayıp yine bu ifadeyle biter. İlk Haleluya, Tanrı'nın iyiliğini ve büyüklüğünü, özellikle lütfu, eşsizliği, egemenliği, sonsuz değişmezliği ve şefkatli ilgisine dair açıklamalarla ortaya koyar; bunların tümü övgü için gerekçeler sunar ve uygun tek sonuç bir başka Haleluydır. Mezmur 136, "Şükredin RAB'be [26. ayette Göklerin Tanrısı'na] . . . çünkü sevgisi sonsuzdur" (1, 26. ayetler) ifadesiyle başlar ve sona erer ve bu kapanış nakaratı her ayette tekrar edilir: "çünkü sevgisi sonsuzdur." Bu ifade yirmi altı kez geçer, ama RAB'bin kimliği (Yahve, mutlak Tanrı ve Egemen), neler yapabileceği (harikalar) ve yaratılış, kurtuluş, takdiri ilahi ve zamanında sağlanan lütuf bağlamında neler yaptığı kutlandığında, hiçbir tekrar fazlalık değildir. Bu övgü unsurunun anahtar ifadeleri arasında Haleluya Mezmurları (106, 111–113, 135, 146–150) yer alır.

Öğe 2: Günah itirafı. İbadette Tanrı'ya yaklaşmanın belli kısıtlamaları vardır. Mezmur 24 bir soru sorar ve bu sorunun yanıtı, çoğu insanı Tanrı'ya tapınmaktan büsbütün meneder gibi görünür: "RAB'bin dağına kim çıkabilir, Kutsal yerinde kim durabilir? Elleri pak, yüreği temiz olan, Gönlünü putlara kaptırmayan" (3–4a. ayetler). Bu pak eller ve temiz yürekler olmadan ibadet mümkün değildir. Günah, insanı kirletir ve Tanrı'yla paydaşlığı engeller. Ancak Tanrı, lütfu ve merhametiyle günahın arındırılması için bir yol sağlamış, böylece ibadet edenleri kendi huzuruna uygun hâle getirmiştir; bağışlamaya giden yolu açıkça göstermiştir. "Ama günahlarımızı itiraf edersek, güvenilir ve adil olan Tanrı günahlarımızı bağışlayıp bizi her kötülükten arındıracaktır" (1Yu. 1:9). Yuhanna bu vaadi özetlerken, Mezmurlar onu uygulamaya koyar. Davut, günah itirafının gerçekten işe yaradığını şu sözlerle tanıklık etmiştir: "Günahımı açıkladım sana, Suçumu gizlemedim. 'RAB'be isyanımı itiraf edeceğim' deyince, Günahımı, suçumu bağışladın" (Mez. 32:5). Mezmurlar, Tanrı'nın nasıl bir itiraf beklediğini, bunun sadece paydaşlığın yeniden kurulmasına değil, aynı zamanda ibadetin gerekli bir unsuruna nasıl dönüştüğünü açıkça ortaya koyar.

İtiraf ifadeleri ve ilahi merhamet için yakarışlar Mezmurlar kitabı boyunca yer alır; ancak yedi mezmur geleneksel olarak tövbe mezmurları olarak sınıflandırılır (6, 32, 38, 51, 102, 130, 143). Mezmur 51, muhtemelen bu tövbe mez-

murlarının en tanınmışıdır ve Davut'un Bat-Şeva ile işlediği günah üzerine yazılmıştır. Davut'un itirafındaki mantık ve ilerleyiş hem bireysel hem de toplu ibadet bağlamlarında izlenebilecek iyi bir örnektir. Davut, bağışlanma dileğiyle başlar, günahları için mazeret sunmaz ve bağışlanmanın gelmesi durumunda bunun yalnızca Tanrı'nın lütfu, merhameti ve şefkatiyle mümkün olduğunu kabul eder (1–9. ayetler). Ardından ruhsal bir yenilenme ve Tanrı'nın huzurunda sevinç ve paydaşlığa yeniden kavuşma için yalvarır (10–13. ayetler). Son olarak, bağışlanmasıyla ibadet deneyimi arasındaki bağlantıyı vurgular (14–16. ayetler). Tüm dışsal ibadet eylemleri, kırık bir ruh ve ezilmiş bir yürekle sunulan kurbanlarla birlikte olduğunda RAB'bi hoşnut eder (17. ayetler). Günah itirafı, Tanrı'nın huzurunda her ibadet edenin göstermesi gereken zorunlu alçak gönüllülük ve teslimiyetin bir parçasıdır.

Öğe 3: Ağıt. Ruhsal ibadette Tanrı'nın huzurunda olmak, sorumluluklardan ve kaygılardan kaynaklanan baskılardan sevinçli bir ferahlıktır; ancak bu durum, yaşamın gerçeklerine karşı duyuları uyuşturan bir uyuşturucu değildir. Dünyada pek çok şey, Tanrı'nın halkını tehdit eder gibi görünür ve hatta Tanrı hakkında doğru olanla çelişiyor gibidir. Mezmurlar, ibadetin bu endişelerin dile getirilmesini ve Tanrı'dan savunma ve kurtuluş için yakarışta bulunmayı da içerdiğini öğretir. Gerek bireysel konular gerekse toplumsal kaygılarla ilgili olan bu ağıt mezmurları, genellikle RAB'bin şikâyeti duyması için yapılan bir yakarışla başlar, ardından sıkıntılı ya da tehlikeli durumun özeti gelir, RAB'be duyulan güvenin bir itirafı yapılır, Tanrı'nın müdahale ederek durumu tersine çevirmesi için bir dilekte bulunulur ve RAB'bi övmeye dair bir kararla son bulur. Mezmur 13 bu örüntüyü açıkça ortaya koyar. Davut, umutsuzluğunu yansıtan şeffaf bir soruyla RAB'be seslenir: "Ne zamana dek, ya RAB, Sonsuza dek mi beni unutacaksın?... Ne zamana dek düşmanım bana üstün çıkacak?" (1-2. ayetler). Ardından, düşmanın galip gelmesinden önce Tanrı'nın bir şey yapması için dilekte bulunur: "Gör halimi, ya RAB, yanıtla Tanrım" (3. ayet). Son olarak, güvenini itiraf eder ve Tanrı'nın müdahalesi için ezgilerle övgü sunar: "Ben senin sevgine güveniyorum, Yüreğim kurtarışınla coşsun. Ezgiler söyleyeceğim sana, ya RAB, Çünkü iyilik ettin bana" (5–6. ayetler).

İbadetin meşru bir unsuru da Tanrı'nın yüceliğini tehlikeye atacak ya da en azından bu yüceliği görmemizi gölgeleyebilecek meseleleri Tanrı'nın huzuruna getirmektir; çünkü ilahi müdahale olmaksızın bu sorunlar Tanrı'nın yüceliğine zarar veriyor gibi görünebilir. Yaşamın koşulları, yaşananlarla Tanrı hakkında inanılanlar arasında—yani deneyim ile inanç arasında—bir gerilim oluşturma potansiyeline sahiptir. Mezmurlar, Tanrı'yı mevcut durumların merkezine yerleş-

tirmemiz gerektiği konusunda bizi uyarır; çünkü gerçek din, yaşamla her zaman ilgilidir. İbadette, Tanrı'nın sadakati üzerine düşünmek ve her şeye rağmen O'na güvenmenin ne kadar makul olduğunu hatırlamak iyidir. Tanrı'yı yüceltmek, hayat da dâhil olmak üzere diğer her şeyi yerli yerine oturtma eğilimindedir.

Öğe 4: Lanet okuma. Kutsal Kitap'a dayalı ibadet, Tanrı'nın yüceliğinin, davasının ve halkının aklanması için dua etmeyi de içerir. Bu aklanma çoğu zaman, Tanrı'nın yüceliğine, davasına ve halkına karşı çıkanlara yönelik yargısını kapsar. Kötülük yapanlara karşı ilahi yargının gerçekleşmesi için edilen bu lanet okuma niteliğindeki dualar, Tanrı'nın adaletine duyulan doğru bir anlayışı, günaha karşı doğru bir nefreti ve Tanrı'nın yüceliği ile egemenliği için doğru bir kıskançlığı yansıtır (bkz. Mez. 35, 69, 109 ve 137). Lanet okuma mezmurlarını doğru anlamanın ön koşulu, bunların asla kişisel meselelerle ya da kin güdüsüyle ilgili olmadığını fark etmektir. Hem Eski hem de Yeni Antlaşma, kişisel düşmanlara karşı sevgi göstermeyi emreder (bkz. Çık. 23:4–5; Lev. 19:17–18; Mat. 5:38–45); bu nedenle beddua duaları kişisel düşmanlarla hesaplaşmak için Kutsal Kitap tarafından onaylanmış bir yol değildir. Tanrı'nın düşmanlarına yargı uyguladığı zaman halkının ferahlık ve kurtuluş bulması sevindirici bir sonuç olabilir fakat bu duaların arkasındaki amaç asla bu değildir. Gerçek duanın temel hedefi ve itici gücü her zaman Tanrı'nın yüceliğidir. Lanet okuma mezmurları ve Kutsal Yazılar[7] boyunca dağınık şekilde yer alan çok sayıda lanet okuma, en yüce güdüyü yansıtır ve Övgü Mezmurları ya da başka herhangi bir mezmur türü kadar ilahi esinli ibadet örüntüsünün bir parçasıdır. Hristiyanların, doğruluğa karşı işlenen günah üzerine Tanrı'nın sözünü ilan etme ve Tanrı'nın iradesinin gerçekleşmesi için dua etme konusunda her türlü hak ve yetkisi vardır. Tanrı'ya duyulan sevgi hem bu ilanı hem de bu duayı gerektirir. Mezmur yazarının Tanrı'yla özdeşleşme biçimini düşünün ve onun örneğini izleyin: "Ya RAB, nasıl tiksinmem senden tiksinenlerden? Nasıl iğrenmem sana başkaldıranlardan? Onlardan tümüyle nefret ediyor, onları düşman sayıyorum" (Mez. 139:21–22).[8]

---

7 İlahi adalet çağrısı içeren mezmurların (lanetleme veya beddua mezmurları olarak da bilinen "imprecatory psalms") ilkel ya da Hristiyanlık öncesi bir ruha ait olduğu yönündeki yaygın görüş ışığında, bu tür ifadelerin *Mezmurlar* dışındaki örneklerinin varlığı özellikle dikkat çekicidir. İlginçtir ki, en sert lanet ifadelerinin bazıları "ağlayan peygamber" Yeremya'dan (Yer. 15:15; 17:18; 18:21–23) ve elçi Pavlus'tan (Gal. 1:8–9; 5:12; 2. Tim. 4:14) gelmektedir. Gökteki şehitlerin, cellatlarına karşı Tanrı'nın intikamını dilemesi (Va. 6:10), bu tür duaların uygunluğunu çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır.

8 Lanetleme mezmurları üzerine tartışırken J. Barton Payne, "Tanrı tarafından onaylanan bu sözlerin haklılığını açıklamak" için beş gerekçe sunar: Bu mezmurlar (1) sıklıkla mecazî olarak yorumlanması gereken şiirsel ifadeler içerir, (2) günaha karşı derin bir tiksintiyi yansıtır, (3)

Kötülere karşı Tanrı'nın adil yargısını yerine getirmesi için dua etmek, O'nun egemenliğinin ilerleyip yayılması için dua etmekle eşdeğerdir.

Öğe 5: Ahlaki öğretim. Gerçek ve Kutsal Kitap'a dayalı din, yaşamın her alanına nüfuz eder. Postmodern eğilimlerin, yaşamın çeşitli alanlarını birbirinden kopuk bölmelere ayırmasına karşın, Kutsal Kitap'a dayalı din, Tanrı'yla kurtarıcı bir ilişkiyi yaşamın her deneyimini ve her ilişkiyi tanımlayan ve yönlendiren bir temel olarak görür. Bu nedenle ibadetle yaşam arasında bir kopukluk olamaz. Bu bağlamda, Tanrı tarafından verilen ibadet el kitabında, ibadet etmeye istekli olanlara yönelik ahlaki taleplerin bulunması şaşırtıcı değildir. Örneğin Mezmur 15 dürüstlük talep eder ve iftirayı yasaklar. Mezmur 82 adaletin yanı sıra savunmasızlara yönelik insancıl ve hakkaniyetli muameleyi öngörür. Mezmur 131 alçak gönüllülük ister. Dindarlık ve ahlakla ilgili meselelerle daha belirgin şekilde ilgilenen bazı mezmurlar, bilgelik mezmurları olarak adlandırılır (örneğin 37, 49, 73, 112, 127 ve 128). Mezmurlar kitabının kanonik giriş bölümü bu önemli noktayı açıkça ortaya koyar. Tüm Mezmurlar kitabının üzerinde duran temel karşıtlık, iki yolun—doğruların yolu ile kötülerin yolu—karşıtlığıdır. Tanrı'ya ait kişi, günahkârlardan ayrılmalı ve Tanrı'nın sözünden haz duymalıdır (Mez. 1). RAB'be övgü sunmaya yönelik ilk buyruğu vermeden önce, Mezmurlar, Tanrı'ya ibadet edecek olanlardan beklenen yaşam biçimini tanımlar. Mezmurlar sürekli olarak yaşam ile ibadet arasında bağ kurar. Gerçek ibadet, dini ya da Tanrı'yı kuramsal bir alanda bırakmaz.

---

intikamı Tanrı'nın ellerine bırakır, (4) kişisel öç alma arzusunun ötesine geçerek Tanrı'nın yüceliğini amaçlar ve (5) Tanrı'nın günaha karşı tutumunu açığa çıkararak günahkârlara uyarı niteliği taşır (*Theology of the Older Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1972, s. 202–203). Bu listeye ayrıca bazı lanetleme ifadelerinin Mesih'in hizmetine dair peygamberlik niteliğinde olduğu da eklenmelidir (krş. Mez. 69:25 ve 109:8 // Elç. 1:20; Mez. 69:4 // Yu. 15:25; Mez. 69:9 // Yu. 2:17 ve Rom. 15:3). Bruce Waltke, *New International Dictionary*'deki "Theology of Psalms" makalesinde bu mezmurları ele alarak Tanrı'dan düşmanların cezalandırılmasını dileyen otuz beş mezmur belirler ve bunların "sağlam öğreti" sunduğunu, hatta "en kutsal" dualar arasında yer aldığını belirtir (*Theology of Psalms*, cilt 4, s. 1106). Waltke'ye göre bu mezmurlar: (1) ağır adaletsizliklere maruz kalmış kutsallar tarafından dile getirilmiştir, (2) adildir ve katı bir adalet talep eder, (3) iman doludur; mezmur yazarları Tanrı'nın intikamı kendilerinden daha doğru biçimde alacağına güvenir, (4) etik bir nitelik taşır; doğru ile yanlışı ayırt etmesini Tanrı'dan ister, (5) teokratiktir; Evren'in Ahlâkî Yöneticisi olan Tanrı'nın doğruluk krallığını kurmasını arzular, (6) teosentriktir; Tanrı'nın doğruluğunu sergileyerek O'nun yüceltilmesini amaçlar, (7) evanjeliktir; Tanrı'nın yüceliğini herkesin görmesiyle dünyanın dönüşümünü hedefler, (8) antlaşmasaldır; bir kutsala karşı yapılan haksızlık Tanrı'ya karşı yapılmış sayılır, (9) Doğulu bir üsluptadır ve abartılı mecazlar içerir, (10) siyasal bir boyut taşır; kötüler açığa çıkarken doğrular mazlumların yanında yer alır. Ancak Waltke, bu özetin sonunda şu sonuca varır: "Bu intikam duaları teolojik olarak sağlam olsa da, kilise için uygun değildir."

Mezmurların kapsamı oldukça geniştir; Tanrı'ya doğrudan yöneltilen dilekleri, hem kişisel hem de toplumsal günahlara dair şikâyet ve itirafları, kurtuluş ve diriliş için yakarışları, RAB'be duyulan güvenin itiraflarını ve Tanrı'nın sonsuz değerini hem genel hem de özel betimlemelerle dile getiren şükran dolu övgüleri içerir. Mezmurlar, kimi zaman ibadet yönünü tarihe bakarak ortaya koyar (78, 105, 106, 135 ve 136. mezmurlar). Mezmur 78:2, tarihi anlatmayı açıkça mesel olarak tanımlar; yani, tarih başka bir şeye benzetilir. Tanrı, halkı için olan kurtarıcı eylemlerini ve amaçlarını bir örüntü olarak tarih aracılığıyla ortaya koyar. Bazen de Mezmurlar, ibadet boyutunu öngörüsel peygamberlikle dile getirir; birçok mesihsel mezmur bu duruma örnektir. Gerek tarih gerekse peygamberlik yoluyla olsun, dikkat, Tanrı'nın şaşmaz amacı ve takdiri üzerine yoğunlaşır; bu amaçlar ve bu takdir, O'nun yüceliğini ve halkının iyiliğini, kurtarıcı işleri aracılığıyla gerçekleştirir—ve bunların hepsi ibadetin konusudur.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yüz elli mezmurdan yüz on altısı bir başlık ya da üst yazı içerir. Geriye kalan otuz dört mezmur ise genellikle yetim mezmurlar olarak adlandırılır. Bu üst yazılar, mezmurun yazarını ya da ithaf edildiği kişiyi, mezmuru doğuran tarihsel durumu, mezmurun türünü veya mezmurun ezgiyle söylenişine dair bir tür müzikal talimatı belirtir.[9] Çoğu İngilizce Kutsal Kitap çevirisi bu ifadeleri ana metinden ayrı olarak üst yazı biçiminde sunsa da İbranice Kutsal Kitap ve eski çeviriler bu kısımları esinlenmiş metnin ayrılmaz bir parçası olarak içerir. Yorumlama meselesi, bu başlıkların yetkesi ve güvenilirliği konusunu gündeme getirir.

Eleştirmenler, mezmur başlıklarını evrensel olarak sonradan eklenmiş ve spekülatif açıklamalar olarak reddederken, bazı muhafazakâr yorumcular bile bu başlıkları "editöryal faaliyetlerin" ürünü olarak görmektedir.[10] Kuşkusuz, bazı başlıkların anlamı ve önemi belirsizdir; özellikle ezgiler ya da müzikal talimatlara

9 Bruce Waltke ve Fred G. Zaspel, müzikal yönergeler içeren üst yazıların aslında bir önceki mezmura ait son notlar (altsatırlar) olarak anlaşılması gerektiğini öne sürerler: "Üstyazılar mezmurun bestelenişine, altsatırlar ise mezmurun icrasına ilişkindir." Bkz. Bruce K. Waltke ve Fred G. Zaspel, *How to Read and Understand the Psalms* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2023), s. 34.

10 "Görünüşe göre en azından bazı durumlarda başlıklarda yer alan bilgiler, belirli mezmurlara ilişkin tarihsel bir geleneği koruma ya da köken, nitelik, müzik ya da litürjik işlev açısından bilinen bir kullanımı sürdürme amacı taşıyan editöryal bir faaliyet sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır. Başlıkların büyük çoğunluğunun, eklendikleri mezmurlardan daha sonraki bir döneme ait olduğundan pek az şüphe vardır; ancak bu durum Davut'a atfedilen bazı mezmurlar için bütünüyle geçerli olmayabilir." Bkz. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, s. 977. Benzer şekilde, Estes şu sonuca varır: "Veriler ışığında, üstyazılara en azından eldeki en eski yorumlar olarak saygı gösterilmelidir; ayrıca bunlar, mezmurların ilk dönemlerde nasıl anlaşıldığına ve muhtemelen kökenlerine dair değerli içgörüler de sunabilir. Bu nedenle,

atıfta bulunanlar bu kapsama girer. Tarihsel bir durumu belirten bazı başlıklar da kaydedilen tarihsel anlatımlarla birebir örtüşmüyor gibi görünmektedir. Örneğin Mezmur 34'ün başlığı, Davut'un "Avimelek'in önünde kendini deli gösterip kovulduğu, gittiği zaman" ifadesine yer verir. Bu olay, 1. Samuel 21:10–15'te anlatılan bir olaya oldukça benzer; ancak tarihsel anlatımda kralın adı Avimelek değil, Akiş'tir. Mezmurlar üzerine yazdığı yorumda A. F. Kirkpatrick bu görünen çelişkiyi uzlaştırmak için makul bir çözüm sunar: "Eğer Avimelek bir hanedan ismi ya da Agag'ın Amalekliler arasında ya da Firavun'un Mısır'da olduğu gibi bir krallık unvanıysa, isimler arasındaki fark kolaylıkla açıklanabilir."[11] Diğer bazı başlıklar, Samuel kitaplarında yer almayan olaylara atıfta bulunur; örneğin Mezmur 7'nin başlığı Benyaminli Kuş'a gönderme yapar. Bu durum yalnızca Samuel kitaplarının Davut'un hayatına dair her ayrıntıyı içerdiği varsayılırsa bir sorun teşkil eder ki, bu kitaplar böyle bir iddiada bulunmaz.

Çeşitli terimlerin çevirisi ve anlamı konusunda bazı belirsizlikler bulunsa da bu başlıkların esinlenmiş metnin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmesi için yeterli gerekçe vardır.[12] Özellikle dikkat çekici olan, Eski Antlaşma'daki diğer şiirsel metinlerin de genellikle bağlamı belirten ya da kullanımına dair talimatlar içeren bir giriş ifadesiyle başlamasıdır (bkz. Çık. 15:1; Yas. 33:1; 2. Sam. 1:17; ayrıca, Hab. 3:19'daki son not). Bu ifadelerin her biri doğrudan esinlenmiş metnin içine yerleştirilmiştir. Yeni Antlaşma'nın, Mezmur 16 ve 110'un Davut'a ait olduğunu belirten başlıkların doğruluğunu ve güvenilirliğini onaylaması, bu onayın mezmur başlıklarının geneline genişletilmesi gerektiğini haklı kılar (bkz. Mat. 22:43–44; Elç. 2:29–36; 13:34–37).

En azından, bu başlıkların eskiliği tartışmasızdır.[13] Bu kadim oluş, doğal olarak güvenilirliklerini de beraberinde getirir. Özetle, Archer'ın bu konudaki değerlendirmesi alıntıya değerdir:

üstyazılar doğrudan reddedilmemeli, ancak dikkatli biçimde kullanılmalıdır." *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, s. 143.

11 A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Thornapple Commentaries (Grand Rapids: Baker, 1982), s. 170.

12 Waltke ve Zaspel, anlamlarının belirsizliğine rağmen bu teknik terimlerin eski çeviri versiyonlarında korunmuş olmasının, çevirmenlerin bu terimleri özgün kabul ettiklerinin bir kanıtı olduğunu öne sürerler. *How to Read and Understand the Psalms*, s. 37.

13 Septuaginta'nın (LXX) bazı başlıkları içermesi ve bunları yanlış çevirmesi, bu başlıkların oldukça eski bir döneme ait olduğuna tanıklık eder. "LXX, başlıkların Helenistik dönemden çok önce İbranice Mezmurlar Kitabı'na eklendiğine dair kesin kanıt sağlar. Şöyle ki, İbranice başlıklarda yer alan bazı teknik terimlerin anlamı, İskenderiye çevirisinin yapıldığı döneme (yaklaşık MÖ 150–100) gelindiğinde tamamen unutulmuştu. Örneğin, 'koro şefine' ifadesi, LXX çevirmenince anlamsız bir şekilde 'sona kadar' olarak çevrilmiştir." Bkz. Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 419.

> "Hiçbir 'sonraki haham'ın, metinlerinde Davut'un yaşamındaki olaylarla açıkça bağlantı bulunmayan mezmurlara bu tür başlıkları eklemeyi göze alması açıklanamaz. Başlıkların birçoğu, Davut'un yaşamına dair başka hiçbir kaynaktan bilmediğimiz olaylara göndermeler içermektedir. ... Sonraki bir derleyici, Samuel ya da Tarihler kitaplarında yer almayan yeni ayrıntıları uydurmaya asla cesaret edemezdi. Ayrıca, bazı 'yetim' mezmurların ... tarihî göndermeler ve güncel olaylara ya da çağdaş durumlara yapılan atıflarla dolu olması da dikkat çekicidir; bunlar sonraki hahamların spekülasyonları için yeterince zemin sağlayabilecek niteliktedir."[14]

Ancak başlıkların esinlenmiş metnin bir parçası olarak kabul edilmesi, tüm soruları yanıtlamaz. Terimlerin belirsiz tanımları, bilinmeyen ezgiler ve eşlik eden çalgı türlerinin tanıdık olmaması, esinlenmişlik düşüncesiyle bağdaştırılması zor unsurlardır.[15] Esinlemenin doğal sonucu muhafazadır. Sözcükler korunmuş olsa da uygulamanın nasıl olması gerektiği hâlâ bir sırdır. Yazar, yazarlığı ya da tarihsel bağlamı belirten başlıkların esin otoritesini sorgulamaz; ancak müzikal yönergelerin, o döneme özel birer öneri olup bugün için bağlayıcı olmayan unsurlar olabileceği fikrine açıktır.

---

14 Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, s. 419.

15 Örneğin, anlamı veya önemi kesin olarak bilinmeyen bazı ifadeler vardır. Bunların bir kısmı mezmurun niteliğine atıfta bulunur: *Maskil* ("öğretici", didaktik bir mezmuru belirtir; bkz. Mez. 32, 78, 142) ve *Miktam* (kökü "örtmek" anlamına gelir, muhtemelen derin bir sırrı açıklayan bir mezmuru ifade eder; bkz. Mez. 16, 56–60). Bazıları, kullanım bağlamına veya ibadet ortamına işaret ediyor gibidir; örneğin, *Yükseliş Ezgileri* ya da *Derece Ezgileri* (Mez. 120–134), büyük olasılıkla hac bayramlarında söylenen ilahilerdir. Bazı terimler, mezmur okunurken kullanılacak müzik aletini belirtir: *Neginot* (telli çalgı; Mez. 4, 6, 54, 55, 67, 76), *Nehilot* (nefesli çalgılar; Mez. 5) ve *Gittit* (muhtemelen Gat kökenli bir çalgı ya da ezgi türü; Mez. 8, 81, 84). Bazı ifadeler ise seslendirme biçimine dair müzikal yönergeler verir: "*Alamot üzerine*" ifadesi genç kızlara atıfta bulunur, muhtemelen soprano sesleri (Mez. 46); "*Şeminit üzerine*" ise "sekizinci" anlamına gelir ve büyük olasılıkla erkek bas sesleri için daha düşük bir oktava işaret eder (Mez. 6, 12). Diğer bazı ifadeler ise kullanılacak ezgiyi belirtir: *Şigayon* fiil kökü "sapmak, dolanmak" anlamına gelir ve değişken ritim kalıplarına sahip bir ezgiyi ifade edebilir (Mez. 7); "*Mut-Labben üzerine*" ifadesi "oğlun ölümü üzerine" diye çevrilir ve hüzünlü bir tınıya ya da minör bir ezgiye işaret edebilir (Mez. 9); "*Yonat-Elem-Rehokim üzerine*" ifadesi muhtemelen "Uzaklardaki Sessiz Güvercin" adlı bir ezgiyi belirtir (Mez. 56); "*Ayeleth Şahar üzerine*" ise "şafağın geyiği" anlamına gelir (Mez. 22). Daha kapsamlı bir liste ve tartışma için bkz. Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, s. 422–424; VanGemeren, *Psalms*, s. 33–39; D. A. Brueggeman, "Psalms 4: Titles," içinde *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*, der. Tremper Longman III ve Peter Enns (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2008), s. 613–621; ve Will Soll, "Psalms, Book of," içinde *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, der. Katharine Doob Sakenfeld (Nashville: Abingdon Press, 2009), cilt 4, s. 662–663. Temel tanımlar için bkz. W. L. Holladay, der., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

EK 8

Mesihçi Mezmurların Tanımlanması

Mesih'in Mezmurlar kitabında baskın bir konu olduğu tartışmasızdır.[1] Mezmurlar, ibadet eden topluluğun önünde Mesihçi umudu diri tutmanın ve ideal Peygamber, Kâhin ve Kral'a duyulan özlemi artırmanın temel yollarından biriydi. Asıl mesele, Mesihçi mezmurların nasıl tanımlanacağıdır. Özünde, Mezmurlar'daki Mesihçi bölümleri belirlemek, Eski Antlaşma'nın diğer yerlerinde Mesihçi metinleri tespit etmekten farklı değildir. Bu süreci biraz daha karmaşık hâle getiren durum, bazen bütün bir mezmurun tamamen Mesihçi olması, bazen de yalnızca bir kısmının Mesihçi nitelik taşımasıdır. İlkinin özgünlüğünü ve ikincisindeki geçişleri fark edebilmek, yorumlama sürecinin temel öğelerindendir. Mezmurları okurken sürekli Mesih'e dikkat kesilmek son derece önemlidir. Aşağıda, Mesihçi metinleri belirlemenize yardımcı olacak bazı özel ilkeler yer almaktadır.

Kutsal Yazıların Analojisi

Öncelikle, *Mesihçi ipuçlarına karşı dikkatli olunmalıdır.* Kimin ve neyin arandığını bilmek hayati önemdedir. Bu yaklaşım, Kutsal Yazı'nın Kutsal Yazı'yla açıklanması ilkesini içerir. Mesih hakkında önceden verilmiş vahiy ve teolojinin tamamını hesaba katmak, O'nu Mezmurlar'da tanımada yardımcı olacaktır. Diğer Kutsal Yazılar tarafından Mesih'le ilişkilendirilmiş bir kelime, eylem ya da nitelik gördüğünüzde, bunu Mezmurlar'daki Mesih'le bağlantılandırmak yerinde olur. Örneğin, Mezmur 89'da "soy"un sonsuza dek süreceğinden söz

1 Bu metin, Michael P. V. Barrett'in *Beginning at Moses: A Guide to Finding Christ in the Old Testament* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018), s. 276–279'dan uyarlanmıştır. Mezmurlar'da Mesih'in temsiline dair ayrıntılı bir tartışma için Yeşu üzerine olan bölüme bakınız.

edilir (29, 36. ayetler) ve bu, mezmuru Mesihçi olarak işaretler. "Soy" kelimesi, Yaratılış 3:15'te başlayan ve Eski Antlaşma boyunca, özellikle Nuh'a, İbrahim'e ve Davut'a verilen antlaşma vaatlerinde sürdürülen Mesihçi bir anahtardır.

Benzersizlik İlkesi

İkinci olarak, *benzersizlik ilkesine dikkat edilmelidir.* Mezmurlarda, yalnızca insanlara atfedilemeyecek ve anlamını yalnızca Mesih'te bulan ifadeler yer alır. Örneğin Mezmur 72, egemenliği evrensel olan (8. ayet) ve adı sonsuza dek sürecek bir Kral'dan söz ettiğinde, Davut'un ne kendisinden ne Süleyman'dan ne de başka bir sıradan insandan bahsettiği açıktır. Bu ifade, yalnızca Mesih'e yönelik ideal ve benzersiz bir göndermedir. Aynı şekilde Mezmur 45:6'da tahtı sonsuza dek sürecek ve egemenliği doğrulukla tanımlanan Kral doğrudan Tanrı olarak hitap alınır; bu da yine yalnızca Mesih'e işaret eder.

Tip-Antitip

Üçüncü olarak, *tip–antitip bağlantısına dikkat edilmelidir.* Tip ve antitip terimlerinin doğru tanımlarını akılda tutmak gerekir. "Tip," gelecekteki bir gerçeğe, yani "antitip"e yönelik anlamlı bir benzerlik taşıyan gerçek, tarihsel bir kişi, nesne ya da olaydır. Tanımı gereği, Mesih'e dair tipolojik bir mezmur, doğrudan tarihsel bir kişiye ya da olguya göndermede bulunmalıdır. Bu durum, en çok "krallık mezmurları" olarak bilinen ve krallık temasını işleyen mezmurlarda görülür (2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144). Bu mezmurların tümü, teolojik temelini Davut'la yapılan antlaşmadan alır (2. Sam. 7:11–16). Her Mesihçi mezmur krallık mezmuru olmasa da her krallık mezmurunun bir şekilde Mesihçi olduğu söylenebilir—kimi ideal ve benzersiz, kimi ise tipolojik açıdan. Örneğin Mezmur 18, Tanrı'nın Davut'u egemenliğini tehdit eden tehlikelerden kurtarırken gösterdiği sadakati gözden geçirir. Bu kesinlikle Davut'un tanıklığıdır; ancak mezmur, bu ifadenin Davut'un daha yüce Oğlu'nda—Rab'bin dünyevi hizmeti boyunca O'nu koruyup kollayan eliyle—daha büyük bir tamamlanış bulduğunu ima eder. Mezmur, bu ifadenin Davut'un ötesine taşınması gerektiğini kendisi de şu sözle önerir: "RAB kralını büyük zaferlere ulaştırır, Meshettiği krala, Davut'a ve soyuna Sonsuza dek sevgi gösterir." (50. ayet). "Kral," "meshedilmiş" ve "soy" kelimeleri, Davut ile Mesih arasındaki benzerlik noktaları üzerine düşünmeyi teşvik etmelidir.

Yeni Antlaşma'nın Yetkisi

Dördüncü olarak, *Yeni Antlaşma'daki teyitlere dikkat edilmelidir.* Kutsal Kitap'taki çapraz referanslar, sizi çoğu Yeni Antlaşma paralelliğine ya da gerçekleşen

tamamlanmalara yönlendirecektir.[2] Esinlenmiş bir yorumun varlığı her zaman yol göstericidir. Aşağıdaki tablo, Yeni Antlaşma'da atıfta bulunulan bazı Mesihçi mezmurları listeler. Yeni Antlaşma'nın bir mezmurun yalnızca belirli bir kısmına odaklanması, o kısmın mezmurda yer alan tek Mesihçi ifade olduğu anlamına gelmez. Belki öyledir, belki de değildir. En azından, Yeni Antlaşma mezmurda Mesih'e atıfta bulunan bir şeyin olduğunu ya başlatmalı ya da doğrulamalıdır. Kalan kısmın Mesih'le nasıl ya da ne ölçüde ilişkili olduğunu görmek için tüm bağlam dikkatlice incelenmelidir.

TABLO 11. MESİHÇİ MEZMURLARDAN ÖRNEKLER

Mezmur	Yeni Antlaşma	Konu
Mezmur 2	Elç. 4:25–28; 13:33; İbr. 1:5; 5:5; Va. 12:5	Mesih'in öldürülmesi planı, dirilişi, meleklere üstünlüğü, Harun'a üstünlüğü, demir çomakla yönetmesi
Mezmur 8	Mat. 21:16; 1. Kor. 15:25; Ef. 1:22; İbr. 2:5–10	Çocukların övgüsü, egemenlik
Mezmur 16	Elç. 2:24–31; 13:35–37	Diriliş
Mezmur 22	Mat. 27:35–46; Yu. 19:23–25; İbr. 2:12	Çarmıh, gerçek insanlık
Mezmur 40	İbr. 10:5–10	Enkarnasyon
Mezmur 45	İbr. 1:8–9	Tanrısallık
Mezmur 69	Elç. 1:16–20	Yahuda
Mezmur 102	İbr. 1:10–12	Tanrısallık
Mezmur 109	Elç. 1:16–20	Yahuda
Mezmur 110	Mat. 22:43–45; Mar. 12:36; Luk. 20:42–43; Elç. 2:33–35; İbr. 1:13; 5:6–10; 7:17, 21	Davut'a üstünlüğü, göğe alınışı, tanrısallığı, üstün kâhinliği

Şiirsel metinleri yorumlamaya yardımcı olacak bazı genel kurallar da vardır. İbranice şiirin ayırt edici özelliği, dizeler arasında düşünce paralelliği bulunmasıdır. Bazen bu dizeler eş anlamlıdır (aynı şeyi söyler), bazen zıt anlamlıdır (karşıt şeyler söyler), bazen ise karşılaştırmalı niteliktedir. Çoğu durumda olduğu gibi, bir dize diğerini açıklamaya yardımcı oluyor mu diye dikkatlice bakılmalıdır. Örneğin Mezmur 16:10'da "Sadık kulunun çürümesine izin vermezsin" ifadesiyle

2 Yeni Antlaşma'daki tüm alıntıların ve Mezmurlar'a yapılan göndermelerin ayrıntılı bir tablosu için bkz. Robert D. Bell, *Theological Themes of Psalms: The Theology of the Book of Psalms* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2018), s. 4–5.

başlayan ikinci dize, ilk dizede yer alan "canı ölüler diyarında bırakmama" ifadesinin mezar ve Mesih'in bedensel dirilişiyle ilgili olduğunu zorunlu kılar. Yeni Antlaşma da bu ayeti bu şekilde yorumlamıştır. Ayrıca, birinci, ikinci ve üçüncü tekil şahıs kullanımları arasındaki ince geçişlere karşı duyarlı olunmalıdır. Örneğin Mezmur 2'deki konuşmacı değişimleri, Mesih hakkında dört farklı bakış açısını ortaya koyar: asi uluslardan (1–3. ayetler), RAB'den (4–6. ayetler), bizzat Mesih'ten (7–9. ayetler) ve anlatıcı olan Kutsal Ruh'tan (10–12. ayetler). Bu tür geçişler, tarihsel ve Mesihçi göndermelerin iç içe geçtiği mezmurlar için özellikle açıklayıcı olabilir. Ayrıca edebî sanatlara dikkat etmek de faydalı olacaktır; çünkü şiir dili bunları sıkça kullanır. Örneğin Mezmur 40:6 "Ama kulaklarımı açtın" derken, İbraniler 10:5 bu ifadeyi "Ama bana bir beden hazırladın" şeklinde alıntılar. Bu bir çelişki değildir; aksine, Yeni Antlaşma "kulak" sözcüğünü "beden" için bir kapsamlayış olarak doğru biçimde yorumlamıştır. Kapsamlayış" bir şeyin parçasının bütününü temsil ettiği yaygın bir söz sanatıdır.

Süleyman'ın Özdeyişleri

Temel Bilgiler

Adı: Kitabın adı Süleyman'ın Özdeyişleri ya da yalnızca Özdeyişler'dir (לָשָׁמ. (yilshm) (maşal) terimi benzerlik ya da teşbih anlamı taşır ve kapsamı oldukça geniştir; bir meselden (Hez. 17:2), bir deyim ya da alaya (Yas. 28:37), veciz ve özlü bir ifadeye ya da özdeyişe (Hez. 18:2) kadar uzanır. Özdeyişler kitabında bu terim, öncelikle ahlaki bir ders vermeyi amaçlayan özlü sözleri tanımlamak için kullanılır.

Yazarı: Yeremya 18:18, Eski Antlaşma döneminde vahyin üç kanalından söz eder: kâhinler, bilge kişiler ve peygamberler. Özdeyişler kitabının başlıca yazarı, Davut'un oğlu Süleyman'dır (Özd. 1:1; 10:1; 25:1); o, bilgelik alanında son derece yetkin biri olarak tanımlanır (1Kr. 4:29–34). 1. Krallar 4:32'ye göre Süleyman, 3.000 özdeyiş ve 1.005 ilahi söylemiştir. Bu 3.000 özdeyişten, esinlenmiş ve dolayısıyla korunmuş olan yaklaşık 800'ü Özdeyişler kitabında yer alır. Özdeyişler 25:1'e göre Hizkiya, Süleyman'ın birçok özdeyişinin toplanması ve düzenlenmesi için görevlendirme yapmıştır. Özdeyişler 22:17'deki "bilgelerin sözlerine dikkat et" uyarısı, Süleyman tarafından derlenmiş olabilecek bazı isimsiz özdeyişlerin de kitaba dâhil olduğunu ima eder. Özdeyişler 30:1 ve 31:1'de ise iki başka yazarın adı geçer: "Yake oğlu Agur" ve "Lemuel." Kimlikleri bilinmemektedir; bu da özellikle İsrailli olmayan bir bağlam ima ettikleri düşünüldüğünde, esinlenmiş Kutsal Yazılar'ın yazarları olarak yetkileri ve nitelikleri hakkında bazı sorular doğurur. Ancak bu metinlerin ilahi takdirle kanonda korunmuş olması, onların esinlenmişliğini doğrular; çünkü esinlenme, kanonikliği teminat altına alır, bu da muhafazayı güvence altına alır.

Ancak haham geleneğinde, bu adların gerçek özel isimler değil, Süleyman'ı simgesel olarak tanımlayan ifadeler olduğu yönünde bir görüş vardır; buna göre

kitabın son iki bölümü de Süleyman'a atfedilir.[1] Bu gelenek, terimleri doğrudan çevirmek yerine anlamlarını veren Septuaginta ve Vulgata çevirilerinde de görülür. Sözcüklerin kökensel anlamları, "Yake oğlu Agur" ifadesinin, Süleyman'ın özdeyişlerini toplayan dindar bir derleyiciye ya da doğrudan Süleyman'a atıf olduğunu düşündürür. Eğer çevrilirse, "Lemuel" adı "Tanrı'ya ait" anlamına gelir; bu da Tanrı'ya adanmış birini ve annesinden öğrenmiş olduğu sözleri ima eder. Özdeyişler 31:1'de tarif edilen oğul/anne ilişkisini Süleyman ve Bat-Şeva üzerinden okumak çok da zorlama değildir. Yine de genel kanaat, Agur ve Lemuel'in Tanrı tarafından esinlendirilmiş ve özdeyişleri kanonik derlemeye dâhil edilmiş bağımsız bilge kişiler oldukları yönündedir. Bu nedenle, biyografik bilgilerinin eksikliği, onların yetkinliği açısından bir sorun teşkil etmez.

Yazım Tarihi: MÖ 970–930. Bu tarihler, Süleyman'ın 3.000 özdeyişini söylediği krallık dönemine denk gelir. MÖ 716–687 yılları arasında, Hizkiya'nın krallığı döneminde ise adamları bu özdeyişlerin derlemesini yapmıştır.

Tema: Tanrı'ya beğenilir bir davranış biçimi üreten kutsal korku.

Amaç: İmanlıları pratik dindarlıkta yönlendirmek, onları Tanrı'nın gerçekliği içinde yaşamaya ve hayatın her alanında O'nu hesaba katmaya sevk etmektir. Özdeyişler, kutsallaşma için bir model sunar.

---

1 Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, midraşik açıklamalar oldukça hayal gücüne dayalıdır. Koowon Kim'in *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* adlı eserdeki "Lemuel and Agur" maddesi (der. Tremper Longman III ve Peter Enns; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008, s. 427–431), Yahudi yorumunun faydalı bir özetini sunar. *Midraş Şemot 6:1*'e göre, Süleyman'a "Agur" (toplayıcı) denmiştir çünkü "Torah'nın sözlerini toplamış ama sonra onları tükürmüştür" — yani çok sayıda kadınla evlenmemesi yönündeki uyarıyı hiçe saymıştır. Vulgata, bu Yahudi geleneğini anımsatır biçimde ifadeyi "toplayıcının sözleri, kusturanın oğlu" şeklinde çevirmiştir. *Midraş Kohelet 1:2*'ye göre ise Süleyman, "Tanrı'ya (lemo el) hitap etmiş ya da O'na karşı konuşmuş ve 'günah işlemeden çok sayıda kadınla evlenebilirim' demiştir." (Kim, "Lemuel and Agur," s. 428). W. Gunter Plaut başka bir midraşik geleneğe değinir: "Midraş, tüm kitabın tek bir yazar —Süleyman— tarafından kaleme alındığını savunmak istediğinden, ikna edici olmasa da zekice bir etimolojiye başvurur: Agur aslında Süleyman'dır, çünkü o bilgeliğe kuşanmıştır (*ogar*); Bin Yake olarak adlandırılır, çünkü her türlü günahtan özgürdür (*noki*); ve 'sözler, yük' ifadesi eklenmiştir, çünkü Tanrı'nın boyunduruğunu taşımıştır." Bkz. W. Gunter Plaut, *Proverbs, Jewish Commentary for Bible Readers* (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1961), s. 299. Derek Kidner ise bu Yahudi geleneğinde geçen isimleri Süleyman'a ait bir "takma ad" (*nom-de-plume*) olarak tanımlama girişimlerini "asılsız" olarak nitelendirir. Bkz. *Proverbs*, *Tyndale Old Testament Commentaries*, der. Donald J. Wiseman (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964), s. 178.

Ana hat

I. Giriş (1:1–7)
   A. Başlık (1:1)
   B. Özdeyişlerin Amacı (1:2–6)
   C. Özdeyişlerin Teması (1:7)

II. Bilgeliğe Davet (1:8–9:18)
   A. Bilge Bir Babadan Yakarış (1:8–19)
      1. Babanı ve Anneni Dinle (1:8–9)
      2. Zorba Günahkârlarla Birlik Olma (1:10–19)
   B. Bilgeliğin Tövbeye Çağrısı (1:20–33)
   C. Bilge Bir Babadan Devam Eden Yakarışlar (2:1–7:27)
      1. Tanrı'dan Bilgelik Ara (2:1–9)
      2. Bilgelik Seni Kötü Erkekten ve Kadından Kurtarır (2:10–22)
      3. RAB'be Güven, Kork ve O'nu Onurlandır (3:1–12)
      4. Bilgelik Yaratandan Gelen Bereketi Getirir (3:13–35)
      5. Önceki Kuşakların Bilgeliğini Al (4:1–9)
      6. Bilgelik Yolunu İzle, Kötülerin Yolundan Uzak Dur (4:10–19)
      7. Bilgeliği Yüreğinde Sakla ve Tüm Yaşamını Onunla Yönlendir (4:20–27)
      8. Ahlaksız Kadından Sakın ve Eşinden Keyif Al (5:1–23)
      9. Kefil Olmaktan, Tembellikten ve Kibirlilikten Kaçın (6:1–19)
      10. Öğretiyi Benimse, Zina Eden Kadından Uzak Dur (6:20–35)
      11. Buyruklara Bağlı Kal ve Fahişeden Kaç (7:1–27)
   D. Bilgeliğin Yaratandan Korkuya Çağrısı ve Yaşama Götüren Davet (8:1–9:18)
      1. RAB Korkusunu Öğrenmek İçin Bilgeliğin Açık Daveti (8:1–21)
      2. Tanrı'nın Yaratma İşindeki Bilgeliğin Rolü (8:22–36)
      3. Bilgelik ile Akılsızlığın Yemek Davetinde Yarışı (9:1–18)

III. Bilgelik Sözleri Derlemeleri (10:1–31:9)
   A. Süleyman'ın Özdeyişleri (10:1–22:16)
   B. Bilgelerin Sözleri (22:17–24:34)
   C. Hizkiya'nın Adamlarının Derlediği Süleyman'ın Özdeyişleri (25:1–29:27)
   D. Agur'un Sözleri (30:1–33)
   E. Lemuel'in Annesinden Öğrendiği Sözler (31:1–9)

IV. Sonuç: Bilge ve Erdemli Kadın (31:10–31)

Bu ana hat, özdeyişlerin rastgele derlenmiş yapısı nedeniyle ardışık bir düzenlemeyle sunulmasının ne denli güç, hatta imkânsız olduğunu gözler önüne serer.[2] Belki de Özdeyişler'i çalışmanın ve üzerine derin düşünmenin en verimli yolu, belirli özdeyişleri konu başlıklarına göre ayırmak ve gruplayarak ele almaktır.[3]

Bağlam

Özdeyişler'in tema, amacı ve yorumu ne tarihsel ne de kanonik bağlamdan bağımsızdır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Kitabın odağında, bireyin bilgeliği deneyimlemesi ve uygulaması yer alır; Özdeyişler'de bilgelik, Tanrı'yı hoşnut eden şeyi yapma becerisi ya da yeteneği olarak tanımlanır. Özdeyişler'de bilge bir kişinin kurtulmuş bir kişi olduğunu söylemek güvenlidir; çünkü yalnızca iman edenler, Tanrı'yı hoşnut eden şeyleri yapmak için gerekli yüreğe ve yeteneğe sahiptir. Özdeyişler, dini hayatın her alanına uygulamak konusunda kapsamlı bir "nasıl yapılır" kitabıdır ve Tanrı'yla olan ilişkinin hayatın hiçbir alanını dışarda bırakmadığını öğretir. Özdeyişler'de "bilgelik" çoğunlukla imanlılar için uygun davranışı tanımlasa da, üç bölümde—

2 Özdeyişler Kitabı'nın yapısına ilişkin yaygın eleştirel bir görüş, 1–9. bölümleri kitabın geri kalanından ayırır ve genellikle bu bölümlerin yazımı ile kitaba eklenmesinin Helenistik döneme ait olduğunu savunur. Örneğin Georg Fohrer, oldukça karmaşık bir mantıkla, "bu bölümler son kısım oldukları hâlde kitabın başına yerleştirilmiştir" sonucuna varır. (*Introduction to the Old Testament*, çev. David E. Green, Nashville: Abingdon Press, 1968, s. 319). Buna karşılık K. A. Kitchen, 1–9. bölümlerin kitabın yapısının ayrılmaz bir parçası olduğunu savunur. Kitchen, *Özdeyişleri*i Mısır bilgelik edebiyatı ile karşılaştırarak iki ayrı biçim tespit eder. Biçim A, bir başlık satırını izleyen ana metinden oluşur. Biçim B ise daha karmaşıktır; bir başlık satırı, ardından söylevler, bir alt başlık ve bilgelik metninin gövdesini içerir. Kitchen bu çözümlemeyi *Özdeyişler*'e uygulayarak kitabı dört ana bölüme ayırır; bunlardan son üçü Biçim A'ya uyar: Hizkiya'nın Süleyman'ın özdeyişlerinden yaptığı derleme (25–29. bölümler), Agur'un sözleri (30. bölüm) ve Lemuel'in sözleri (31. bölüm). İlk bölüm ise 1–24. bölümleri kapsar ve Biçim B'nin yapısını izler. Başlık satırı "Davut oğlu İsrail Kralı Süleyman'ın özdeyişleri"dir (1:1–6); bunu bilgelik söylevleri (1:7–9:18), ardından alt başlık olan "Süleyman'ın özdeyişleri" (10:1) ve bilgelik gövdesi (10:1–24:34) izler. Kitchen'ın bu çözümlemesi, 1–9. bölümlerin doğrudan ardından gelen kısımlardan ayrılmaması gerektiğini açık biçimde ortaya koyar. Bkz. K. A. Kitchen, "Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of Literary Form," *Tyndale Bulletin* 28 (1977): 69–114.

3 Özdeyişler üzerine yazılmış birçok yorum kitabı, bu tür tematik gelişmeleri ele alır. Örneğin bkz. Kidner, *Proverbs*, s. 31–56; burada Tanrı ve insan, bilgelik, akılsızlar, tembeller, dostluk, sözler, aile, yaşam ve ölüm gibi konular incelenir. En kapsamlı çalışma ise Allen P. Ross'a aittir; "yetenek"ten "gayret"e kadar uzanan konu listesini içeren bu çalışma için bkz. Allen P. Ross, "Proverbs," içinde *The Expositor's Bible Commentary*, der. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1991), cilt 5, s. 897–903.

Özdeyişler 1, 8 ve 9—Bilgelik bir kişilik olarak sunulur; öznel bir deneyim değil, kişileştirilmiş bir varlık şeklinde karşımıza çıkar. Bazılarına göre bu, soyut ya da kişisel olmayan bir şeyin kişisel terimlerle betimlendiği bir edebî anlatım olan kişileştirme olsa da, Müjde mantığıyla daha uyumlu olan yorum, "Bilgelik"in gerçek bir kişiyi ifade eden bir unvan, yani Mesihçi bir unvan olduğudur.[4] Yeni Antlaşma da bu yorumu doğrular niteliktedir; çünkü Mesih'i bilgelik olarak tanımlar (Mat. 11:19, 25–30; 23:34; Luk. 11:49; 1. Kor. 1:24, 30; Kol. 2:3).[5] Mesih'in bilgelik olarak açığa çıkması, Özdeyişler'in kurtuluş mesajının temel bir unsurudur. Bu pratik bilgelik kitabının bilgeliğe iman etmeye çağrıyla başlaması, iyi bir Müjde vaazıdır. Bir insanın Tanrı'yı hoşnut edecek bir şey yapabilmesi (bilgelik uygulaması), ancak Mesih'le—yani her yönüyle Tanrı'yı hoşnut etmiş olan bilge kişiliğiyle—kurtarıcı bir ilişki kurmasıyla mümkündür. Bilgeliği bulmak, yaşamı bulmak ve Tanrı'nın lütfunu kazanmak demektir (Özd. 8:35). Teolojik olarak bakıldığında, kutsallaşma yeniden doğuş ve aklanmadan sonra gelir. Özdeyişler'in düzeni de budur. Bu yönüyle Süleyman'ın teolojisi, Pavlus'unkine benzer bir ses verir. Pavlus şöyle demiştir: "Ama siz Tanrı sayesinde Mesih İsa'dasınız. O bizim için tanrısal bilgelik, doğruluk, kutsallık ve kurtuluş oldu" (1Ko. 1:30). Kurtuluşun tüm faydaları ancak bilgelik olan Mesih'le birlik içinde mümkün olur. Yaşam, bilgelikte bulunmadan kutsallaşma yolunun ayrıntılarına geçilemez

4 Bilgeliği mesihsel bir unvan olarak yorumlamaya yönelik yüzeysel bir itiraz, İbranice "bilgelik" sözcüğünün (חָכְמָה, *ḥokmāh*) dişil olmasından kaynaklanır; bu da sözcükle ilişkili zamirlerin de dişil biçimde kullanılacağı anlamına gelir. Ancak dil bilgisel cinsiyet, gerçeğin kendisini değil, yalnızca dilin yapısal bir özelliğini ifade eder. Dolayısıyla "bilgelik" sözcüğünün ve ona ait zamirlerin dişil olması, bu kavramın mesihsel bir anlamda yorumlanmasına engel değildir; ayrıca Mesih'e ilişkin herhangi bir dişil nitelik de ima etmez. Dil bilgisi ile ontolojik gerçeklik çoğu zaman birbirinden tamamen bağımsızdır. Bilgeliğin mesihsel yorumu ve bunun Üçlü-Birlik bağlamındaki teolojik sonuçları hakkında ayrıntılı bir açıklama için bkz. Michael P. V. Barrett, *Beginning at Moses: A Guide to Finding Christ in the Old Testament* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018), s. 168–174.

5 Yeni Antlaşma'nın Mesih'i "Bilgelik" olarak tanımlaması yalnızca *Özdeyişler*'deki kutsal metinsel öncüllerine dayanmakla kalmaz, aynı zamanda *Özdeyişler*'den birçok doğrudan alıntı ve göndermede bulunur; bu da kitabın Kutsal Yazılar'ın kurtarıcı mesajındaki yerini ve katkısını açıkça gösterir. Plaut, *Proverbs*, s. 25, şu alıntı ve göndermeleri listeler: Doğrudan alıntılar: Öz. 3:7 (Rom. 12:16); Öz. 3:11–12 (İbr. 12:5–6); Öz. 3:34 (Yak. 4:6; 1. Pet. 5:5); Öz. 4:26 (İbr. 12:13); Öz. 10:12 (1. Pet. 4:8); Öz. 11:31 (1. Pet. 4:18); Öz. 25:21–22 (Rom. 12:20); Öz. 26:11 (2. Pet. 2:22). Göndermeler: Öz. 2:4 (Kol. 2:3); Öz. 3:4 (Luk. 2:52); Öz. 3:28 (Mat. 5:42; Yak. 2:16); Öz. 9:1–5 (Mat. 22:4); Öz. 10:25; 12:7 (Mat. 7:24–27); Öz. 11:4, 28 (Mat. 6:19); Öz. 11:17 (Mat. 5:7); Öz. 16:1 (Mat. 10:19–20); Öz. 16:19 (Mat. 5:3); Öz. 18:20 (Mat. 12:36–37); Öz. 24:12 (Mat. 16:27; 2. Tim. 4:14); Öz. 25:6–7 (Luk. 14:7–11); Öz. 27:1 (Luk. 12:16–21); Öz. 28:24 (Mat. 15:4, 6); Öz. 29:23 (Luk. 14:11; 18:14); Öz. 30:8–9 (Mat. 6:11). Doğrudan alıntılardan biraz farklı bir liste için bkz. Gleason L. Archer ve Gregory Chirichigno, *Old Testament Quotations in the New Testament* (Chicago: Moody Publishers, 1983), s. 90–92.

(10–31. bölümler). Gerçekten pratik kutsallık da yalnızca Mesih'le birlik içinde mümkündür.

Özdeyişler'in büyük bölümü, pratik kutsallığın hayatın çok yönlü alanlarında nasıl göründüğünü ayrıntılarıyla açıklar. Özdeyişler, günaha ölüp doğruluğa yaşamanın yollarını gösteren talimatlar ve örnekler sunan bir kutsallaşma ders kitabıdır. Gerçek dinin hem tutumlara hem de eylemlere nasıl bütünsel şekilde yansıdığını gösterir. Yine de itiraf etmek gerekir ki, birçok özdeyiş ilk bakışta seküler bir nitelik taşıyormuş gibi görünür ve dinî ilgi alanının dışında kalır. Örneğin, temiz bir ağılın öküz olmamasına bağlı olması gerçeğe uygun olsa da teolojik bir ilke olarak değerlendirilemeyebilir (Özd. 14:4). Bu sadece yaşamın gerçekliğini ifade eden bir gözlemdir. Ne var ki, pek çok özdeyişin hayatın sağduyuya dayalı konularına hitap etmesi, Özdeyişler'in kutsallık ilkelerini en sıradan durumlara bile uyguladığını kuvvetle destekler.[6]

Bu deneyimsel bilgeliğin temel ilkesi Tanrı korkusudur.[7] Tanrı korkusu, yaşamın her durumunda Tanrı'nın sürekli bilincinde olarak yaşamak ve O'nu her koşulda hesaba katmaktır. Tanrı korkusu, bilgeliğin başlangıcıdır (תְּחִלַּת – Özd. 1:7) ve pratik ahlakın özü (הָלַחְתְּ – 9:10) olarak tanımlanır. Bu korku, Tanrı bilgisine dayanır ve hem Tanrı'ya karşı tutumu (huşu, saygı) hem de Tanrı önünde davranışı (buyruklara itaat eden bir ahlak) etkiler. Bu ahlaki ilkeler çoğunlukla karşıtlıklar aracılığıyla ortaya konur. Bilgelik ile ona zıt olan ahlaksızlıklar arasındaki farkı belirtmek için antitetik paralellik yaygın olarak kullanılır. On Emir, Tanrı'nın kutsallığı tanımlayan ahlaki taleplerinin özlü ifadesi olduğundan, mümkün olduğunca her özdeyişi yorumlarken bir çerçeve olarak kullanılmalıdır. Her bir özdeyişin, On Emir'den birine bağlanması gerekir ve bu da doğrudan Tanrı'yı sevmek ve komşuyu sevmek şeklindeki

6 Plaut'un yorumları son derece yerindedir: "Kitabımızdaki özdeyişler dünyevidir, pratiktir, son derece açık sözlüdür ve kimi zaman uyarılarında, ironilerinde ve beddualarında neredeyse fiziksel bir gerçeklik taşır; ancak hepsi, bazen açıkça ifade edilen, bazen de örtük biçimde ima edilen tek bir temel temaya sahiptir: insan, Tanrı'nın huzurunda daima durmaktadır. … 'Dindar' özdeyişlerle karşıtlık oluşturacak 'seküler' özdeyişler yoktur; yeryüzündeki her şey Tanrı'nın amaçlarına hizmet eder ve potansiyel olarak kutsaldır. Ticaret, ekonomi, cinsel ilişkiler, aile, yönetim — bunların tümü dinî ahlakın ve toplumsal adaletin ilkelerine uygun ya da aykırı olabilir; dolayısıyla bunların her biri özdeyişler için uygun temalardır ve kitabımıza dahil edilmeye değerdir. Bu sözlerin konusu bizzat yaşamın kendisi olduğundan, geçerlilikleri herhangi bir zamanla ya da kültürle sınırlı değildir." *Proverbs*, s. 7.

7 Ross, Rab korkusuna yapılan vurgunun kitabın teolojik öneminin temeli olduğunu kabul eder: "Ancak *Özdeyişler*'in seküler bir kitap olduğu sonucuna varmak yanlış olur; çünkü öğretileri, Rab korkusu üzerine sağlam biçimde temellenmiştir (1:7) ve bu öğretilere uymak gerçekte ahlaki ve ruhsal bir meseledir. Nitekim kitap, Rab korkusunun imanın bir kanıtı olduğunu öğretir." ("Proverbs," s. 889–890).

iki büyük emre işaret eder. Örneğin, Özdeyişler 11:25 cömert kişinin refaha kavuşacağından söz eder. Bu, olumsuz biçimde cinayeti yasaklayan ve olumlu olarak başkalarının yaşamını korumaya yönelik her türlü çabayı içeren altıncı emre bağlanabilir. Sonuçta bu, komşunu kendin gibi sevmenin bir ifadesidir. Özdeyişler, buyruklara itaat etmenin, günlük yaşamın sıradan akışı içinde nasıl görünmesi gerektiğini gösterir. Tanrı'yı hoşnut eden yaşam biçiminde, yaşamın etkilenmemiş hiçbir alanı yoktur. Özellikle dikkat çeken nokta, ailenin dinsel yaşamın ve eğitimin merkezi olarak vurgulanmasıdır. Giriş sözlerinin hemen ardından gelen uyarı, babanın öğüdünü dinlemeyi ve annenin öğretisini terk etmemeyi öğütler (Özd. 1:8). Bu, dinin en gerçek olduğu yerin ev olduğu ve çocukların Tanrı hakkındaki ilk izlenimlerini ebeveynlerinden edindiği yönünde uyarıcı bir hatırlatmadır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Vaatler mi, İlkeler mi?

Luka 21:1–4'te İsa, yoksulluğu içinde fedakârca veren bir dul kadını gözlemler; bu kadın, kıt kanaat geçindiği hâlde RAB'bi sahip olduğu azla onurlandırmıştır. Bu kadın yürekten bir bağlılık sergilemiştir ancak durumu oldukça zordur. Buna karşılık, Özdeyişler 3:9–10, RAB'bi mal varlığıyla onurlandıran kişinin bolluk içinde yaşayacağını söyler. Bu iki metin arasında göze çarpan belirgin bir uyumsuzluk vardır: Mesih'in gördüğü durum ile Özdeyişler'in vaadi arasında açık bir gerilim söz konusudur. Bu durum, özellikle belirli bir eylemin sonucunu ifade eden özdeyişleri yorumlamadaki temel sorunlardan birini örnekler. Sorulması gereken şudur: Bu davranış/sonuç özdeyişleri kesin birer vaat mi sunar, yoksa genel geçer bir ilkeyi mi ifade eder? Bruce Waltke ve Ivan De Silva'nın sorduğu gibi: "Özdeyişler Gereğinden Fazla Şeyi mi Vaat Ediyor?"[8]

Bu sorun yalnızca Özdeyişler'e özgü değildir. Bir yandan, bu özdeyişleri kesin vaatler olarak almak, Tanrı'nın her zaman sözünü tutmadığı sonucuna götürebilir. Öte yandan, onları yalnızca davranışların muhtemel sonuçlarını ifade eden ifadeler olarak görmek, Tanrı'nın bu davranışı ödüllendirip ödüllendirmeyeceği belirsiz olduğu için, koşulu yerine getirme motivasyonunu azaltabilir. Mesele karmaşıktır ve kolay bir çözümü yoktur. Ancak Kutsal Kitap, Tanrı'nın tüm vaatlerinin Mesih'te "evet" olduğunu açıkça belirttiğinden (2. Kor. 1:20), bu tür ifadeler birer vaat olarak değerlendirilmemelidir. Tanrı her zaman sözünü tutar. Bu nedenle, bu tür özdeyişlerin genel ilkeleri ifade ettiğini, yani olası ama garanti

8 Bruce K. Waltke ve Ivan D. V. De Silva, *Proverbs: A Shorter Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2021), s. 42. Bu soruya verilen önerilen cevapların özetini ve değerlendirmesini içeren faydalı bir inceleme için bu cilde başvurunuz.

olmayan sonuçlara işaret ettiğini görmek daha isabetlidir. William Klein, Craig Blomberg ve Robert Hubbard bu yaklaşımı temsil eder.

> Basitçe ifade etmek gerekirse, özdeyişler olasılıklı doğruları öğretir, mutlak doğruları değil. Doğası gereği özdeyişler, izlendiklerinde vaat edilen sonucu kesin olarak garanti eden Tanrı'dan gelen mutlak vaatler değildir. Bunun yerine, belirli davranış kalıplarına işaret ederler ve bu kalıplar izlendiğinde, her şey eşit olduğunda, başarı için en iyi ihtimali sunarlar. Başka bir deyişle, özdeyişler yaşam için kapsamlı bir "hukuk kodu" değil, başarılı bir yaşam sürmek için genel ilkeler sunar. Ayrıca, özdeyişler teorik doğruluktan ziyade, hafızaya kazınmaya daha fazla önem verir.[9]

Bu görüşü açıklamak için sıklıkla kullanılan Latince ifade *ceteris paribus* (diğer şeyler eşitken) şeklindedir. Buradaki fikir, özdeyişlerin esasen evrensel gözlemleri dile getirerek öğrettiğidir. Bu özdeyişler, istisnalarla çürütülmeyen genel ilkeleri ifade eder; gözlemler, yaşamı yönlendiren genel ilkeleri veya örüntüleri bildirir. Özdeyişlerin bağlamdan yoksunluğu bu sorunu daha da karmaşık hâle getirir; bu nedenle, ilgili özdeyişi anlamada, Özdeyişler'in diğer ifadelerini ve Kutsal Yazıların bütününün tanıklığını da hesaba katmak hayati önem taşır. Diğer özdeyişleri dikkate almak, çelişkili durumlara yol açan farklı bağlamları ve bu bağlamlarda gelişen zıt ilkeleri ortaya koyar.[10] Örneğin, Özdeyişler 3:9–10 dindar bir yaşamı bollukla ilişkilendirirken, Özdeyişler 16:8 doğru kişinin azının kötü kişinin bolluğundan daha iyi olduğunu söyler. Benzer şekilde, İsa'nın zengin adam ile Lazar hakkında anlattığı benzetme (Luka 16), yoksulluğun bolluktan daha iyi olduğu bir durumu gözler önüne serer. Dolayısıyla asıl mesele, bağlamların farklılaşmasıyla ilkenin de değişmesidir. İnanç, inanç bildirisi ile yaşantı arasındaki bağı kuran unsurdur.

Muhafazakâr çevrelerde bu davranış/sonuç özdeyişlerini genel ilkeler olarak kabul etmek yaygın bir kanaat olmakla birlikte, Bilgelik Yazını'nın ölümden sonraki yaşama verdiği önemin de hatırlanması gerekir. Bu dünya hayatı her şey değildir ve Tanrı'nın vaatlerinin nihai gerçekleşmesi kesin olan gelecekte, yani sonsuz yaşamda beklenmektedir. Waltke ve De Silva'nın vardığı sonuç bu bağlamda dikkate değerdir.

---

9 William W. Klein, Craig L. Blomberg ve Robert L. Hubbard Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, gözden geçirilmiş ve güncellenmiş baskı (Nashville: Thomas Nelson, 2004), s. 389.

10 Birbirine zıt özdeyişler, *Özdeyişler* kitabında nadir değildir. *Özdeyişler 26:4–5* bu duruma klasik bir örnektir. Aptala cevap verip vermemek, bağlama bağlıdır ve hangi davranışın uygun olacağını ayırt etme yetisini gerektirir. Türkçede de benzer örnekler vardır: "Sakla samanı, gelir zamanı," ama "bugünün işini yarına bırakma." "Erken kalkan yol alır," ama "acele işe şeytan karışır." "Ayağını yorganına göre uzat," ama "taş yerinde ağırdır." Her bir atasözü çifti, içinde bulunduğu duruma göre doğrudur.

> Eğer Tanrı erdemi anında ödüllendirseydi, insanlık zevkle takvayı birbirine karıştırır ve takvayı kendi şehvetli arzularını tatmin etmenin bir aracı olarak kullanırdı. Bunun yerine Tanrı, kutsallarının karakterini doğruluk uğruna acı çekmeye çağırarak geliştirir; onlar ise bu çağrıyı sonsuz yaşam umudu içinde yaşarlar. Özetle, Özdeyişler bilgeliği, tamamen ("bütün yüreğinle," 3:5a), yalnızca ("Kendi aklına bel bağlama," 3:5b) ve her yönüyle ("Yaptığın her işte," 3:6a) imanla yaşam olarak tanımlar.[11]

Özdeyişler ve Amenemope

Kadim Yakın Doğu'da, hem Mısır'da hem Mezopotamya'da, Kutsal Kitap'ın bilgelik yazılarına benzer pek çok konu işleyen ve benzer üsluba sahip metinler bulunmuştur. Kitchen'in Mısır bilgelik edebi formları ile Özdeyişler'in yapısını karşılaştırmalı analizi, bilgelik türünün yalnızca İbranice edebiyata özgü olmadığını gösterir ve seküler ile kutsal kaynakların karşılaştırmalı değerlendirilmesinin metin yapısının anlaşılmasını zenginleştirebileceğini ortaya koyar (dipnot 3'e bakınız). Ancak İncilî ve seküler kaynaklar arasında benzerlikler olduğunda, kutsal metne yönelik eleştirmenlerin o kaynakların daha eski olduğunu varsayma ve kutsal metin üzerindeki etkisini kabul etme eğilimi neredeyse kaçınılmaz olur. Bu durum, "Amenemope'nin Öğretileri" adıyla bilinen Mısır kökenli bir metin söz konusu olduğunda en belirgin hâlini alır. XIX. yüzyılın sonlarında bulunan bu metin, bir babanın oğluna Maat'ın (adalet ve gerçeklik tanrısı) lütfunu kazanacak şekilde nasıl yaşanacağına dair otuz bölümden oluşan öğütler içerir. Metnin yazım zamanına dair önerilen tarihler MÖ 14. ile 6. yüzyıllar arasında değişir. Akademisyenler kısa sürede bu metin ile kutsal Özdeyişler arasındaki benzerlikleri fark etmiş ve Mısır ile İbrani metin arasındaki ilişkinin doğasına dair spekülatif teoriler yaygınlaşmıştır.[12] Eleştirmenler arasında yaygın görüş şudur: bu öğretilerin, belirli ölçüde, Özdeyişler 22:17–23:12 ya da 24:22'ye kadar olan bölümlerine dâhil edildiğidir.[13]

Özdeyişler ile Amenemope arasında paralellikler olduğu inkâr edilemez. Eğer gerçekten bir bağlılık ya da alıntı yapma söz konusuysa, asıl soru şudur:

---

11 Waltke ve De Silva, *Proverbs*, s. 45.

12 Akademik görüşlerin gelişiminin özlü bir özeti için bkz. John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1997), s. 209–211.

13 R. E. Murphy şöyle der: "*Özdeyişler* 22:17 ve devamındaki ayetlerle *Amenemope'nin Öğretisi* arasındaki açık benzerlikler tartışmasızdır." Bkz. "Wisdom in the OT: Extra-Biblical Wisdom," içinde *Anchor Bible Dictionary*, der. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), cilt 6, s. 929. Donald K. Berry ise daha ileri giderek şöyle söyler: "Mısır eseri MÖ 1150 civarına ya da daha erken bir tarihe dayanır. Birçok özdeyişin birebir tekrar edilmesi, *Özdeyişler*'deki ilgili bölümlerin sonraki yazarının bu Mısır metninden doğrudan etkilendiğini gösterir." *An Introduction to Wisdom and Poetry of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 1995), s. 32.

Hangi kaynak diğerinden alıntı yapmıştır? Eleştirmenler, İbranî metnin Mısır kaynaklarına dayandığını düşünmekte bir sakınca görmezken, aksinin düşünülmesi onlar için kabul edilemez bir durumdur.[14] Aşağıda, en bariz benzerliklerden bazılarına dair örnekler yer almaktadır.[15]

Özdeyişler	Amenemope
22:17 — "Kulak ver, bilgelerin sözlerini dinle, Öğrettiğimi zihnine işle."	"Kulak ver ve sözlerimi dinle, onları anlamak için yüreğini ver... Onları göğsünde sakla ki yüreğinde bir anahtar olsun."
22:22 — "Yoksulu, yoksul olduğu için soymaya kalkma, Düşkünü mahkemede ezme."	"Yoksul bir adamı soymaktan ve zayıf birine zorbalık etmekten sakın."
22:24 — "Huysuz kişiyle arkadaşlık etme; Tez öfkelenenle yola çıkma."	"Zorba biriyle arkadaşlık kurma, onunla sohbet etme."
22:28 / 23:10 — "Atalarının belirlediği Eski sınır taşlarının yerini değiştirme."	"Saha sınırındaki işaret taşını kaldırma... Dulun sınırına el uzatma."
22:29 — "İşinde usta birini görüyor musun? Öylesi sıradan kişilere değil, Krallara bile hizmet eder."	"İşinde usta bir kâtip, saray görevlisi olmaya layık bulunur."
23:6, 8 — "Cimrinin verdiği yemeği yeme... Yediğin azıcık yemeği kusarsın."	"Açgözlü bir adamın malına göz dikme... Fazla yersen kusarsın, hiçbir iyiliğin kalmaz."
23:4–5 — "Zengin olmak için didinip durma... Servet göz açıp kapayana dek yok olur."	"Zenginliğe kulak verme... [Zenginlik] kaz gibi kanatlanmış ve göklere uçmuştur."

Bir diğer varsayılan temas noktası, Mısır metninin otuz bölümden oluşmasıdır. Bu temas noktası Özdeyişler 22:20 ayetinde görülmektedir. İngilizce Kral James Çevirisi bu ayeti, "Sana âlâ şeyler yazmadım mı?" şeklinde çevirirken, İngilizce Standart Çeviri gibi bazı çeviriler, "Senin için otuz söz yazdım" şeklindedir. Bu farklı çeviri, İbranice "שלשום" kelimesinden kaynaklanmaktadır. Masoretik Metin'de bu kelime, Kethib-Kere okunuşuna sahiptir. Her iki okuma da "üç" kökünden türemektedir. Kethib okunuşu, "üç gün önce" ya da "önceden" bir şey yapma fikrini taşırken ("Sana önceden yazmadım mı?"), Kere ise küçük

14 Gleason Archer bu konuyu açık biçimde ifade eder: "Eleştirmenlerin çoğu, İbranice ve Mısır metinleri arasındaki açıkça gösterilebilir yakın ilişkinin yalnızca ilkinin ikincisine bağımlılığıyla açıklanabileceğini varsaymıştır; yani, İbraniler Mısır bilgeliğinden alıntı yapabilir ancak Mısırlılar asla Filistin'den alıntı yapmazdı." *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 442.

15 *Amenemope* metninin çevirisi için bkz. James B. Pritchard, der., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), s. 421–424.

bir değişiklikle, bir kaptanı ya da üstün bir subayın emirlerini uygulayan bir tür personel memurunu (muhtemelen "üçüncü komutan" anlamında) ifade eder. Bu da mecazi anlamda "önemli" ya da "âlâ" fikirleri ifade eder hâle gelir. Kral James Çevirisi, bu mecazi anlamı yansıtan Kere okumasını takip eder. Septuaginta ve Vulgata ise "üç kat" anlamına gelen bir ifadeyi benimser ve bu da yine "üç" köküyle bağlantılıdır. Kere'nin ünlülerinde küçük bir değişiklikle (מישלש), "üç" yerine "otuz" anlamına gelen bir kelime elde edilir. Ancak bu değişiklik için objektif bir metinsel dayanak yoktur; subjektif olarak, bu değişikliğin Amenemope ile bağlantı kurma arzusu dışında bir gerekçesi bulunmamaktadır.

Dolayısıyla benzerlikleri nasıl açıklamak gerektiği sorusu hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Temelde üç olasılık vardır: (1) Süleyman, Amenemope'den alıntı yapmıştır. (2) Amenemope, Süleyman'dan alıntı yapmıştır. (3) Her iki metin de bağımsızdır ancak bilgelik edebiyatına ait ortak temaları işlemişlerdir.[16] Eleştirel yaklaşım neredeyse evrensel şekilde birinci seçeneği kabul etse de muhafazakâr bakış açısından ikinci ve üçüncü seçenekler çok daha makul görünmektedir. Archer, ikinci seçeneği savunur.[17] Bu görüş, Süleyman'ın bilgelikteki evrensel şöhreti ve bilgeliği zirveye taşımış olması (Vai. 12:9) göz önünde bulundurulduğunda makul bir yaklaşımdır. Currid ise üçüncü seçeneği güçlü gerekçelerle savunur. Onun beş gerekçesi, bu soruya dair güzel bir sonuç hükmü niteliğindedir.

Her şeyden önce, iki metin arasındaki benzerlikler doğası gereği yüzeysel ve belirsizdir. Çoğu yerde içerik yalnızca kısmen benzerdir. İkinci olarak, paralel görünen birçok tema Eski Yakın Doğu'nun çeşitli yazınlarında da ortaktır. Bu benzerliklerin büyük kısmı evrensel fikirlerin veya genel kabul görmüş imgelerin bir yansıması olabilir. Üçüncü olarak, iki metindeki görünürdeki paralel pasajlar farklı bir sırayla düzenlenmiştir; yani aynı düzende değildirler. Dördüncü olarak, "Amenemope"deki birçok özdeyiş Süleyman'ın Özdeyişleri 22:17–24:22 bölümünde yer almaz, aynı şekilde bu bölümdeki birçok özdeyiş de Amenemope metninde bulunmaz. Son olarak, İbranice metni otuz özdeyiş olarak bölmeye yönelik her girişim yapaydır. İbrani yazar kaba bir intihal suçlamasından uzaktır—her yönüyle Özdeyişler, tamamen İbranice bir metindir.[18]

16 Currid'in seçeneklere ilişkin gözlemi tamamen yerindedir: "*Amenemope* ile *Özdeyişler* arasındaki ilişkinin niteliğini tanımlamaya yönelik o kadar çok mürekkep dökülmüştür ki, modern araştırmacı mevcut malzeme miktarı karşısında adeta bunalmaktadır." *Ancient Egypt and the Old Testament*, s. 207.

17 Archer, Mısır metninde yer alan çok sayıdaki Semitik unsur ve diğer dilsel anormalliklere dayanarak şu sonuca varır: "Her ne kadar liberal bilginlerin çoğunluğu hâlâ Süleyman'ın Mısır metninden alıntı yaptığını savunsa da, dil bilimsel verilerin dikkatli bir incelemesi, bu özel durumda alıntı yönünün tam tersi olduğunu açık biçimde göstermektedir." *Survey of Old Testament Introduction*, s. 442.

18 Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, s. 215–216.

Vaiz

Temel Bilgiler

Adı: Kitabın İbranice adı Kohelet'tir (קֹהֶלֶת); bu kelime, "toplanmak" anlamına gelen קהל fiilinin dişil ortaç hâlidir. Topluluğu ya davet eden ya da ona hitap eden kişiyi ifade eder; bu nedenle kelime genellikle "vaiz" olarak çevrilir. Fiil formu, Süleyman'ın tapınağın adanışı sırasında halka hitap etmek üzere onları topladığını anlatan 1. Krallar 8:1'de geçer. Gramer açısından Kohelet dişil cinstedir; bu da unvanlar ya da görev tanımlamaları için kullanılan kelimelerde tipik bir özelliktir.[1] İngilizce başlık olan "Ecclesiastes" ise, İbranice kelimenin Septuaginta'daki transliterasyonu olan εκκλησιατης'ten gelir ve bu kelime İbranice kelimenin birebir çevirisidir; böylece bir topluluğun (εκκλησια) üyesi ya da ona hitap eden kişiyi ifade eder.

Yazarı: Vaiz 1:1, yazarını "Yeruşalim'de krallık yapan Davut oğlu Vaiz" olarak tanımlar. Hem Yahudi hem de Hristiyan geleneği, Kohelet'i Süleyman'la özdeşleştirmiştir. Yahudi geleneği özellikle Süleyman'ı üç kitapla ilişkilendirir: gençliğinde, eşlerinin çoğalmasından önce yazdığı Ezgiler Ezgisi; olgunluk döneminde pratik bilgelik ifadeleri olarak kaleme aldığı Özdeyişler ve hayatının sonlarında, inişli çıkışlı yaşamına dair yansımalarını içeren Vaiz. Kohelet kendisini doğrudan Süleyman olarak tanıtmasa da onunla birçok paralellik taşır: eşsiz bilgelik (Vaiz 1:16; 1. Krallar 3:12); eşsiz zenginlik (Vai. 2:4–10; 1Kr. 7:1–8); çok sayıda hizmetkâr (Vaiz 2:4–10; 1. Krallar 10:4–5); büyük inşaat projeleri (Vai. 2:4–10; 1Kr. 10:14–29); özdeyişler yazmış olması (Vai. 12:9; 1Kr. 4:32) ve benzeri diğer özellikler.

---

1 *Gesenius' Hebrew Grammar*, der. E. Kautzsch, 2. baskı (Oxford: Clarendon Press, 1910), §122r.

Longman, kitabın "yüzeysel bir okumasının" Süleyman'a ait olduğunu ima ettiğini kabul etse de "dikkatli okuyucuların" bu kimliklendirmeye ciddi şüphelerle yaklaştığını belirtir.[2] Çoğu eleştirmen ve bazı muhafazakâr yorumcular bile Vaiz'in Süleyman tarafından yazıldığını reddeder ve Süleyman'a yapılan göndermeleri, metnin inandırıcılığını ve otoritesini artırmak amacıyla kullanılan edebi bir teknik olarak değerlendirir.[3] Gordis, kitabın kanon içindeki yerini güvence altına alan şeyin, içeriğinin tartışmalı yapısına rağmen, bu kasıtlı Süleyman bağlantısı olduğunu savunur; nitekim Vaiz, antilegomena arasında yer almıştır.[4]

Süleyman'a aitliği reddetmenin başlıca nedeni dil bilimsel temellere dayanır. Delitzsch'in sıkça alıntılanan ifadesiyle, "Eğer Kohelet kitabı Süleyman'a aitse, o zaman İbranice dilinin bir tarihi yok demektir."[5] Bu iddiasının ardından Vaiz'in, geç dönem Kutsal Kitap kitaplarıyla ve hatta Mişna ile ortak olan doksanın üzerinde kelime ve yapıyı içeren ayrıntılı bir liste sunar.[6] Ayrıca hem biçim bilimsel hem de sözcüksel düzeyde iddia edilen Aramice unsurlar, yazarın Süleyman'dan çok daha sonraki bir dönemde yaşamış olduğunu işaret eder.[7]

Dil bilimsel argümanlara ek olarak, Süleyman'a aitliğe karşı öne sürülen iki doğrudan ifade vardır. Vaiz 1:12'de Koheleth, "Ben Yeruşalim'de İsrail kra-

---

2 Tremper Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), s. 2, 4. Robert Gordis ise şu iddiada bulunur: "Süleyman'ın yazar olduğu görüşü, Kohelet'in üslubunun, kelime dağarcığının ve dünya görüşünün daha doğru biçimde tanınmasıyla birlikte günümüzde evrensel olarak terk edilmiştir." *Koheleth: The Man and His World*, 3. baskı (New York: Schocken Books, 1968), s. 5.

3 Katı tutumuyla bilinen muhafazakâr bilgin Edward J. Young, yazarın "sözlerini Süleyman'ın ağzına yerleştirerek mesajını iletmek için edebî bir araç kullandığını" söyler. *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), s. 340.

4 "*Süleyman geleneği*, bu kitaba Kutsal Yazılar kanonunda bir yer kazandırmış ve böylece onun gelecek kuşaklara kadar korunmasını sağlamıştır." Gordis, *Koheleth: The Man and His World*, s. 42.

5 Franz Delitzsch, *Commentary on the Song of Solomon and Ecclesiastes*, çev. M. G. Easton (Grand Rapids: Eerdmans, t.y.), s. 190.

6 Delitzsch, *Commentary*, s. 190–196. Delitzsch şu sonuca varır: "Bu kanıtlar, bu kitabın kesin olarak sürgün sonrası döneme, en erken Ezra-Nehemya zamanına ait bir eser olduğunu kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ortaya koymaktadır" (s. 197).

7 Bazı olası Aramice unsurların listesi için bkz. Gordis, *Koheleth: The Man and His World*, s. 373; ve Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 447. Gordis şu gözlemde bulunur: "Kohelet'teki Aramice unsurların bolluğu, tam da İkinci Tapınak dönemi İbranice bir yazarından beklenebilecek bir durumdur; özellikle nesir tarzında yazan ve Aramiceye aşina, dolayısıyla onun İbraniceye yakınlığından güçlü biçimde etkilenen bir yazar için. Ayrıca dikkat çekicidir ki Kohelet aslında doğrudan Aramice kelimeler kullanmaz, daha çok onların İbranice veya İbraniceleştirilmiş karşılıklarını kullanır" (s. 61).

lıydım" der; bu ifade onun artık kral olmadığını ima eder. Bu Süleyman için geçerli olamaz çünkü o ölümüne kadar kral olarak kalmıştır.[8] Ancak fiil geçmiş zamanda olsa da İbranice'de geçmiş zamanın dereceleri ayırt edilmediğinden, bu ifade "Ben kral oldum" şeklinde de çevrilebilir; bu da özellikle tahtta uzun süre kalan Süleyman'ın geçmişe dönük bir değerlendirmesi olarak düşünülebilir. Vaiz 1:16'da Koheleth, Yeruşalim'de kendisinden önce yaşayan herkesten daha çok bilgelik kazandığını söyler. Her ne kadar bu ifade Süleyman için garip görünebilir çünkü ondan önce sadece Davut kraldı, yine de metinde belirtilen "herkes" ifadesi krallarla sınırlı olmayıp evrensel anlamda da yorumlanabilir.[9] Bu, 1. Krallar 4:30–34'te yer alan Süleyman'ın herkesten üstün bilgelik kazandığını belirten ifadeyle de örtüşmektedir.

Kabul edilmelidir ki, Vaiz'in dili MÖ onuncu yüzyıldan kalma mevcut edebiyatla (Süleyman'ın dönemi) belirgin farklılıklar göstermektedir. Ancak Vaiz'in dili ve üslubu eşsizdir ve başka hiçbir edebi külliyatta benzeri yoktur. Bu felsefi ve düşünsel bilgelik türünün kendine has doğası hesaba katıldığında ne yazar ne de tarih hakkında kesin bir sonuca varılabilir. Herhangi bir yazar, yazdığı eserin niteliğine bağlı olarak farklı üsluplar ve kelime dağarcığı kullanabilir. Elbette ki Süleyman, sahip olduğu bilgelik ve çeşitli yaşam tecrübeleriyle, Vaiz'in özgün mesajını iletmek için kapsamlı bir kelime hazinesi ve üslup kullanma kapasitesine sahipti.[10]

---

8 "Geçmiş zaman kullanımı, yazarın artık kral olmadığını ima eder gibidir. Gerçi fiil (*hayithi*) 'ben kraldım ve hâlâ kralım' şeklinde çevrilebilir, ancak bu oldukça yapay bir yorumdur. Açık olan şudur ki, yazar bir zamanlar kraldı ama artık değildir. Bu durum elbette yaşamının sonuna kadar kral olan Süleyman için geçerli olamaz." Young, *Introduction to the Old Testament*, s. 340.

9 "Bu ifade eski krallara atıfta bulunuyor gibi görünmektedir ve eğer öyleyse, Süleyman'a pek uygun düşmez. … Dolayısıyla, 1:16 ayeti, yazarın Süleyman'dan sonraki bir dönemde yaşamış olduğunu ima ediyor gibi görünmektedir." Young, *Introduction to the Old Testament*, s. 339–340.

10 Süleyman yazarlığına karşı ileri sürülen argümanların kapsamlı bir tartışması için bkz. Longman, *The Book of Ecclesiastes*, s. 2–15; bu argümanların Süleyman yazarlığı lehine ayrıntılı ve ikna edici bir çürütmesi için bkz. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, s. 444–451. Archer ve Longman kitabın yazarlığı konusunda farklı sonuçlara ulaşsalar da nihayetinde dil bilimsel argümanların kitabın tarihlendirilmesi açısından kesin bir sonuca götürmediği hususunda hemfikirdir. Longman şöyle der: "İbranice dilinin tarihini ya da onu etkileyen yabancı dilleri, Kohelet'in dilini kitabın kökenine dair bir barometre olarak kullanacak kadar iyi bilmiyoruz. Bazı özellikler geç dönem mi, yoksa İbranice'de halk dili ya da lehçe farklılıklarını mı yansıtıyor? Bunu asla kesin olarak bilemeyiz. Benim vardığım sonuç, kitabın dilinin tarih için bir barometre olmadığıdır" (*The Book of Ecclesiastes*, s. 15). Benzer şekilde Archer da şöyle der: "Sözde anakronizmlerin tümünün, Süleyman yazarlığıyla bağdaştırılabilir bir yorumunun bulunduğunu söylemek yerindedir.

Yazım Tarihi: Süleyman en muhtemel yazardır; ancak insan yazarı kim olursa olsun, yazılan sözler "doğru" ve "gerçek"tir ve "Çoban tarafından verilmişlerdir" (Vaiz 12:10–11). Bu tek Çoban Tanrı'nın kendisidir. Her kutsal kitap esiniyle yazılmış olsa da Vaiz bu iddiayı doğrudan dile getiren birkaç kitaptan biridir.

Yazım Tarihi: Vaiz'in yazılış tarihi, yazarının kimliğiyle ayrılmaz şekilde bağlantılıdır. Eğer Süleyman yazarıysa, kitap muhtemelen onun hükümdarlık yılları olan MÖ 970–930 arasına, büyük olasılıkla yaşamının sonlarına tarihlendirilir. Süleyman yazarlığını reddeden çoğu muhafazakâr görüş ise kitabı sürgün sonrası döneme, beşinci yüzyıla—belki de Malaki ile aynı döneme—yerleştirir.[11] Daha aşırı eleştirel yaklaşımlar, kitabı MÖ birinci yüzyıla kadar geç bir tarihe yerleştirir; ancak en yaygın görüş, üçüncü yüzyılda yazıldığı yönündedir.[12]

Tema: Sonsuzluk perspektifiyle ve sonsuzluğun ışığında yaşamak. Vaiz 3:11–14 ve 12:13–14 bu temayı özetleyen kilit pasajlardır. Tanrı ile ilişki içinde olsun ya da olmasın, hayatın boşluğu kitabın açık tezidir. Vaiz, hayata dair araştırmasına hayatın boş olduğu değerlendirmesiyle başlamakta (Vaiz 1:2) ve beklentilerin aksine, sonuç değerlendirmesi de aynıdır (12:8). "Boş" kelimesi kelime anlamıyla "nefes" demektir.

Amaç: İmanlılara, Tanrı'dan esinlenmiş bir yaşam teolojisi ya da Tanrı korkusu ve O'na itaatle şekillenen, yaşam süresince tatmin sağlayan ve ölüm sonrası için kesin bir umut sunan Kutsal Kitap temelli bir dünya görüşü kazandırmaktır. Tanrı korkusuyla yaşama çağrısı kitap boyunca tekrar edilmektedir (Vai. 3:14; 5:7; 7:18; 8:12–13; 12:13). Yaşamın ve ona eşlik eden tüm koşulların Tanrı'nın armağanları olduğunun kabul edilmesi, hayatta tatmini teşvik eder (2:24–26; 5:18–19; 8:15; 9:7–9). Ölüm ötesi yaşama dair umut ise, Tanrı'nın doğruyla kötü olanı yargılayacağının kesinliğine dayanır (3:17; 8:12–13; 11:9; 12:7, 14).

Gerek erken gerek geç tarihleme olsun, dilsel verilerin tarihlemede kesinlik sağlamadığını ve en makul açıklamanın *Ecclesiastes*'in kendi türüne konvansiyonel bir üslupla yazılmış olması olduğunu zaten görmüş bulunuyoruz" (*A Survey of Old Testament Introduction*, s. 451).

11 Örneğin Young şu sonuca varır: "Büyük olasılıkla bu kitap, Malaki dönemine tarihlenmelidir." *Introduction to the Old Testament*, s. 340.

12 Örneğin Gordis şu sonuca varır: "Tüm kanıtlar, *Kohelet*'in MÖ 275'ten daha erken bir tarihte değil, muhtemelen MÖ 250 civarında yazıldığını göstermektedir." *Koheleth: The Man and His World*, s. 62.

Ana hat

I. Yaşamın Sorgulanması (1:1–6:12)[13]
   A. Yaşam Döngüleri Üzerine Bir Şiir (1:1–11)
   B. Bilgi Peşinde Koşmanın Boşluğu (1:12–18)
   C. Zevk Peşinde Koşmanın Boşluğu (2:1–11)
   D. Bilgelik Peşinde Koşmanın Boşluğu (2:12–17)
   E. Emeğin Sonuçları Peşinde Koşmanın Boşluğu (2:18–6:12)
      1. Her Şey Geçicidir (2:18–26)
      2. Her Şey Önceden Belirlenmiştir (3:1–15)
      3. Her Şey Adaletsizliğe Maruzdur (3:16–22)
      4. Her Şey Zulme ve Kıskançlığa Tabiidir (4:1–6)
      5. Her Şey Kayba Açıktır (4:7–16)
      6. Her Şey Tanrı Korkusuna Bağımlıdır (5:1–7)
      7. Her Şey Potansiyel Bir Hayal Kırıklığıdır (5:8–6:12)

II. Yaşamın Değerlendirilmesi (7:1–12:7)
   A. Ne Yapılacağını Bilememe (7:1–8:17)
      1. Çünkü Daha İyi Olanlar Beklentilere Aykırıdır (7:1–14)
      2. Çünkü Yaşam Öngörülemezdir (7:15–25)
      3. Çünkü Akılsızlık Her Yerde Mevcuttur (7:25–29)
      4. Çünkü Yaşam Tutarsızlıklarla Doludur (8:1–17)
   B. Geleceği Bilememe (9:1–11:6)
      1. Çünkü Yaşam Belirsiz ve Kısadır (9:1–10)
      2. Çünkü Bilgelik Başarıyı Garantilemez (9:11–10:15)
      3. Çünkü Kötülük Gerçekleşir (10:16–11:6)
   C. Gençlik Üzerine Bir Şiir (11:7–10)
   D. D. Yaşlılık Üzerine Bir Alegori (12:1–7)

III. Yaşam İçin Öğüt (12:8–14)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Vaiz'in bağlamı, "güneşin altında" geçen yaşamdır. Bu ifade kitapta yirmi dokuz kez geçmekte olup insan hayatının, tecrübesinin ve gözleminin alanını ifade eder. Güneşin altında yeni bir şeyin olmaması gerçeği (Vaiz 1:9), kitabın mesajının her yer ve her zaman için geçerliliğini ortaya koyar. Kitabın bağlamı yalnızca

13 Kısmen bu ana hat, Addison Wright'ın son derece faydalı makalesi "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Koheleth"te (*Catholic Biblical Quarterly* 30 [1968]: 313–334) ayrıntılı olarak sunduğu yapısal çözümlemenin bazı unsurlarını yansıtır ve kullanır.

mezarın bu tarafındaki yaşamdır; kitap, bu yaşamın mezarın öbür tarafı ışığında nasıl görülmesi gerektiğini ele alır.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Vaiz'in kanon içine alınmasıyla ilgili iki mesele bulunmaktadır. Bunlardan ilki, onun dahil edilme olgusudur. Vahiy, doğrudan kanonikliği ve korunmuşluğu garanti etse de (bkz. "Kutsal Kitap'taki Kitaplar"), bazı kitapların resmen tanınan koleksiyonlara dâhil edilip edilmemesi zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Bu tür kitaplara antilegomena (karşı konuşulan) adı verilir. Vaiz, görünürdeki çelişkileri, genel olarak karamsar gibi görünen tonu ve hedonistik gibi duran tekrarları sebebiyle bu kitaplardan biri olmuştur. Tartışma esasen, Vaiz'in "elleri kirletip kirletmediği" yani kanonik kitaplardan biri olup olmadığı hususunda Hillel ve Şammai ekolleri arasında yaşanmıştır. İlahi bir yönlendirmeyle Hillel ekolü üstün gelmiş ve Vaiz resmî koleksiyona dâhil edilmiştir.[14]

İkinci mesele, Vaiz'in Megillot içindeki konumuyla ilgilidir; bu beş tomar, litürjik takvimde yıllık kullanımlarından dolayı bir arada tutulmuştur.[15] Vaiz'in Çardak Bayramı sırasında okunması ise oldukça yerindedir. Çardak Bayramı, çölde geçirilen kırk yıllık göçü anmakta olup, bu süre zarfında her İsrailli günlük ekmeği (man) ve hayatın tüm ihtiyaçları için Tanrı'ya bağımlıydı. Bayramın amacı, Tanrı'ya güvenerek yaşamanın ne anlama geldiğini düşünmekti. Bu odak, Vaiz'in mesajıyla doğrudan örtüşmektedir; çünkü Vaiz, yaşamın her koşulunda Tanrı korkusunun gerekliliğini ve O'nun hesaba katılmasının önemini vurgular. Güneşin altındaki yaşamın her yönü, insanın Tanrı'yla ilişkisiyle doğrudan ilişkilidir.

---

14 Vaiz kitabı kanonik olarak kabul edilmiş olsa da, Yahudi gelenekleri metindeki bazı yüzeysel sorunları açıklamak amacıyla yaratıcı yorumlara başvurmuştur. Hristiyan döneminin ilk beş yüzyılı içinde derlenmiş olan *Vaiz Targumu*, bu çabayı özellikle *Vaiz 9:7*'nin çevirisinde —Epikürcü ya da hazcı bir tekrar olarak görülen ifadelerden birinde— açık biçimde örnekler: "Süleyman, Rab'bin önünde peygamberlik ruhuyla şöyle dedi: Dünyanın Efendisi, her bir doğru insana tek tek şöyle diyecek: Git, yoksul ve aç olanlara verdiğin ekmeğin karşılığında sana verilen ekmeğini sevinçle ye; susamış ve ihtiyaç sahibi olanlar için karıştırdığın şarabın karşılığında, Aden Bahçesi'nde senin için saklanan şarabını mutlu bir kalple iç. Çünkü Tanrı senin iyi işlerini zaten kabul etmiştir." Metin ve çeviri için bkz. *Aramaic Targum to Ecclesiastes*, Sefaria.org, https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Ecclesiastes.2.10?lang=bi.

15 Hatırlatmak gerekirse: *Ezgiler Ezgisi* Fısıh Bayramı'nda, *Ruth* kitabı Pentekost'ta (Şavuot), *Ağıtlar* kitabı Kudüs'ün düşüşünü anmak için Av ayının 9'unda, *Ester* kitabı ise Purim Bayramı'nda okunurdu.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Kutsal Kitap'ta, Vaiz kadar yanlış anlaşılan, yanlış tanıtılan ve göz ardı edilen başka bir kitap neredeyse yoktur. "Karamsar," "kaderci," "şüpheci," "alaycı" ve "maddeci" gibi kelimeler, pek çok kişinin bu kitaba bakışını tanımlamak için sıkça kullanılır. Bu olumsuz algıya getirilen kolay bir çözüm, kitabı vahiyden bağımsız olarak insan aklının ürünü saymak olmuştur.[16] Eğer bu doğruysa, kitabın amacı diğer tüm Kutsal Kitap kitapları gibi esinlenmiş olup öğretim, azarlama, düzeltme ve doğrulukta eğitme açısından yararlı olmak yerine, kaçınılması gereken bir yaşam tarzını ve zihniyeti kayda geçirmekten ibarettir. Şüphesiz ki kitap, yüzeyde birçok sorun içermektedir; ancak bu sorunlar kitabın özgül bağlamları, genel mesajı ve amacı ışığında çözülmeli ve açıklanmalıdır.

Vaiz'e ilişkin ön yargıyı ortadan kaldıran unsurlardan biri, kitapta sıklıkla tekrar eden bazı kelime ve ifadelerin doğru şekilde anlaşılmasıdır. Bu listenin başında, "boş" kavramına yapılan çok sayıdaki gönderme gelir. Kitap şu sözlerle başlar: "'Her şey boş, bomboş, bomboş!' diyor Vaiz" (Vaiz 1:2). Her şeyin söylenip yapıldığı sonunda ise Vaiz, "Her şey boş… bomboş" der (12:8). Tekil bir ismin kendi çoğulu ile birlikte kullanılması şeklindeki İbranice deyim, üstünlük derecesi ifade eder; yani her şey olabileceği kadar boştur. "Boş" (הבל) terimi kitap boyunca en az otuz kez geçmekte olup gerçekten de her şeyin boş olduğu izlenimini vermektedir. Tanrı'sız bir yaşamın boş olduğu değerlendirmesi beklenebilir; fakat sonuç olarak, Tanrı hesaba katıldığında bile her şeyin boş olduğu söylenmektedir. Ancak "boş" olarak çevrilen kelime aslında "nefes" anlamına gelir ve bağlama özgü olarak tanımlanan birçok durumu ifade etmek üzere canlı bir metafor olarak kullanılır. Metaforları yorumlarken, konu (ne hakkında konuşulduğu), imge (konunun hangi benzetmeyle anlatıldığı) ve benzerlik noktası (imgeye ait hangi özelliğin konuya benzediği) belirlenmelidir. Canlı bir metaforda, konu ile imge arasındaki benzerlik noktası değişkenlik gösterebilir ve geçtiği bağlamdan çıkarılmalıdır. Sorulması gereken şudur: Nefes hakkında doğru olan ne vardır ki yaşam ya da onun belirli bir yönü için geçerli olabilsin? En yaygın benzerlik noktaları, önemsizlik ya da geçiciliktir. Nefes, var olan ve

16 Bu görüş, örneğin *Scofield Reference Bible*'daki *Vaiz* kitabına ilişkin girişte şu şekilde ifade edilir (New York: Oxford University Press, 1945, s. 966): "Bu kitap, 'güneşin altında' yaşayan insanın yaşam üzerine akıl yürütmesidir; kutsal bir Tanrı'nın var olduğunu ve her şeyi yargılayacağını bilen insanın ulaşabileceği en ileri noktadır. Anahtar ifadeler 'güneşin altında', 'fark ettim', 'yüreğimde dedim' sözleridir. Vahiy, olup bitenleri doğru biçimde kaydeder; ancak çıkarımlar ve akıl yürütmeler nihayetinde insana aittir. Bu çıkarımların, yaşamı dünyevi şeylere adamanın yargı perspektifinden 'boş' olduğunu ilan etmesi bakımından doğru olduğu kuşkusuzdur; fakat 'sonuç' (12:13), yasal bir sonuçtur — kurtuluştan yoksun insanın ulaşabileceği en iyi noktadır ve Müjde'yi önceden haber vermez."

sonra kaybolan bir buhardır. Kullanışsızlık fikrini ima etmez; tam tersine, nefes en gerekli şeydir. Hayatın ve deneyimlerin geçici oluşu mutlaka karamsar bir değerlendirme anlamına gelmez; bu sadece bir gerçeklik tespitidir. Yaşamın kısalığını fark etmek, doğru bir yaşam felsefesinin ya da dünya görüşünün temel bileşenlerinden biridir.

Nefes en yaygın olanıdır ancak bakış açısını koruyabilmek için tanımlanması gereken birkaç ifade daha bulunmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, "güneşin altında" ifadesi neredeyse otuz kez geçer ve fiziksel yaşam alanını ifade eder. Hayatın deneyimlerinin gerçekleştiği yer burasıdır; duyular burada devreye girer. "Ruhun sıkıntısı" şeklindeki özdeyiş ise yalnızca yedi kez geçer. Bu ifade kelime anlamıyla "rüzgârı yakalamaya ya da kovalamaya çalışmak" demektir. Ruhsal bir çöküntüden ziyade, belirli bir eylemin beyhudeliğini ifade eder; zira rüzgârı yakalamak imkânsızdır. Son olarak, "yemek, içmek ve keyif almak" yönündeki öğüt hedonizmi değil, Tanrı'nın yaşamı sürdürmek için sağladığı şeylerde tatmin bulmayı ve bunları tam anlamıyla kullanmayı öğütler. Bu, yaşamda her şeyin Tanrı'nın sağladığı birer armağan olduğunun fark edilmesini ve bu armağanların memnuniyetle kullanılıp tadına varılmasını içerir. Pavlus'un ifadesiyle, "Çünkü ben her durumda eldekiyle yetinmeyi öğrendim" (Flp. 4:11).

Bu kitap, her imanlının yaşamını yönlendirmesi ve her günahkârı Rab'be çekmesi gereken yaşam felsefesini, dünya görüşünü ortaya koyar; Tanrı korkusu ve O'na itaatle şekillenen, yaşam boyunca tatmin sağlayan ve ölüm sonrası için kesin bir umut sunan bir yaşam teolojisidir. İster kutsal ister günahkâr olsun, insan bu mesajı anlamayıp uygulamaya geçirmedikçe, yaşamın gerçek anlamı ve amacı bir sır olarak kalacak, hayal kırıklığı ve umutsuzluk hâkim olacaktır. Yaşamın unsurlarında tatmin ve memnuniyet aramak, yanlış yerde aramaktır. Vaiz'in mesajı sürekli olarak, yalnızca insanı tatmin edebilecek olan sonsuz Tanrı'ya işaret eder ve zamanın "şeylerinin" sonsuzluk gerçeği ışığında değerlendirilmesini ve kullanılmasını gerektirir. Bu amaç doğrultusunda kitap, insana Tanrı'ya tam bağımlılığa götüren müjdeci bir nitelik taşır.

Vaiz 3:11–14, bu Tanrı merkezli dünya ve yaşam görüşünün temel önermesini ortaya koyan kilit pasajdır:

> "O her şeyi zamanında güzel yaptı. İnsanların yüreğine sonsuzluk kavramını koydu. Yine de insan Tanrı'nın yaptığı işi başından sonuna dek anlayamaz. İnsan için yaşamı boyunca mutlu olmaktan, iyi yaşamaktan daha iyi bir şey olmadığını biliyorum. Her insanın yiyip içmesi, yaptığı her işle doyuma ulaşması bir Tanrı armağanıdır. Tanrı'nın yaptığı her şeyin sonsuza dek süreceğini biliyorum. Ona ne bir şey eklenebilir ne de ondan bir şey çıkarılabilir. Tanrı insanların kendisine saygı duymaları için bunu yapıyor."

Tanrı'nın her şeyi güzel yapmış olması, O'nun her şeyi zamanında doğru ve uygun kıldığı anlamına gelir. Bu, Tanrı'nın her şeyi iyilikle sonuçlandırdığını bildiren Romalılar 8:28 ayetiyle örtüşmektedir. Yaşam kör talihin eseri olarak gelişmez; her şey Tanrı'nın her şeyi bilen planına göre olur. Tanrı'nın dünyayı insanın yüreğine yerleştirmiş olması çok önemli bir noktadır. "Dünya" olarak çevrilen İbranice kelime (עולם) hemen her yerde sonsuzluk anlamına gelir. Bu, güneşin altındaki geçici şeylerin neden nihai olarak tatmin sağlayamayacağını anlamak için bir anahtardır. Her insan güneşin altında ölümlü olsa da, sonsuzlukta bir yerde yaşayacaktır. Kesin olan şudur ki, güneşin ötesinde bir yaşam vardır. İnsanın içindeki sonsuzluk duygusuna hitap edebilecek tek tatmin kaynağı sonsuz Tanrı'dır. İnsanın şimdilik olan biteni anlayamaması, Tanrı'nın planı ne kadar güzel olursa olsun onun kavranamaz olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın değiştirilemez planına verilmesi gereken doğru karşılık, onu inkâr etmek ya da ona karşı gelmek değil, Tanrı'dan korkmak ve Tanrı'nın isteği içinde tam bir memnuniyetle yaşamın tadını çıkarmaktır.

Yaşamla ilgili Kutsal Kitap temelli bir felsefe ya da dünya görüşü, yaşamı Tanrı'yla ilişkilendirmek zorundadır. Bir kişinin Rab'bi nasıl gördüğü, yaşamı nasıl gördüğünü belirler. Yaşamı nasıl gördüğü ise, Rab'bi nasıl gördüğünün bir yansımasıdır. Rab Tanrı'yı tanımak ve O'na boyun eğmek, Kutsal Kitap'a dayalı bir yaşam felsefesi için hayati önemdedir. Güneşin altında yaşamak, güneşin ötesine bakmayı gerektirir. Eski Antlaşma'nın dünya görüşü özetle budur. Vaiz, yaşam için bir ilahiyat oluştururken Tanrı hakkında dört temel gerçeğe ve bunların sonuçlarına dikkat çeker. Vaiz kitabına yönelik ciddi yanlış anlamalar, onun kurtarıcı mesajının daha kapsamlı bir özetini gerektirmektedir.

Tanrı kudretli Yaratıcı'dır. Kutsal Yazılar boyunca Tanrı'nın yaratıcı işi, O'nun sonsuz gücüne, bilgeliğine ve görkemine tanıklık eder. Yalnızca Tanrı yaratma gücüne ve yeteneğine sahiptir ve O'nun yarattığı her şey, O'nun muazzam görkemini ilan eder ve açığa çıkarır. Tanrı'nın Yaratıcı olduğu gerçeğinden daha temel bir teolojik hakikat neredeyse yoktur. Bu temel gerçeğin kaçınılmaz sonucu şudur: Tanrı her şeyin sahibidir. Bir kişinin, Tanrı'nın yaratışı olması hasebiyle O'na ait olduğunu kabul etmesi, yaşamın anlaşılmasını ve tecrübe edilişini derinden etkiler. Vaiz'in Tanrı'nın Yaratıcı olduğu yönündeki geleneksel bildirimi üç yönlüdür.

Birincisi, Tanrı her şeyi yaratmıştır. Vaiz 11:5'te Vaiz, Tanrı'yı her şeyi yapan olarak tanımlar. Kitabın tema ayetinde (Vai. 3:11) Tanrı'nın her şeyi güzel yaptığı açıkça belirtilmektedir. Kullanılan dil kapsayıcıdır; Tanrı "her şeyi" yaratmıştır. Var olan her ne varsa, Tanrı onu bizzat kendisi yaratmıştır; Kendisi için, kendi hoşnutluğu ve görkemi için (bkz. Kol. 1:16–17). Yaratılışın enginliği,

karmaşıklığı ve ayrıntıları nihai anlamda insan aklıyla kavranamazdır ve bu durum insanı, sonsuz derecede yüce olana yönlendirmelidir. Bu dünyadaki her şey Yaratıcı'ya aittir ve Tanrı'dan bağımsız olarak hiçbir şey nihai anlamda anlaşılamaz. Bu dünyanın tesadüflerin ve kaostan düzene evrilen rastgele süreçlerin sonucu olduğuna inanmak, körlemesine ve amaçsızca dolaşmak, hiçbir yere varmayan bir şekilde tökezlemek demektir. Tanrı'nın Yaratıcı olduğunu inkâr ederek yaşamın anlamını boşuna arayan insanların böylesine umutsuzluk içinde olmalarına şaşmamak gerekir. Buna karşılık, bu dünyanın her şeyi bilen kudretli bir Yaratıcı'nın eseri olduğuna inanmak, nedenler gizli kaldığında bile var olan her şeye akıl ve mantık temelini kazandırır. İman, nedenin olduğunu bilir; çünkü bir Yaratıcı vardır.

İkincisi, Tanrı insanı yaratmıştır. Yaratılış anlatımı, insanın diğer yaratılmış canlılarla birçok ortak özelliği paylaşsa da Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması bakımından benzersiz olduğunu ortaya koyar; insan, Tanrı'nın yaratıcı işinin doruk noktasıdır. İnsan, ruhsal, nihai olarak ölümsüz bir varlıktır; akıl, duygu ve iradeye sahip olup, başlangıçta doğruluk, kutsallık ve bilgiyle yaratılmış ve yaratılışın geri kalanı üzerinde egemenlik sahibi kılınmıştır. Doğru bir yaşam felsefesi, insanın Yaratıcı'ya kişisel olarak hesap vermekle yükümlü olduğunu ve dünyadaki ayrıcalıklı konumunun türlerin hayatta kalma mücadelesine değil, Tanrı'nın tasarımına dayandığını kabul etmelidir. Vaiz, Yaratılış'ı yankılar. İnsanlığın genel olarak acınası durumuna ağıt yaktıktan sonra (Vai. 7:25–28), "Tanrı insanları doğru yarattı" (29. ayet) diyerek bunu kabul eder. "Doğru" (ישר) kelimesi, insanın fiziksel değil, ahlaki duruşunu ifade eder. Bu ifade, insanın Rab önündeki ilk masumiyet hâlini; doğru ve dürüst konumunu dile getirir. Vaiz, bu kelimeyle düşüşten önceki ilahi suretin doğasını — doğruluk, gerçek kutsallık, bilgi (bkz. Ef. 4:24; Kol. 3:10) — anlamış gibi görünmektedir. Vaiz ayrıca, Tanrı'nın insanın yüreğine "sonsuzluk" koyduğunu ilan ettiğinde (Vai. 3:11), insanın yaratılışta diğerlerinden farklı olduğunu da kabul eder. İnsanda, sonsuza dek yaşayacak bir yön vardır ve bu nedenle geçici şeylerle tatmin olması mümkün değildir. Ne var ki trajedi şudur: Tanrı insanı ne olarak yaratmış olursa olsun, insan günahıyla Tanrı bilgisine sırt çevirmiş, doğruluğunu kaybetmiş ve kendi düzen ve planlarının peşine düşmüştür (7:29b). Yaratıcı'yı görmezden gelmek, günahın bir parçasıdır. Vaiz'in yaşam ve tecrübeye dair yaptığı araştırma, insanın yaşamda anlam, amaç ve tatmin arayışında kendi hayal gücünü ne kadar takip ederse, Rab'den o kadar uzaklaştığını ve yaşamın o kadar çaresiz hâle geldiğini ortaya koymuştur. İnsanın Yaratıcısı'na karşı sorumluluğunu inkâr etmesi, o sorumluluğu ortadan kaldırmaz; sadece ölümsüz ruhunu tehlikeye atar. Vaiz'in kendi kuşağında gözlemlediği bu durum bugün de kesinlikle geçerlidir; güneşin altında yeni bir şey yoktur.

Üçüncüsü, Tanrı her bireyi yaratmıştır. Yaratılış öğretisi, tıpkı diğer tüm doktrinler gibi, günlük yaşamda pratik bir etki oluşturabilmesi için kişisel hâle getirilmelidir. Vaiz, kapanış bölümünde şu buyruğu verir: "seni yaratanı anımsa" (Vaiz 12:1). Anımsamak, iradenin bir eylemidir. Bu, bir şeyi bilinçli olarak akla getirmek, bir şeyi kasıtlı şekilde düşünmeye yönelmek anlamına gelir. Hristiyan yaşam felsefesi, her imanlının yaşamla ilgili meselelerde Tanrı'nın kendisini yaratmış olduğu gerçeğini hesaba katmasını gerektirir.

Yaşamı etkileyen bir sonraki hakikat, *Tanrı'nın sonsuz derecede bilge ve Egemen olduğudur.* İlahi yaratılışın zorunlu sonucu olan ilahi takdir, Tanrı'nın yaratılışını kendi görkemi için belirlenmiş amaca uygun olarak koruduğu ve yönettiği sürekli ve olağan işidir. Bu görkemin içinde, Tanrı halkının nihai iyiliği de yer alır. Yaşam olayları kör tesadüflerle gerçekleşmez; başlangıçtan sonu bilen ve belirleyen her şeyi bilen Tanrı tarafından mükemmel bir uyum içinde düzenlenir. Vaiz şöyle der: "Doğrular, bilgeler ve yaptıkları her şey Tanrı'nın elindedir" (Vaiz 9:1). Yaşam olayları sadece Tanrı'nın elinde olmakla kalmaz, aynı zamanda O'nun amaçları da güvence altındadır: "Tanrı'nın yaptığı her şeyin sonsuza dek süreceğini biliyorum. Ona ne bir şey eklenebilir ne de ondan bir şey çıkarılabilir. Tanrı insanların kendisine saygı duymaları için bunu yapıyor" (3:14). Tanrı'nın sürekli farkındalığıyla yaşamak, Kutsal Kitap temelli bir yaşam felsefesi için gerekli olan ruhsal bakış açısını kazandırır. İlahi takdir, sebepleri anlaşılmaz olsa bile her şeyin bir nedeni olduğuna dair güvence sağlar. Vaiz'in bu önemli hakikatle ilgili öğretilerini kişisel hâle getiren üç özet ifade vardır.

Birincisi, Tanrı insanın zamanlarını belirler. Tanrı'nın herkesin zamanlarını belirlediğine inanmak, yaşamak için en iyi zamanın şimdi olduğunu kabul etmek demektir. Vaiz, "eski güzel günler" için duyulan özlemin aptallık olduğunu belirtir (bkz. Vaiz 7:10); böyle bir şey yoktur. Geçmişten ders al, geleceğe hazırlan, ama şimdi yaşa. Şimdi yaşamanın en iyi yolu, her şeyi bilen Egemen Tanrı'ya iman etmektir. Vaiz 3:1–8, 11 bu bağlamda hayati bir metindir. Olan her şeyin bir zamanı ve amacı vardır. 1–8. ayetlerde Vaiz, 11. ayetteki "Tanrı her şeyi zamanında güzel yaptı" sonucunu temellendirmek için edebi bir ustalık sergiler. Belirli yirmi sekiz zaman dilimini oluşturan on dört çift, Tanrı'nın isteği doğrultusunda her şeyin bir zamanı olduğu izlenimini verir. Yaşamın tüm dönemleri ilahi düzenin bir parçasıdır. Anılan yirmi sekiz özel zaman dilimi, fikirlerin tümünü kapsamak için kullanılan kısa ve öz bir ifade ya da rastgele sıralanmış bir liste anlamındaki brahiloji (kısa ve öz anlatım) örneğidir ve bu nedenle her türlü zamanı içerir. Bu on dört çift, karşıt terimlerin tümelliği ifade etmek üzere yan yana getirilmesi anlamındaki merismus şeklinde ifade edilmiştir. Örneğin,

doğma zamanı ve ölme zamanı yalnızca doğum ve ölüm anlarını değil, aradaki tüm anları da kapsar.

İkincisi, Tanrı herkesin koşullarını belirler. Vaiz'in ortak temalarından biri, Tanrı'nın herkese yaşamda bir pay ya da kısmet verdiğidir. Doğru bir yaşam felsefesi, Tanrı'nın verdiğiyle tatmin ve memnuniyet içinde olmayı gerektirir. Vaiz tekrar tekrar Tanrı'nın halkına onların iyiliği için verdiği birçok armağandan söz eder. Örneğin, Tanrı aileleri vermiştir. Vaiz 9:9'da şu buyruğu verir: "Tanrı'nın sana verdiği boş ömrün bütün günlerini, bütün anlamsız günlerini sevdiğin karınla güzel güzel yaşayarak geçir." Kral James Çevirisi'nde "güzel güzel yaşayarak" olarak çevrilen ifade kelimenin tam anlamıyla "hayatı görmek"tir. Hayatı görmek, hayatı deneyimlemek demektir. Tanrı insanı sosyal bir varlık olarak yaratmıştır ve toplumun ve sosyal ilişkilerin temeli ailedir; bunun da temeli karı ile kocanın birlikteliğidir. Bu mantıksal genişleme yalnızca evlilik ilişkisini değil, Rab'bin armağanlarından biri olan tüm aile yapısını da kapsar. Biraz tecrübe, ailenin toplumun genel refahı açısından ne kadar önemli olduğunu anlamaya yeterlidir. Rab'bin kurduğu aileden keyif almak, Tanrı merkezli bir yaşam felsefesinin kilit bir unsurudur. Vaiz'in buradaki teolojisi, aile hayatını sürekli Rab'be referansla sürdüren bir yaşamı "yeryüzünün üstünde gökler olduğu sürece" devam edecek bir bereket olarak tanımlayan Musa'nın teolojisiyle paralellik gösterir (Yas. 11:21).

Tanrı tarafından belirlenen koşullara dair bir diğer önemli örnek ise mesleklerle ilgilidir. Bu konu, aile ile birlikte, muhtemelen günlük yaşamın en büyük kısmını kapsar. Tanrı emeği ve ondan zevk alma yetisini vermiştir (Vaiz 2:10, 24; 3:13; 5:18); bu nedenle, insan yaptığı işi Tanrı'nın yüceliği için gayretle yerine getirmelidir (9:10). Elbette, emekle ilişkili bir lanet vardır fakat emek ya da çalışma bizzat lanetin kendisi değildir. Emek yalnızca yaşamın gerekliliklerini temin etmenin pratik bir aracı değil, aynı zamanda yaşam zamanını doldurmanın da bir yoludur. Tembellik hiçbir yarar sağlamaz. Emekten elde edilen kazanç, geride kalandan ziyade, deneyimin tümüyle değerlendirilmesindedir. Emekten sağlanan kâr, en çok kazandıran ya da insanlığa en çok katkı sağlayan işe göre ölçülmemelidir; bunların hepsi boştur ve buhar gibi kısa sürede yok olacaktır. En sıradan işin bile Tanrı'nın takdiriyle verilmiş bir armağan olduğunu kabul etmek, o işi Tanrı'nın yüceliği için sadakatle ve gayretle yerine getirmeye teşvik eder.

Üçüncüsü, Tanrı her şeyi iyilikle sonuçlandırır. Esas mesele budur. Hristiyan yaşam felsefesi, Rab'bin halkı için en iyisini bildiğine ve yaptığına güvenir. Rab'bin halkını özel olarak gördüğü ve onları günahkârlardan farklı biçimde ele aldığı gerçeği, müjdenin görkemli bir hakikatidir. Vaiz, Pavlus gibi, Tanrı'yı sevenler için her şeyin birlikte iyilikle sonuçlandığına inanıyordu. Vaiz'e göre,

Tanrı günahkâra zahmet verirken, O'nun önünde iyi olan insana bilgelik, bilgi ve sevinç verir (Vaiz 2:26); yani yaşam sanatı ve tatmin kapasitesi. Ancak Tanrı'nın zamanları ve koşulları yönetme biçiminin özel tezahürleri ne olursa olsun, amacı bizi kendisine daha büyük bir imanla bağlamak ve O'na olan bağımlılığımızı artırmaktır. Vaiz 7:14 her şeyi özetler. Tanrı, iyi günlerle kötü günleri yan yana getirir; amacı, insanı kendi sonuna ulaştırmak ve tam tatmini Rab'de bulmasını sağlamaktır. Tanrı'nın halkı O'na tamamen bağlandığında, işte o zaman onların iyiliği gerçekleşmiş olur. "Doğrular, bilgeler ve yaptıkları her şey Tanrı'nın elindedir" (9:1) sözünü bilmek, iyidir ve teselli vericidir.

Tanrı hakkında bir sonraki hakikat, O'nun yanılmaz bir Yargıç olduğudur. Her kuşaktan Tanrı halkının yaşadığı tecrübelerde, adaletin anormallikleri ve yaşamın görünürdeki adaletsizlikleri, iman için bir sınama ve yaşamın kendisine dair doğru bir bakış açısını engelleyen potansiyel bir unsur olmuştur. Vaiz'in yaşam gözlemlerinin bir parçası da, yargı yerinde kötülüğün, doğruluk yerinde ise bozulmuşluğun bulunmasıydı (Vaiz 3:16). Tanrı'nın her insanın yanılmaz yargıcı olması, adaletin sonunda galip geleceğinin teminatıdır. Gerçekten de, son yargı öğretisi hem günah için caydırıcı hem de zor zamanlarda doğru kişiler için teselli kaynağı olmalıdır; çünkü sonunda her şeyin yoluna gireceğini garanti eder. Vaiz, Tanrı'nın yargısına ilişkin iki temel hakikati vurgular.

Birincisi, Tanrı'nın yargısı mutlak anlamda kapsayıcıdır. Kitabın son sözü şudur: "Tanrı her işi, her gizli şeyi yargılayacaktır, ister iyi ister kötü olsun" (Vaiz 12:14). Sonsuz bilgiye dayanan Tanrı'nın yargısı hata yapmaz; dolayısıyla, o gün hiçbir mazeret savunma olarak geçerli olmayacaktır.

İkincisi, O'nun yargısı kesindir. Vaiz'in teolojisi, Yeni Antlaşma'daki şu ifade ile örtüşür: "Bir kez ölmek, sonra da yargılanmak nasıl insanların kaderiyse..." (İbr. 9:27). Vaiz'in öğretisinin ana vurgusu, "bundan sonrası"nı göz önünde bulundurarak yaşamaktır. Vaiz 11:9–10'da genç adamı sevinmeye ve yaşamın tadını tam anlamıyla çıkarmaya teşvik eder ancak "bütün bunlar için Tanrı seni yargılayacaktır" (9. ayet) gerçeğini göz önünde bulundurarak. Ardından, yüreğinden üzüntüyü uzaklaştırmasını ve bedenden kötülüğü uzaklaştırmasını öğütleyerek uygun uygulamayı yapar — başka bir deyişle, Tanrı'nın verdiği yaşamla yetinmek ve kutsallık peşinde koşmak. Doğru bir yaşam felsefesi, sonsuzluğu göz önünde bulundurarak yaşamayı gerektirir; gerçek mutluluk ve tatmin ancak o zamanla ilgili bir bakış açısıyla şimdi mümkündür. Bu yaşam her şey değildir; aslında, gerçekten olanın sadece küçük bir parçasıdır. Yargının kesinliği, hesap günü hem adaletin garantisi hem de tanrısızlar için dehşet kaynağıdır. Vaiz 8:11–13'te Vaiz, günahkârları, adaletin gecikmesini adaletin gelmeyeceği şeklinde yorumlamamaları konusunda uyarır: "Günahlı yüz kez kötülük edip

uzun yaşasa bile... kötü, Tanrı'dan korkmadığı için iyilik görmeyecek" (12–13. ayetler). Günümüzde bu kadar yaygın olan adaletin bozulmuşlukları, "Tanrı doğruyu da, kötüyü de yargılayacaktır" (3:17) günü geldiğinde düzeltilecektir.

Tanrı hakkında son hakikat, O'nun en yüce gerçek olduğudur. İnsanın bilememe durumu, ister yaşamın nedenleri isterse gelecekte olacaklar konusunda olsun, Vaiz'de öne çıkan bir temadır (örneğin Vaiz 6:12; 9:1, 10, 12; 10:14; 11:2, 6). Bu cehalet kolaylıkla kaygı, belirsizlik duyguları ve yaşamın nihai gerçekleri ve anlamına ilişkin sorular doğurabilir. Vaiz, araştırmaları boyunca, yaşamın meselelerini hiçbir nihai sorunun cevabı olarak görmeyip bunlardan uzaklaşır. Sonunda vardığı sonuç şudur: yaşamda her şey boştur (geçici ve özden yoksun bir nefestir) ve insan için "her şey," Tanrı'dan korkmak ve O'nun buyruklarını yerine getirmektir (12:8, 13). Tanrı korkusu ile Tanrı'ya itaat her zaman birlikte anılır. Bu, Hristiyan yaşam felsefesinin nihai sonucudur. Tanrı korkusunun birçok boyutu ve sonucu olsa da bu kavram en iyi şekilde Tanrı'nın farkındalığıyla yaşamak olarak özetlenebilir. Bir kişi Rab'bin farkındalığında ne kadar yaşarsa, o kadar iyi yaşar. O, en yüce gerçektir; O'ndan daha gerçek veya mutlak hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın gerçek olduğu bilinciyle yaşamak sadece bir deyim ya da inanç bildirimi değil, her imanlının zihinsel tutumu olmalıdır. İmanlı, yaşamın her durumu ve koşulunda Tanrı'nın gerçeğini bilinçli olarak hesaba katmalıdır. Vaiz'in Tanrı korkusuna gösterdiği dikkat üzerinden üç gözlemde bulunmak mümkündür.

Birincisi, Tanrı'dan korkmak, yaşamın tüm belirsizlikleri konusunda O'na güvenmenin sırrıdır. Yaşamla ilgili açıklanamaz olan şeylerin bizzat kendileri, her şeyi bu şekilde yaratan Rab Tanrı'nın varlığının kanıtıdır (Vaiz 3:11–14; 8:17). Hiç kimsenin O'nun tüm amaçlarını anlayamaması ya da onları değiştirememesi gerçeği, insanları O'na yöneltmek için tasarlanmıştır: "Tanrı insanların kendisine saygı duymaları için bunu yapıyor" (3:14). İman, O'nun her şeyi iyi yaptığı gerçeğine dayanır.

İkincisi, Tanrı'dan korkmak tapınmaya yardımcıdır. Vaiz 5:1–7, sonsuz derecede yüce olan En Yüksek Gerçek'e uygun ve ruhsal tapınma için önemli ilkeler ortaya koyar. 7. ayet, gerekli öz denetimi, içten teslimiyeti ve ruhsal kurbanı şu buyrukla özetler: "Tanrı'ya saygı göster." Tapınma, Hristiyan yaşamının vazgeçilmez bir parçasıdır. Tanrı'nın ne denli yüce olduğunun bilinçli farkındalığı, saygı, hayranlık ve derin bir hürmetle yapılan bir tapınmayı doğuracaktır.

Üçüncüsü, Tanrı'dan korkmak yargı günü için bir savunmadır. Sonsuzlukta olan, bu yaşamda olandan sonsuz derecede daha önemlidir. Vaiz 8:12 şu güvenceyi verir: "Tanrı'dan korkanların, O'nun önünde saygıyla duranların iyilik göreceğini biliyorum." Bu korku, tam teolojik ve müjdeci anlamıyla anlaşılmalıdır. Tanrı'dan korkmak, O'nu Kendini nasıl açıkladıysa öyle tanımaktır. Aynı vaiz şöyle demiştir:

"RAB korkusudur bilginin temeli" (Öz. 1:7), ve "RAB korkusudur bilgeliğin temeli. Akıl Kutsal Olan'ı tanımaktır" (Öz. 9:10). Eski Antlaşma'da Tanrı korkusu, ruhsal dinin özü ve Rab ile yaşamsal ilişkinin temelidir. Gerçek yaşamın başlangıcı, ortası ve sonudur; insan için yaşamda fayda sağlayacak ve ölümde daha da büyük fayda verecek yegâne şeydir. Bunun son ve tam anlamını görmek, İsa Mesih'in sunduğu ruhsal bilgi tanımını gerektirir: "Sonsuz yaşam, tek gerçek Tanrı olan seni ve gönderdiğin İsa Mesih'i tanımalarıdır" (Yu. 17:3). En Yüksek Gerçek olan Tanrı'yı, İsa Mesih'i tanımadan bilmek imkânsızdır. Ancak Mesih'i Kurtarıcı olarak tanımakla yargı gününde kurtuluş mümkün olur. Bu her zaman böyle olmuştur. Dolayısıyla, yaşamın meseleleriyle bu kadar yakından ilgilenen bu kitap, insanları hem bu yaşam hem de gelecek yaşam için Tanrı'yı ve O'nun lütufkâr tasarılarını düşünmeye zorlayarak nihai çözümünü bulur. İşte bu, müjdedir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Kitabın genel yaklaşımı ve amacıyla ilgili farklı görüşlerin ötesinde, temel sorunlar görünüşte geleneksel inanca aykırı ifadelerle ilgilidir. Kolay bir çözüm, bu aykırılıkları kabul etmek ve bu tür ifadeleri insan aklının ürünü olarak değerlendirmektir. Gerçekten de, Kutsal Kitap içinde yanlış olan ifadeler kaydedilmiştir; bunların başında Şeytan'ın Havva'ya yasak meyveyi yedikleri takdirde kendisinin ve Adem'in ölmeyeceklerini söylemesi gelir (Yar. 3:4). Ancak metin açıkça bu sözün yalanların babası tarafından söylendiğini belirtir ve bu nedenle inanılmaması gerektiği anlaşılır. Vaiz kitabındaki bu tür tartışmalı ifadeler ise benzer uyarılarla sunulmamıştır. Bu durumda, bu ifadelerin doğru olduğu ima edilmektedir. Nitekim Pavlus'un, esinlenmiş tüm Kutsal Yazılar'ın faydalı olduğunu söylemesi (2. Tim. 3:16) dikkate alındığında, bu ifadelerin doğru olması gerekir. Bu ifadeleri, Kutsal Yazıların geleneksel inancıyla çelişecek şekilde yorumlamak yanlıştır. Zor metinlerle ilgili olarak yorum biliminde ilk kural şudur: Bir metin, olamayacağı bir şeyi ifade ediyor olamaz. Bu noktayı göstermek için iki örnek verilmektedir.

Vaiz 3:18–21, ölümden sonra yaşamın varlığına ilişkin geleneksel inanca aykırı gibi görünen bir ifade olarak karşımıza çıkar.[17] Vaiz, insanlara mecazi olarak hayvanlar diye atıfta bulunur ve insanların ve hayvanların aynı sona

17 Longman bu bölümü şöyle özetler: "Kısacası, bu bölüm, *Kohelet*'in ahiret anlayışına sahip olmadığını gösteren birçok pasajdan biridir." *The Book of Ecclesiastes*, s. 128. Ahiret konusundaki belirsizlik görüşünü destekleyen bu pasajın ayrıntılı ve teknik tartışması için bkz. s. 128–131. *Kohelet*'in ölümden sonraki yaşama ilişkin inanç bakımından ortodoksluğunu savunan bir yaklaşım için bkz. Walter C. Kaiser Jr., Peter H. Davids, F. F. Bruce ve Manfred T. Brauch, *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), s. 294–295. Ayrıca bkz. Walter C. Kaiser Jr., *Quality Living* (Chicago: Moody Publishers, 1979), s. 86–87.

sahip olduğunu, yani öldüklerini ve toprağa döndüklerini söyler. Ardından, insanın yukarı çıkan ruhunu (חור) ve hayvanın aşağıya inen ruhunu (חור) "kim biliyor?" diye sorar.[18] Ancak bu sorunun çözümü, Vaiz'in yaşamın geçici olduğu ve sonsuzluk ışığında yaşanması gerektiğine dair değerlendirmesi dikkate alındığında zor değildir. Ölüm, yaşamı geçici kılan şeydir, bu yüzden ölen insanları ölen hayvanlara benzetmek uygun bir metafordur. "Hayvan" için kullanılan kelime (המהב) genellikle evcil büyükbaş hayvanları ifade eder; yani ölüme hazırlanmış canlıları. Bu metafordaki benzerlik noktası bir ruhun varlığı ya da yokluğu değil, ölüm gibi ortak sondur (aynı imge için bkz. Mez. 49:12, 20). Her iki varlığın gittiği yer topraktır; insan bedeni, hayvan eti gibi çürümeye tabidir. Bu hoş bir tablo değildir ancak ölüm yaşamın kesin bir gerçeğidir. "Kim biliyor?" sorusu bir şüphe ifadesi değil, deneyimsel bilginin yokluğunu ifade eder. "Bilmek" kelimesi hem deneyimsel hem de zihinsel anlama işaret edebilir. Buradaki anlam, güneşin altında yaşayan hiçbir insanın ölümden sonrasını deneyimlememiş olmasıdır; bu, belirsizlik değil, yaşanmamışlık ifadesidir. Hristiyanlar, bedenden ayrılmanın Rab ile birlikte olmak anlamına geldiğini bilirler (2Ko. 5:8), fakat bunu yaşamış olan hiç kimse yoktur. Güneşin altında ölümle ilgili görülebilen tek şey, bedene ne olduğudur. Vaiz'in 3:22'deki sonucu, kitabın tema ve amacıyla uyumludur: Yaşamın kısalığını göz önünde bulundurarak Tanrı'nın verdiği yaşamı ve emeği tam anlamıyla değerlendirin. "Şimdi," "o zaman"ın ışığında yaşanmalıdır.

Vaiz 7:15–18, görünüşte ölçülü bir şekilde günah işlemeyi öneriyor gibi göründüğü için sözde geleneksel inanca aykırı bir metin olarak değerlendirilmiştir: "Ne çok doğru ol... Ne çok kötü ol." 15. ayet, bağlamı yaşamın öngörülemezliği olarak tanımlar. "Doğru" ve "doğruluk" için kullanılan kök sözcük (קדצ) kelime anlamı olarak "düz" ya da "düzlük" anlamına gelir ve belirli bir ölçü standardına uygunluğu ifade eder. Bu ölçü standardı bağlama göre değişebilir. Örneğin, doğru bir terazi, ağırlık standardına uygun olan terazidir (Lev. 19:36). Teolojik olarak doğruluk, Tanrı'nın değişmez yasasına uygunluk yani düzlüktür. Ancak bu bağlamda ölçü standardı Tanrı'nın yasası değil, kişinin kendine koyduğu katı kurallar olabilir. Benzer şekilde, kötülük genellikle ahlaki günah anlamına gelse de burada sadece doğruluğun karşıtı anlamında kullanılmıştır. Katı kurallara ve alışkanlıklara göre yaşayan kişi, planlarına rağmen ölebilir; rastgele

18 Masoretik seslendirmeye göre, "yukarı çıkan" ve "aşağı inen" anlamındaki iki sıfat-fiil belirli artikel (belirli tanımlık) ile kullanılmıştır ve bu da ifadeyi doğrudan bir olgu beyanı hâline getirir. Ancak bazı çeviriler ve yorumcular, kelimelerin noktalamasını değiştirerek *hey* soru edatını yansıtır; bu da ifadeye bir miktar belirsizlik katar: "Kim bilir, bir ruh yukarı mı çıkar, yoksa diğeri aşağı mı iner?"

yaşayan kişi ise dikkatsizliğine rağmen uzun yaşayabilir. Yaşam öngörülemezdir ve beklentilere aykırıdır.[19]

İşte bu bağlamda Vaiz, aşırı doğruluk ve kötülük konusunda uyarılarda bulunur. Buradaki düşünce, ne aşırı derecede katı ne de aşırı derecede düşüncesiz ve umursamaz olunması gerektiğidir. Vaiz, ölçülü bir şekilde günah işlemeyi önermemektedir. Kutsal Kitap asla kendisiyle çelişmez. Ahlaki açıdan, olabildiğince doğru yaşamalı ve her durumda günahtan kaçınmalıyız. Ancak pratik açıdan, gelecekte ne olacağının belirsizliği nedeniyle esnek olmalıyız; kendimize güvenmek, iyiliğimiz açısından zararlıdır. 18. ayet, çözümün Tanrı'dan korkmak olduğunu belirtir. Yaşamın tüm meselelerine Tanrı'yı dâhil etmek, insanın kendi bilgeliğine güvenmesinden daha iyi bir yaşam yoludur. O, başlangıçtan sonu bilir; bu nedenle, O'na güvenmek, yaşamın içerdiği her şeyi gerçek anlamda tecrübe etmenin yoludur.[20]

---

19 Vaiz 9:11–12, beklentilere aykırı olan çeşitli durumları ve öngörülemeyen olayları sıralar. Örneğin, beklentinin aksine, en hızlı olan her zaman yarışı kazanmaz, en güçlü olan da her zaman savaşı kazanmaz. Öngörülemeyen durumlara gelince, balıklar ve kuşlar beklenmedik bir şekilde ağlara ve tuzaklara yakalanır.

20 Elbette başka yorumlar da vardır. Gordis, *Kohelet*'in burada "altın orta yolu" önerdiğini savunur. Ona göre *Kohelet* için "doğruluk ve bilgelik, yaşamda mutluluğu aramak" anlamına gelir (*Koheleth: The Man and His World*, s. 275, 277). Kaiser ise "altın orta yol" düşüncesini reddeder ve bu pasajdaki doğruluk kavramının teolojik anlamını savunur. Ona göre metnin anlaşılmasındaki kilit nokta, kişinin kendisini bilge kılmasını yasaklayan ikinci fiildir. Bunu *Özdeyişler 3:7*'deki "kendi gözünde bilge olma" yasağı ışığında yorumlar: "Dolayısıyla sorun, fazla doğruluk ya da fazla bilgelik sahibi olmak değil; kendini aldatma ve benliğin aşırı şişkinliği sorunudur; bunun da büyük bir alçak gönüllülük dozuna ihtiyacı vardır. İnsanlar kendi gözlerinde fazla kutsal, fazla doğru ve fazla bilge olduklarında, gerçekte değil ama kendi kanaatlerine göre, herkesten daha kutsal ve daha bilge hâle gelirler." (*Hard Sayings of the Bible*, s. 296; *Quality Living*, s. 107–108). Kaiser'in bu yorumu, Vaiz'in öğüdünün teolojik tutarlılığını korumakla birlikte, hemen önceki bölümdeki yaşamın çelişkileri bağlamıyla (15. ayet) ilişki kurmakta yetersiz kalır.

Ezgiler Ezgisi

Temel Bilgiler

Adı: İngilizce Kutsal Kitaplarda genellikle "Süleyman'ın Ezgisi" olarak adlandırılan bu kitabın İbranice adı "Ezgilerin Ezgisi"dir (שיר השירים). Tekil bir kelimenin kendi çoğuluyla birlikte kullanıldığı "X'lerin X'i" yapısı, İbranice'de üstünlük derecesini ifade eden bir deyimdir. Bu, en yüce düzeyde zarif bir ezgidir. Septuaginta'daki başlık, İbranice'nin birebir çevirisi olan ᾀσμα ᾠσμάτων'dır. Kitabın bazen "Canticles" olarak anılması ise, Latince Vulgata'daki "Canticum Canticorum" başlığından kaynaklanır; bu ifade sadece "ezgilerin ezgisi" anlamına gelir.

Yazarı: Kitabın açılış cümlesi Ezgi'yi Süleyman'a bağlamaktadır. ל edatı çeşitli ilişkileri ifade edebilse de, bu bağlamda fail ya da yazar anlamı taşır. İçsel kanıtlar, açıkça Süleyman'a ait bir yazarlığa işaret eder. Kitapta Süleyman'a (Ezgi 1:5; 3:7, 9, 11; 8:11–12) ve krala (1:4, 12; 3:9, 11; 7:5) yapılan çeşitli atıflar yer almaktadır. Yazarların kendilerinden üçüncü şahıs olarak söz etmeleri olağandışı değildir. Kitapta geçen Karmel (7:5), Hermon (4:8) ve özellikle kuzey krallığının başkenti Tirsah (6:4) gibi kuzeydeki yer adları, Süleyman'ın saltanatı sırasında zirveye ulaşan ve ondan kısa süre sonra sona eren birleşik krallık dönemine işaret eder. Kitapta geçen çeşitli baharatlar, bitkiler ve hayvanlara yapılan göndermeler, Süleyman'ın krallığına dair bilinenlerle örtüşmektedir; bu krallıkta bol miktarda baharat bulunmaktaydı (1Kr. 10:2, 10, 25) ve Süleyman'ın bilgeliği her tür bitki ve hayvana dair bilgi içerirdi (1Kr. 4:32–33).[1]

1 Gleason Archer, kitapta en az yirmi bir bitki türü ve on beş farklı hayvan türünün geçtiğini tespit etmiştir. *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), s. 454.

Tüm bu kanıtlara rağmen eleştirmenler, Süleyman'ın yazarlığını reddetme eğilimindedir.[2] Tremper Longman, Süleyman'a aitliği reddetmenin çeşitli gerekçelerini özetler. Birincisi, dil bilimsel olarak Ezgi'nin dili geç döneme ait görünmektedir.[3] Longman, bu gerekçenin en zayıfı olduğunu, çünkü dil yoluyla tarih belirlemenin güvenilir olmadığını kabul eder. İkincisi, Süleyman'ın birçok kadınla evlenmiş olması, kitabın evlilik ilişkisinde sadakate verdiği vurguyla örtüşmez.[4] Üçüncüsü, kitapta Süleyman'a yapılan atıflar azdır ve onun yazar olduğunu ima etmez; bu atıflar onun hakkında yapılmış gibi görünmektedir, onun tarafından yapılmış değil. Dördüncüsü, başlıkta Süleyman'ın adının geçmesi Süleyman'ın Özdeyişler kitabındaki rolüne benzer; Özdeyişler'in tek yazarı Süleyman olmadığına göre, Ezgilerin Ezgisi'nin de tek yazarı o olmayabilir. Bu görüşe göre, Ezgilerin Ezgisi, bazılarının Süleyman tarafından yazılmış olabileceği bireysel ezgilerden oluşan bir derleme ya da antolojidir.[5]

Yazım Tarihi: MÖ 970–930. Bu tarihler Süleyman'ın hükümdarlık dönemine karşılık gelmekte olup, yazarlığının ona ait olduğu varsayımına dayanmaktadır. Süleyman'ın ilerleyen yıllarda birçok kadınla evlenme eğilimi göz önüne alındığında, evliliğin tek eşliliğini yücelten bu kitabın büyük olasılıkla onun hükümdarlığının başlarında yazıldığı düşünülmektedir. Bazıları, Davut'un son bakıcısı

2 Tremper Longman III şu dikkat çekici ifadeyi kullanır: "Bu kanıtlara dayanarak, başlığın Süleyman'ın *Ezgiler Ezgisi*'nin tamamını yazdığı iddiasında bulunduğu sonucuna varmak en doğal olanıdır. Kutsal Kitap'ın bu tür konularda otoriter biçimde konuştuğuna inananlar için, bu noktada tartışma sona ermiş görünmektedir." Ancak ardından, Kutsal Kitap'ın bu konuda otoriter biçimde konuşmadığını ima ederek şöyle der: "Ne var ki durum o kadar basit değildir. Süleyman'ın Ezgi'nin tamamını yazdığı düşüncesini sorgulamak için önemli gerekçeler vardır." *Song of Songs*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), s. 4.

3 Dikkat çekici bir şekilde, *Vaiz* kitabının geç tarihlendirilmesi lehine eleştirmenler tarafından öne sürülen dilsel sorunlar, *Ezgiler Ezgisi* için de geçerlidir; örneğin, bağımsız yazılan *asher* (אֲשֶׁר) yerine önekli bağlaç olan *she* (שֶׁ) kullanımı, Aramca unsurlar ve hatta Grekçe'den alınan bazı sözcükler. Ancak bu özelliklerin geri kalan İbranice Kutsal Yazılarla karşılaştırıldığında nadir ya da benzersiz oluşu, tarihsel bir geçlikten ziyade, söz konusu kitapların konu ve tür farkından kaynaklanmaktadır. Şüphesiz ki Süleyman'ın kelime dağarcığı yeterince genişti ve bilgelik edebiyatındaki sanatsal yetkinliği de bu tür sözde uyumsuzlukları açıklayabilecek düzeydeydi.

4 J. Barton Payne, Süleyman'ın evlilikle ilgili Tanrı buyruklarını —özellikle krallar için çok eşliliği yasaklayan buyruğu (Yas. 17:17)— ihlal ettiğini kabul eder. Ancak şu sonuca varır: "Kendi kişisel sapmalarına rağmen Süleyman, başkaları tarafından gözetilen sevgi ve evlilik konusundaki Tanrı ölçülerini tanıyıp onurlandırabilmiş görünmektedir. Bunun sonucu olarak *Ezgiler Ezgisi*'ni kaleme almış olmalıdır." *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), s. 344.

5 Longman, *Song of Songs*, 4–7.

olan Şunemli Avişag'ın (1Kr. 1:3), Ezgilerin Ezgisi'nde adı geçmeyen Şulamlı kadın (Ezgi 6:13) olabileceğini öne sürer.[6] Bu spekülatif bir yaklaşımdır; ancak kitabın Süleyman'ın saltanatının en başında yazılmış olabileceğine olanak tanır.

Tema: Evliliğin güzelliği ve kutsallığı.

Amaç: Bir erkek ile bir kadın arasındaki evliliğin, Tanrı/Mesih ile O'nun halkı arasındaki ideal ruhsal evliliğin bir yansıması ve işareti olduğunu göstermek.

Ana hat

Ezgi'nin, bağımsız ve anonim aşk ezgilerinden oluşan bir antoloji olduğu yönündeki yaygın eleştirel görüşün aksine — ki bu görüş, sevgilinin fiziksel güzelliğini betimleyen "wasf" türündeki şiirleri de içerir — Ezgi'nin tekil ve uyumlu bir bütün olduğu yönünde güçlü kanıtlar vardır; bu da gelişiminin ana hatlarını çıkarmayı mümkün kılar. Kitabın birliğine kanıt olarak, metin boyunca tekrar eden çeşitli nakaratlar bulunmaktadır. "Ant içiriyorum" nakaratı 2:7; 3:5; 5:8 ve 8:4'te geçer. Bu ifadeden önce "sarmak" teması yer alır: o sarar (2:6); kadın tutar (3:4); o yine sarar (8:3). İki "Ant içiriyorum" nakaratını takip eden "Kimdir bu" ifadesi 3:6 ve 8:5'te görülür. "Karşılıklı aidiyet" nakaratı ise 2:16; 6:3 ve 7:10'da geçer: "Sevgilim benimdir, ben de onun." Son olarak, "Gün serinleyip gölgeler uzayınca" ifadesi 2:17 ve 4:6'da yer alır. Bu nakaratların yanı sıra metin içinde bağ kuran çeşitli kelimeler ve ifadeler de vardır: "Ey Yeruşalim kızları" (1:5; 2:7; 3:5; 5:8; 8:4); "aşk hastasıyım ben" (2:5; 5:8); zambaklar (2:1, 2, 16; 4:5; 6:2, 3); bahçe (6:2; 8:13); "sevgilim" (1:13, 14, 16; 2:3, 8, 9, 10, 16, 17); "aşkım benim" (1:9, 15; 2:10, 13; 4:1, 7; 5:2; 6:4); "güvercinim" (2:14; 5:2; 6:9); ve "kız kardeşim" (4:9, 10, 12; 5:1). Bu kadar çok ortaklığa sahip rastgele ve bağımsız bölümlerin var olması pek olası görünmemektedir.[7]

Açıkça kabul edilmelidir ki, kitabın ana hatlarını çıkarmak zordur; ancak genel olarak aşk-evlilik ilişkisinde üç aşamayı kapsar.[8]

6 Örneğin Payne, *Theology of the Older Testament*, s. 344.

7 Ezgiler Ezgisi'nin bütünlüğüne dair kanıtların daha kapsamlı bir tartışması için bkz. R. E. Murphy, "The Unity of the Song of Songs," *Vetus Testamentum* 29 (1979): 436–443.

8 Daniel J. Estes, kitabın mesajını üç ana noktada özetleyen benzer bir gelişim önerir. *Handbook on the Wisdom Books and Psalms* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), s. 404. David A. Dorsey ise kitabın yapısını daha ayrıntılı biçimde, karşılıklı sevgi ifadeleriyle başlayan ve biten (1:2–2:7; 8:5–14) ve merkezinde düğün sahnesinin yer aldığı (3:6–5:1) halkasal (kiyastik) bir düzen olarak sunar. *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999), s. 212. Halkasal yapıya ilişkin bir diğer ayrıntılı analiz için bkz. William H. Shea, "The Chiastic Structure of the Song of Songs," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980): 378–396.

I. Karşılıklı Arzular (1:1–3:11)
II. Düğün (4:1–16)
III. Evlilik (5:1–8:14)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Ezgilerin Ezgisi'nin mesajı hem zamanı hem de mekânı aşar. Coğrafi ayrıntılar, mekâna dair bazı gerçekleri tespit etmeye yardımcı olsa da kitabın mesajı açısından nihai olarak önemsizdir. Bilgelik edebiyatının karakteristik özelliği olarak, konu yaşam alanındaki meselelere yöneliktir. Ezgi'nin insan sevgisinin kutsallığına, uygunluğuna ve güzelliğine odaklanması, evliliği, düşüşten önceki kuruluş amacına uygun olarak yüce bir standarda taşır. Kısaca söylemek gerekirse, Ezgi'nin geçtiği bağlam, evliliğin ilk amacını bozmuş ve lekelemiş olan düşmüş dünyadır.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Ezgilerin Ezgisi, İngilizce Kutsal Kitap'ta Şiirsel/Bilgelik Kitapları'nın sonuncusudur. İbranice Kutsal Kitap'ta ise Yazılar bölümünde yer alan ve Megillot olarak bilinen özel bir gruba dahildir. Megillot, Yahudi litürjik takviminde özel toplantılarda okunan beş kitaptan oluşur ve bu nedenle bir arada tutulmuşlardır. Ezgi, Fısıh Bayramı'nın sekizinci gününde okunurdu ki bu, kitabın yalnızca literal anlamının ötesinde bir yorumu ve önemini ortaya koyar. Fısıh Bayramı, Tanrı ile İsrail ulusu arasında özel antlaşma ilişkisini başlatmıştır. Bu ulusal antlaşmanın benzersizliği ve tekliği, evliliğin benzersizliği ve tekliği üzerinden anlaşılmıştır. Evliliğin kutlanması, antlaşmanın kutlanmasının bir yolu olmuştur.

Kitabın resmî litürjik kullanımı olmasına rağmen, kanonik statüsü bazı karşı çıkışlarla karşılaşmıştır. Ancak bu karşı çıkışlar, kitabın kanonikliğini tehlikeye atmamıştır; çünkü kanoniklik insan onayına değil, esinlenmiş olmasına bağlıdır. Ezgilerin Ezgisi, antilegomena olarak bilinen kitaplardan biridir ve bu durumun başlıca iki nedeni vardır: cesur ve kışkırtıcı imgelerin varlığı ile görünüşte dinsel olmayan içerik ve ruhsal uygulama eksikliği. Kutsal Kitap kanonu MÖ beşinci yüzyılda, muhtemelen Ezra'nın gözetiminde tamamlanmış ve toplanmış olsa da Yahudiler arasındaki farklı görüşler Hristiyanlık dönemine kadar devam etmiştir. Talmud, kitabı seküler olarak değerlendirenlere karşı bir uyarı içermekte;[9]

9 *Talmud Sanhedrin 101a* şu uyarıyı yapar: "Bilgeler şöyle öğretmiştir: *Ezgiler Ezgisi*'nden bir ayeti okuyup onu kutsal bir metin olarak değil de sıradan bir şarkı biçiminde söyleyen kimse, ya da herhangi bir Kutsal Kitap ayetini uygun zamanı dışında, yalnızca bir şarkı olarak ziyafet evinde okuyan kimse, dünyaya kötülük getirir. Çünkü Torah, çul kuşanır, Kutsanmış

Rabbi Akiba ise bu kitabı "En Kutsal Yer" olarak adlandırmaktadır.[10] Kanonik statüsü, onun ruhsal öğretim açısından yararlı olduğunu gösterir (2. Tim. 3:16). Bu öğretiyi en iyi şekilde nasıl keşfedebileceğimiz ise "Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar" bölümünde ele alınacaktır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

İsa'nın, Kutsal Yazıların tamamının Kendisi'nden söz ettiğine dair beyanına göre (Luka 24:25–27), Ezgilerin Ezgisi de Kutsal Yazıların bir parçası olduğuna göre, içinde mutlaka kurtarıcı bir mesaj barındırmaktadır. Bu mesajı fark edememek, kitabın asıl temasını ve amacını gözden kaçırmak demektir. En yüzeysel bir okuma dahi, kitabın evliliğe ve bir erkekle bir kadın arasındaki insanî sevgi ilişkisine verdiği önemi ortaya koyar. Evlilikte müjdeci bir mesajı ileten bir şey olmalıdır.

İnsanlık tarihindeki ilk evlilik, bu kurumun özünde iyi olduğunu ortaya koyar. Tanrı'nın başlangıçtaki yaratılışta "iyi değil" dediği tek şey, Adem'in yalnızlığıydı (Yar. 2:18). Buna çare olarak Havva yaratıldı; o, Adem'i tamamladı ve onunla bir oldu (23. ayet). Bu, dünyanın geri kalan tarihi için bir örnek teşkil etti; çünkü Musa, bir erkeğin anne babasını bırakıp karısına bağlanması ve onunla tek beden olması gerektiği sonucuna bu ilk erkek/kadın birliği nedeniyle vardı (24. ayet). Ne yazık ki, günahın dünyaya girişi bu ilişkiyi bozdu ve lekeli hâle getirdi; ancak buna rağmen Kutsal Yazılar boyunca Tanrı evliliği, Kendisi ile halkı arasındaki ilişkiyi simgelemek için kullandı (bkz. Mezmur 45). İsrail'in günahlarının sıklıkla ruhsal zina, yani evlilik bağının ihlali şeklinde tanımlanması, Tanrı'nın evliliği İsrail ile ilişkisine bir benzetme olarak kullandığını göstermektedir (Yer. 3:6–9; Hez. 16:16–34, özellikle 32. ayet).

Evliliğin bir antlaşma oluşu, onun kurtarıcı anlamı açısından temel bir unsurdur (Mal. 2:14). Antlaşma, iki taraf arasında karşılıklı vaatler ve yükümlülüklerle bağlayıcı bir anlaşmadır. Evlilik antlaşmasında, karı ve koca birbirlerine özel sadakat sözü verir. Ezgilerin Ezgisi'nin ana mesajı belki de budur: evlilik ilişkisinin güzelliği, onuru ve kutsallığı — insan sevgisinin en değerli biçimi — ayrıntılı biçimde tasvir edilir. Ezgi'deki yorum zorluklarına rağmen dikkate değer biçimde açık olan bir gerçek vardır: çift birbirine özel bir sevgi ve sadakat

---

Olan'ın —O'nun adı yüceltilsin— huzurunda durur ve şöyle der: 'Evrenin Efendisi! Senin çocukların beni, soytarıların çaldığı bir lir gibi yaptılar.'" Metin için bkz. *Sefaria*: https://www.sefaria.org/Sanhedrin.101a.1?lang=bi.

10 Akiba'nın tam ifadesi sıklıkla alıntılanır: "Tanrı korusun!—İsrail'de hiçbir kimse, *Ezgiler Ezgisi*'nin elleri murdar kılmadığını (yani kutsal sayılmadığını) iddia ederek bu konuda tartışmamıştır; çünkü bütün çağlar, *Ezgiler Ezgisi*'nin İsrail'e verildiği günün değerine denk değildir. Yazıların tümü kutsaldır ama *Ezgiler Ezgisi* Kutsalların Kutsalı'dır." Aktaran: Longman, *Song of Songs*, s. 57.

ifade eder. Gerçekten de birbirlerinden gözlerini alamazlar; karşılıklı hayranlık toplumunun yalnızca iki üyesidirler. Eski Antlaşma evlilikle ilgili birçok bozulmuş örneği hem gerçek hem de sembolik olarak kaydettiğinden, Ezgi iyi bir evliliğin nasıl olması gerektiğini merkeze alarak bu amaca hizmet etmiştir. Böylece daha yüce bir amaca, Tanrı ile halkı arasındaki daha büyük ilişkiye işaret etme görevini de yerine getirmiştir.

Yeni Antlaşma Ezgiler Ezgisi'ni doğrudan alıntılamasa da, evliliğin kurtarıcı çizgisini doğrudan Mesih'e bağlar (2. Kor. 11:2; Ef. 5:22–33; Va. 19:7; 21:2). Evlilik İsa'ya işaret eder ve İsa'nın gelini olan kiliseyle yaptığı evlilik, Hristiyan evliliği için bir örnek teşkil eder. Mesih'in gelinine olan sevgisi, kocaların eşlerine göstermesi gereken sevgiyi belirler ve şekillendirir; kilisenin Mesih'e olan sadakati ise, kadının kocasına göstermesi gereken sadakati örnekler. Hristiyan kocalar ve eşler, ilişkilerinin arınması ve evlerinin kutsanması konusunda Mesih'e borçludur. Hristiyan mesajı, sürekli olarak Mesih ve kilise arasındaki ilişkiyi resmetmelidir; gerçekten de Hristiyan evliliği bitmeyen bir müjde vaazı olmalıdır. Ezgilerin Ezgisi bu teolojiyi gerçeğe dönüştürür.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Bütün Nasıl Yorumlanmalı

Ezgiler Ezgisi'nde yüzeyde dinsel bir konunun bulunmaması, kitabın nasıl yorumlanması gerektiği konusunda çok sayıda yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır; bunların bazıları tamamen geleneksel inanca aykırıyken, bazıları gelenek sınırları içinde kalır.[11] T. J. Meek'in, Ezgi'nin Adonis-Tammuz kültünün bir uyarlaması olduğu yönündeki teorisi — bu teoriye göre çift, verimlilik ya da üretkenlik sağlamak amacıyla sözde tanrıların etkinliklerini tekrar eder — İbranice edebiyatın büyük kısmının komşu halkların pagan edebiyatının yeniden düzenlenmiş hâli olduğu yönündeki yaygın eleştirel görüşü yansıtır.[12] Benzer şekilde, kitabın yalnızca insan sevgisini yücelten bağımsız erotik şiirlerin bir derlemesi olduğunu öne süren liberal görüş de,

11 Yorum tarihine dair eleştirel bir inceleme için bkz. Longman, *Song of Songs*, 20–47.

12 T. J. Meek, "Canticles and the Tammuz Cult," *American Journal of Semitic Languages and Literature* 39 (1922–1923): 1–14. Eski Antlaşma ile çevre ulusların edebiyatı arasındaki benzerliklerin İbranice kaynaklı alıntı ya da uyarlamalardan kaynaklandığı, çoğu eleştirmenin varsayılan tutumudur. Meek'in teorisine ilişkin olarak R. K. Harrison şöyle der: "Mevcut *Ezgiler Ezgisi*'ne bakıldığında, genel olarak ahlaka aykırı nitelikteki putperest bir ayinin, teolojik önvarsayımlarında köklü bir revizyon yapılmaksızın İbrani Kutsal Yazıları'nın kanonu içine alınmış olması son derece düşük bir ihtimaldir; ve *Ezgiler* kitabında böyle bir redaksiyonun herhangi bir zamanda gerçekleştiğine dair hiçbir belirti bulunmamaktadır." *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 1057.

Eski Antlaşma metinleri hakkındaki Mesih merkezli değerlendirmeyi esas alan muhafazakârlar açısından kabul edilemezdir. Muhafazakâr bakış açısından bakıldığında, kitapla ilgili üç temel yaklaşım (çeşitli varyasyonlarıyla birlikte) vardır: alegorik, literal ve tipolojik.

Alegorik. Alegorik yorumun, hem Yahudi hem de Hristiyan yorumcular tarafından benimsenmiş geleneksel görüş olduğu kabul edilmektedir. Bu görüşü anlamak, bir alegorinin ne olduğu ve alegorik anlatımla alegorikleştirme arasındaki farkın kavranmasına bağlıdır. "Alegori", karakterlerin ve olay örgüsünün ahlaki bir ders vermek üzere tasarlandığı bir edebi türdür. Tümüyle simgesel olup tarihsel gerçekliklere dayanmaz. Kutsal Kitap'ın alegoriler kullandığı tartışmasızdır. Örneğin, Hezekiel 16. bölümde, çamur içinde can vermekte olan bir bebeğin kurtarılması, büyütülmesi ve evlendirilmesi anlatılmakta olup bu bir alegoridir. Bebek İsrail'i, onu kurtaran ise RAB'bi temsil etmektedir. Hayati bir ders öğretmektedir ancak gerçekten can veren bir bebek yoktur; metin bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bir alegori, karakterlerin ve olay örgüsünün simgesel olarak yorumlanmasını gerektirir. Alegorikleştirme ise tarihsel gerçeklikleri en aza indirgemekte ya da tamamen göz ardı etmekte ve bunların yerine simgesel ya da ruhsal anlamlar koymaktadır. Alegorikleştirme yorumcudan kaynaklanmakta, metinden değil. Buradaki soru, Ezgiler Ezgisi'nin bir alegori olarak mı kaleme alındığı yoksa alegorikleştirmeye mi maruz kaldığıdır. Eğer bu kasıtlı bir alegori ise, o zaman alegorik yöntem uygulanmalıdır.

En azından Mişna, Talmud ve targumlarda yansımasını bulan rabbinik gelenekte, alegorik yaklaşım Yahudi yorumu olagelmiştir. Bu yorumda karakterler ve olay örgüsü, Tanrı'nın İsrail'le Mısır'dan Çıkıştan başlayıp Mesih'in gelişiyle tamamlanacak olan ilişkisinin izini sürmektedir. Kitap, Tanrı'nın İsrail'le yaptığı evliliği betimlemektedir. Hristiyan yorumcular ise Origenes'ten başlayarak günümüze kadar uzanan bir şekilde bu görüşü benimsemiş, sadece onu Mesih ile kilise arasındaki ilişkiye daha doğrudan bir gönderme hâline getirmiştir. Bu yorum, karakter isimlerinin ima ettiği simgesellikte olduğu gibi, tıpkı Bunyan'ın Çarmıh Yolcusu adlı eserinde olduğu gibi destek bulmaktadır. Örneğin, Süleyman "esenlik veren" anlamına gelir ve bu yönüyle Mesih'e işaret eder. Şulamlı ise "esenlik alan" demektir ve bu nedenle bireysel imanlıyı temsil eder. Yeruşalim kızları gibi diğer karakterler genel anlamda kiliseye, bekçiler ise kilisedeki hizmetkârlara işaret edebilir ve bu şekilde devam eder. Alegorik yoruma göre, tarihsel Süleyman ve Şulamlı metinde hiç söz konusu edilmemekte; bunlar doğrudan Mesih ve kiliseye yönelik göndermelerdir.

Alegorik görüşün avantajı, çizgiyi hızlı ve doğrudan Mesih'e kadar çekmesidir; bu, görünürdeki soruna kolay bir çözüm sunmaktadır. Ancak dezavantajı, yüksek derecede öznellik içermesidir.[13] Yorumun temeli metinden değil, metne dışarıdan yüklenmektedir. Hezekiel 16 ve 23. bölümlerinin açıkça alegori kullanıldığını belirtmesine karşın, Ezgiler Ezgisi böyle bir yorumsal ipucu içermemektedir. Şahsen, bu yöntemle ortaya çıkan uygulamaların öğretici ve Mesih'i yücelten nitelikte olduğunu kabul etmekteyim. Yine de kanaatime göre, bu yaklaşım, kasıtlı bir alegorinin çözümleyici yorumundan ziyade, metne anlam katma yoluyla yapılan alegorikleştirmeye örnek teşkil etmektedir.

Literal yorum. Kilise tarihindeki kayıtlara göre, Ezgiler Ezgisi'nin kelime anlamıyla taşıdığı önemi ilk kez fark eden kişi Mopsuestialı Theodoros olmuştur. Theodoros, Süleyman'ın yazarlığını savunmuş ve Ezgiler Ezgisi'ni Süleyman'ın Firavun'un kızıyla olan evliliğini (1Kr. 3:1) kutlamak amacıyla kaleme aldığını ileri sürmüştür. Bu sıra dışı yorum pek hoş karşılanmamış ve nihayetinde MS 523 yılında toplanan II. Konstantinopolis Konsili'nde mahkûm edilmiştir.

Literal yorumla ilgili başlıca itiraz, metnin yüzeyde taşıdığı dilin büyük ölçüde edebe aykırı ve rahatsız edici olma potansiyelidir. Ancak kitabı kelime anlamıyla yorumlamak, her ifadenin yüzeysel düzeyde anlaşılması gerektiği anlamına gelmemektedir. Kitap, mutlaka fark edilip uygun biçimde yorumlanması gereken mecazlarla doludur. Takip eden özel mesele olan "bölümlerin nasıl yorumlanacağı" konusu, bu mecazların nasıl ele alınacağını irdeleyecektir. Kitabın kelimesi kelimesine yorumu, karakterlerin ve olayların tarihsel gerçekliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu yoruma bağlı olanlar, ana karakterlerin kimlikleri ve çiftin hikâyesinin nasıl anlatıldığı konusunda farklı görüşlere sahiptir.

13 G. Schwab, John J. O'Keefe ve R. R. Reno'dan şu alıntıyı yapar: "Alegori, öylesine büyük bir yorumlama hırsı içerir ki, anlamın gerçek kaynağının metnin kendisinde değil, okuyucunun hayal gücünde olduğu izlenimini yaratabilir." *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2005). Schwab ardından şöyle yorumlar: "Alegoriyle birlikte, metin yorumcunun istediği her şeye dönüşebilir ve hiçbir iki alegorist aynı yorumu paylaşmaz." "Song of Songs," içinde *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings*, der. Tremper Longman III ve Peter Enns (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008), 742. Young, patristik döneme ait, hayal gücüne dayalı bazı eisegezis (ön kabulle okuma) örnekleri sunar. Şulamit'in kendisini "çadır bezleri gibi kara" (Ezg. 1:5) olarak tanımlaması, günahla kapkara olup dönüşüm yoluyla güzelleştiği şeklinde yorumlanmıştır. Damatla ilgili "Memelerim arasında" (1:13) ifadesi, Eski ve Yeni Antlaşmalar arasındaki Mesih'e işaret eder. Güvercinin sesi (2:12), elçisel müjde vaazını simgeler. Ezgiler 6:8'de geçen çok sayıdaki kraliçe, cariye ve bakire ise kiliseyi saran çok sayıda sapkınlığa (heresilere) gönderme yapar. Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 325.

Geleneksel olarak iki ana karakter söz konusudur: Şulamlı kadın ve onu kendisine gelin olarak kazanmak isteyen kral Süleyman. Ancak tarihsel anlatıların Süleyman'ın çok sayıda kadınla evlilik yapmasına dair aktardıkları göz önüne alındığında, onun bu rolde görülmesi karakterine pek uygun düşmemektedir. Bu durum, ilk olarak Ewald tarafından ortaya atılan ve "Çoban Hipotezi" olarak bilinen görüşe yol açmıştır. Bu görüşe göre üç ana karakter vardır: Şulamlı kadın; onu haremine katmak isteyen Süleyman ve kadının sadık kaldığı, yoksul çoban kocası. Bu üçgen yaklaşımı, Şulamlı kadının sadakatini öne çıkararak evlilik ilişkisinin kutsallığını yüceltmektedir ancak Süleyman'ı kötü bir figür hâline getirmektedir.[14]

Karakter sayısından bağımsız olarak, muhafazakâr bakış açısından kelimesi kelimesine yorum, Young'un "öğretici-ahlaki amaç" olarak adlandırdığı bir gayeye sahiptir. Bu yorum, kitabın evliliğin saflığını ve onurunu, Tanrı tarafından verilen insan sevgisini sunduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, birçok ilişkiyi tehdit eden ve zedeleyen "ben-merkezcilik" anlayışıyla belirgin bir karşıtlık içindedir. Kitap boyunca, karı ve koca sürekli olarak birbirlerini yüceltmektedir. Young'un kitaba dair değerlendirmesi bu görüşü iyi özetlemektedir.

> Ezgiler Ezgisi gerçekten de insan sevgisinin onurunu ve saflığını yüceltmektedir. Bu, her zaman yeterince vurgulanmamış bir gerçektir. Bu nedenle Ezgi, öğretici ve ahlaki bir amaca sahiptir. Günahla kuşatılmış bu dünyada, arzunun ve şehvetin her yanda olduğu, şiddetli ayartıların bizi Tanrı'nın evlilik için belirlediği ölçüden saptırmaya çalıştığı bir ortamda bize seslenmektedir. Ve bize, özellikle güzel bir biçimde, gerçek sevginin ne denli saf ve soylu olduğunu hatırlatmaktadır. Ancak bu, kitabın amacını bütünüyle tüketmemektedir. Ezgi yalnızca insan sevgisinin saflığından söz etmekle kalmaz; aynı zamanda Kutsal Kitap Kanonu'na dahil edilmek suretiyle, bizimkinden daha saf bir sevgiyi bize hatırlatmaktadır.[15]

14 Tartışmasız bir muhafazakâr olan J. Barton Payne, üç karakterli okuma görüşünü savunur. Şulamit'i, Davut'un ölümünden sonra kraliyet hanesinden ayrılıp memleketi Şunem'e, çoban sevgilisinin yanına döndüğü ve ardından Süleyman tarafından kraliyet haremine alınmak üzere baştan çıkarıldığı ileri sürülen Avişag olarak tanımlar. Payne, bu tarihsel olayın Ezgiler kitabında üç perdelik bir dramatik anlatı şeklinde yer aldığını öne sürer: Avişag'ın kaçışı (1:2–3:5); Avişag'ın sadakati (3:6–8:4); ve Avişag'ın ödülü (8:5–14). *Theology of the Older Testament*, 344, 523. Payne'e karşıt olarak, yine muhafazakâr olan Harrison ise "şiirlerde sözü edilen genç kadının Avişag olduğunu varsaymak tamamen keyfîdir" der ve şu değerlendirmeyi yapar: "Ezgiler'in edebî yapısı, en subjektif temellendirmeler dışında, onu konuşmalara, sahnelemelere, bölümlere ve benzeri dramatik unsurlara ayırmayı imkânsız kılar; eserin dramatik doğası o kadar az belirgindir ki, ikna edici bir olay örgüsünün gelişimini takip etmek mümkün değildir. Öne sürülen her dramatik yorum, Semitik halklar genelinde, özellikle de İbraniler arasında, drama türünün bilinmediği gerçeği karşısında aşılması güç bir zorlukla karşı karşıya kalır." *Introduction to the Old Testament*, 1054.

15 Young, *Introduction to the Old Testament*, 327.

Tipolojik. Tipolojik görüş, kelimesi kelimesine doğru bir yoruma dayanır; çünkü gerçek tipolojilerin hepsi tarihsel temellere sahiptir. Tipolojiyi alegoriden ayıran da budur; zira alegori tarihsel temeli reddeder. Ezgiler Ezgisi'nin evliliğin güzelliğini ve kutsallığını ayrıntılı biçimde ortaya koyduğunu kabul etmekle birlikte, bu yorum evlilik kurumunun Kutsal Yazılar'da sıklıkla Mesih ile O'nun gelini olan kilise arasındaki ilişkiyi tasvir etmek için kullanıldığını öne sürer. İnsan sevgisi ilişkilerinin en kıymetlisine bakmak, tüm insani sevgilerin ötesine geçen bir sevgiye işaret eder. Tipolojik görüş, alegorik ve kelimesi kelimesine yorumları uyum içinde birleştirir. Alegoriden daha metne bağlı ve yorum açısından daha nesneldir, her ayrıntıya ruhsal bir anlam yükleme zorunluluğu taşımaz.[16] Tarihsel bir aşk hikâyesinden çıkarılabilecek pratik dersleri tanır ve bunların uygulanabilirliğini kabul ederken, Mesih'i ve O'nun kilisesine olan benzersiz sevgisini işaret eder. Yeni Antlaşma'nın, Mesih'in kiliseye olan sevgisini gelin ve güvey imgeleriyle ifade etmesi (Ef. 5:25–33; Va. 19:7–9; 21:9–27), bu görüş için Kutsal Kitap temelli bir gerekçe sunmaktadır.[17] Bu yorum, hayal gücüne değil, doğrudan metne dayanan çözümleyici bir temele sahiptir.

Parçaları Nasıl Yorumlamalı?

Ezgiler Ezgisi'nde yüzeyde görülen sorunlardan biri, gelin ile güveyin birbirlerini tasvir ediş biçimleridir. Kimi zaman bu dil müstehcen gibi görünmekte, kimi zaman ise betimlemeler gülünç bulunabilmektedir. Örneğin, gelin saçları keçi sürüsüne benzetilerek tanımlanır (Ezg. 4:1), dişleri kırkılmış koyunlara (2. ayet), boynu Davut Kulesi'ne (4. ayet), göğüsleri iki genç geyik yavrusuna (5. ayet), göbeği şarapla dolu bir kâseye (7:2), karnı buğday yığınına (2. ayet) ve burnu, Şam'a doğru uzanan Lübnan Kulesi'ne (4. ayet) benzetilir.

16 Archer da tipleştirmeci görüşün "kuramlar arasında en tatmin edici olanı" olduğunu kabul eder. Şöyle der: "Tipolojik görüşe göre, benzerlik çizgileri tüm ayrıntılarda (alegorik görüşte olduğu gibi) değil, yalnızca ana hatlarda bulunur. Kendi şahsi hayatındaki büyük kusurlarına rağmen, Kral Süleyman Kutsal Yazıların başka bölümlerinde (2 Sam. 7:12–17; 23:1–7; Mez. 72; krş. Mat. 12:42) Mesih'in bir tipi olarak, yani Kral olarak betimlenmiştir." *Survey of Old Testament Introduction*, 457. Archer'ın Süleyman'ın uygunsuz yaşamına ilişkin vurgusu burada kilit noktadır. Eski Antlaşma'daki hiçbir bireyin karakteri dolayısıyla değil, sahip olduğu görev (makam) dolayısıyla Mesih'in tipi olduğu unutulmamalıdır. Süleyman ile Mesih arasındaki benzerlik noktası, kral oluşlarıdır.

17 İlginçtir ki, Young kitabın "kişinin gözlerini Mesih'e çevirdiğini" kabul eder ve şöyle der: "İman gözü—yüceltilmiş insan sevgisine dair bu tasviri seyrederken—bütün dünyevi ve beşerî sevgilerin ötesinde olan biricik Sevgi'yi, yani Tanrı Oğlu'nun kayıp insanlığa duyduğu sevgiyi hatırlayacaktır." Bununla birlikte, şu notu düşer: "Kanımca, bu kitabın Mesih'in bir tipi olduğunu söylemeye yetkimiz yoktur. Bu, yorum açısından sürdürülebilir görünmemektedir." Young, kitabı "örtük bir benzetme (gizli bir mesel)" olarak değerlendirir. *Introduction to the Old Testament*, 327.

Söz sanatlarının doğasını anlamak, bu sorunun çözümüne katkı sağlar. Söz sanatları ya canlıdır ya da ölü. Canlı bir söz sanatını yorumlarken, konunun, imgenin ve benzerlik noktasının dikkate alınması gerekir. Yorumcu, imgenin konu ile nasıl ilişkili olduğunu kavrayabilmek için üzerinde düşünmelidir.[18] Örneğin, "Lübnan Kulesi gibi burnun" benzetmesinde burun konudur, Lübnan Kulesi imgedir ve yorumcunun görevi, kuleye dair hangi niteliğin burna uygulandığını belirlemektir. Ölü söz sanatlarını yorumlarken bu tür zihinsel jimnastiğe gerek yoktur. Ölü söz sanatı, dilde o kadar sık kullanılan bir anlatımdır ki anlamı kendiliğinden açıktır.

Genellikle, bir dile ana dili olarak sahip olan kişiler ölü söz sanatlarını tanımakta zorluk çekmez. Ancak o dilin ana konuşuru olmayanlar, çoğu zaman tüm söz sanatlarını canlı olarak yorumlamaya eğilimlidir ve bu nedenle konuyla imge arasındaki ilişkiyi çözmeye çalışırken çoğunlukla anlamı kaçırırlar. Ezgiler Ezgisi'ndeki benzetmelerle karşılaşıldığında da durum böyledir. Büyük olasılıkla bu söz sanatlarının çoğu ölüydü. Dolayısıyla kuleye benzetilen burun, burnun büyük ya da şekilsiz oluşuna değil, yalnızca güzelliğine işaret eden bir tanımlama olabilir. Bir diğer sorun ise, bazı tasvirlerin biraz müstehcen gibi görünmesidir. Bu sorunun bir parçası, bedenin çeşitli bölümlerine yapılan göndermelerin çıplaklık içerdiği varsayımıdır. Ancak İbranice terimler her zaman çıplaklığı ima etmez. Nitekim Kral James Çevirisi'nin 4:1, 3 ve 6:7'de "saç bukleleri" olarak çevirdiği kelime (המצ), aslında "peçe" şeklinde çevrilmelidir. Bu da bedenin tamamının örtülü olduğunu ima eder. Baş çevresinde bir peçenin bulunduğu bir durumda bedenin geri kalanının çıplak olması pek olası değildir. Ayrıca, tüm bu tasvirlerin evlilik bağlamında yer aldığını not etmek önemlidir; evlilik öncesi herhangi bir mahremiyete dair bir anlatım yoktur. Sonuç olarak, bu sorunlar gerçekte olduğundan çok daha fazla görünürlük kazanmış durumdadır.

18 Canlı ve cansız figürler arasındaki ayrım üzerine faydalı bir tartışma için bkz. John Beekman ve John Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 131–36.

Peygamberlere Giriş

Peygamberler, Eski Antlaşma'daki üç mesihçi (ya da mesh edilmiş) görevden biri olup kâhinler ve krallarla birlikte anılmaktadır. Basit tanımıyla peygamber, Tanrı'nın halkına yönelik temsilcisiydi; buna karşılık kâhin, insanın Tanrı önündeki temsilcisi olarak görev yapmaktaydı. Meşru kâhinlik hizmeti Levi oymağına ve Harun soyuna mahsusken, Yahuda kralları Davut'un soyundan gelmeliydi; ancak peygamberler herhangi bir oymaktan ya da meslekten olabilirdi. Soy ya da meslek fark etmeksizin, peygamberler doğrudan RAB'den gelen bir çağrı ve görevlendirmeyle hizmet ederdi; bu hizmet isteğe bağlı bir görev değildi.

Tanrı'nın temsilcisi olarak peygamber, Tanrı'nın sözcüsü işlevini görmekteydi ve yalnızca Tanrı'nın kendisine açıkladığını bildirdiği için yetki sahibiydi.[1] Bu gerçek, peygamberlik görevi için kullanılan başlıca unvanlarla açıkça ortaya konmaktadır. Samuel ve Davut döneminde yaygın olarak kullanılan — ancak bu dönemle sınırlı olmayan — unvanlardan biri "görücü" idi. İbranice'de bu unvan için iki farklı sözcük (האר ve הזח) kullanılır; her ikisi de RAB'den gelen bir görü ya da mesajı almayı ve bunu halka iletmeyi ifade eder. "Tanrı adamı" unvanı Eski Antlaşma boyunca yer almakta olup, bu kişilerin Tanrı'yı tanıyan ve Tanrı tarafından özel görevlerle gönderilmiş insanlar olduğunu vurgular. En yaygın kullanılan terim ise "peygamber" (איבנ) olarak çevrilen sözcüktür. Bu kelimenin temel anlamı konusunda farklı görüşler bulunsa da

1 Musa ile Harun arasındaki ilişki bu durumu örnekler. Mısır'dan Çıkış 4:15–16'da Tanrı, Musa'ya önce kendisine söylediği her şeyi Harun'a aktarmasını buyurur. Harun, Musa'nın sözcüsü olacak, Musa'nın ağzı gibi işlev görecek, Musa da Harun için Tanrı gibi olacaktır. Ardından Mısır'dan Çıkış 7:1'de Rab, Harun'u Musa'nın peygamberi olarak tanımlar. Harun, Musa'nın kendisine söylediği şeyleri aktardığı sürece her şey yolunda gider. Ancak Harun, altın buzağıyla ilgili olarak kendi başına konuştuğunda sorunlar ortaya çıkar.

fiil formu büyük olasılıkla yalnızca "konuşmak" anlamına gelir. Peygamber Tanrı'nın sözünü ileten kişi olmakla birlikte, İbranice'deki isim formu aslında edilgendir.[2] Yani peygamber, önce kendisine konuşulmuş olan, sonra da bu mesajı başkalarına aktaran kişidir. Peygamberin tek yetkisi, "Egemen RAB şöyle diyor" (Hez. 2:4) ifadesini ilan ederken ortaya çıkar. Kullanılan tüm temel terimler, mesajın vahiy yoluyla alındığını vurgular. Yetki, insani görüşlerde değil, Tanrı'nın sözündeydi.

Peygamberler, Tanrı'nın mesajını iletmek için çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Tanrı'nın buyruğuna itaat ederek, gerçeği göstermek ya da pekiştirmek amacıyla sık sık sembolik eylemler gerçekleştirmişlerdir. Örneğin, Hoşea'nın aile yaşamı, halkın sadakatsizliğine rağmen Tanrı'nın sarsılmaz sevgisini betimlemiştir. Yeremya'nın esareti simgelemek üzere bir boyunduruk takması (Yer. 28) ve Hezekiel'in kuşatmayı tasvir etmek için bir şehir modeli inşa etmesi (Hez. 4), Tanrı tarafından buyurulmuş özel temsili eylemlere örnektir. Pek çok peygamber benzer ve kimi zaman garip görünen şeyler yapmış ancak bunların tümü Tanrı'nın yönlendirmesiyle gerçekleşmiştir. Söz konusu semboller Tanrı tarafından emredildiği için yetki taşımaktaydılar.

Ancak peygamberler esas itibarıyla, Tanrı'nın sözünü insanın tüm yönlerine — aklına, duygularına ve iradesine — hitaben ileten vaizlerdi. Onlar yalnızca zihne değil, doğrudan yüreğe seslenerek vaaz ederlerdi. Sadece bilgi aktarmakla yetinmez, duyguları harekete geçirmeyi ve bir karşılık uyandırmayı amaçlarlardı. Bu doğrultuda peygamberler, Tanrı'nın ahlaki yasasının hem dinsel hem de toplumsal ihlallerine karşı vaaz veren reformcular niteliğindeydi (Mik. 3:8).[3] Günahı açığa çıkarıp kınamanın yanı sıra, tövbeye çağrıda bulunur ve Tanrı'nın antlaşma taleplerine uygun bir yaşama davet ederlerdi (Yer. 6:16). Musa'nın teo-

2 İsim kalıbı *qatil*'dir; bu kalıp bir mesleği belirtebilir ve çoğu zaman edilgen bir anlam taşır. Örneğin "mesih" (meshedilmiş olan) terimi bu kalıbı izler. Bruce K. Waltke ve M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 88.

3 Peygamberlerin reformcu oluşu, onları yeni bir monoteizm biçimini teşvik eden yenilikçiler olarak gören eleştirel görüşle çelişir. Peygamberlik anlayışına dair eleştirel kuramların kapsamlı tarihçesi ve eleştirisi için bkz. Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 168–211. Vos bu kuramı şu şekilde özetler: "Amos ve Hoşea'dan itibaren peygamberlere, Eski Antlaşma dininin ayırt edici ve kalıcı değerinin yattığı büyük bir gerçek olan ahlaki monoteizmi keşfetme ve yerleştirme görevi atfedilmektedir" (206). Bu eleştirel görüş, Wellhausen'in—ek 1'de ele alınan kaynak eleştirisi savunucusunun—İsrail dininin evrimsel gelişimi fikrinden türemiştir: animizmden polidemonizme, oradan politeizme, sonra monolatriye ve nihayet monoteizme doğru ilerleyen bir süreç. Wellhausen'in İsrail dinine dair bu yeniden inşasının tam bir tartışması ve eleştirisi için bkz. Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 121–32.

lojisi, özellikle de Yasa'nın Tekrarı kitabı, neredeyse her peygamberlik vaazının Kutsal Kitap temeli olmuştur. Yasa'nın Tekrarı anlaşılmadan peygamberleri anlamak neredeyse imkânsızdır; zira bu kitap, peygamberlerin inanç bildirgesidir. Peygamberler yalnızca reformcular değil, aynı zamanda halk için dua eden aracılar (Amo. 7:2) ve tövbe olmadığı takdirde gelecek yargı konusunda uyarıda bulunan bekçilerdir (Hez. 3; 33).

Peygamberlerin yenileyici ve deneyimsel vaazlarının ayrılmaz bir parçası Müjde'nin, yani Mesih'in vaazıydı. Mesih, peygamberlik vaazlarının konusu olduğunu doğrulamıştır (Luk. 24:27); Petrus da aynı şekilde şu sözleriyle bunu teyit eder: "İçlerinde olan Mesih Ruhu, Mesih'in çekeceği acılara ve bu acıların ardından gelecek yüceliklere tanıklık ettiğinde, Ruh'un hangi zamanı ya da nasıl bir dönemi belirttiğini araştırdılar" (1Pe. 1:11). Bu Mesih hakkında yapılan vaazın bir bölümü, O'nun birinci ve ikinci gelişine dair peygamberliklerde bulunmayı içermekteydi.

Öngörüsel peygamberlikle ilgili olarak — peygamberlik vaazının önemli fakat nispeten küçük bir bileşeni — akılda tutulması gereken bazı temel hususlar var.[4] Öngörüler dahi nihayetinde yalnızca zihne değil, doğrudan yüreğe yöneliktir. Tanrı geleceği, merakı gidermek için değil, şimdiki zamanı etkilemek amacıyla açıklamıştır; öngörüsel peygamberliğin doğru kullanımı, daima geleceği şimdiye taşır. Bu tür peygamberlik dört temel amaca hizmet etmiştir.

İlk amaç *Tanrı'yı yüceltmekti*. Peygamberlik, Tanrı'nın kontrolü elinde tuttuğunu gösterir. Tanrı'nın zaman ve olaylar üzerindeki mutlak egemenliği, O'nun her şey üzerindeki tam hükümranlığının bir kanıtıdır. Öngörüsel peygamberlik, bu egemenliği gözler önüne seren dramatik bir yöntemdir ve Tanrı'ya yücelik kazandırır. Tanrı, başlangıçtan itibaren sonu bilmektedir; çünkü bunu önceden belirlemiştir ve dolayısıyla bu güvence altındadır. O'nun belirlediği hiçbir şey engellenemez ya da değiştirilemez. Bu gerçek, Tanrı'nın Aden Bahçesi'nde Mesih'in gelişini vaat ettiği andan itibaren (Yar. 3:15), Aden'den Beytlehem'e kadar tüm anları yönettiği Müjde'nin hayati bir parçasıdır. Mesih, önceden bildirildiği gibi zaman dolunca geldi. Ve O, ikinci gelişinde tüm anların sonsuzluğa karışacağı zamana dek egemenliğini sürdürmektedir.

---

4 Peygamberler falcı ya da kehanette bulunan kişiler değildi; ancak geleceği doğru bir şekilde öngörebilmeleri, görevlerinin meşruiyetine dair önemli bir ölçüttü (Yas. 18:22). Bununla birlikte, gerçek bir peygamberin ayırt edici bir diğer özelliği daha temel nitelikteydi. Bir peygamber mucizeler gösterse ve geleceğe dair doğru öngörülerde bulunsa bile, eğer verdiği mesaj vahyedilmiş gerçeğe uygun değilse, bu onun sahte peygamber olduğunu gösterirdi (13:2–3).

İkinci amaç *imanlıları teşvik etmekti*. Peygamberlik güven aşılar; bu da Tanrı'nın zamanı kontrol ettiği ve bu nedenle görünüşler ne olursa olsun şimdiki zamanın Tanrı'nın tasarısının bir parçası olduğu güvencesinin kaçınılmaz sonucudur. Tanrı'nın açıkladığı geleceğe imanla bakmak, şu anki hizmet ve görev için güven sağlamalıdır; çünkü şu an, geleceğe giden yolda tam da olması gereken yere oturmaktadır. Peygamberliğin doğru uygulanması, Tanrı vaadini yerine getirene dek, görevde etkin, cesur, gayretli ve kendinden emin bir sadakati doğurur.

Üçüncü amaç, *Tanrı'nın isteğine duyulan arzuyu derinleştirmekti*. Peygamberlik, umut dolu bir beklentiyi artırır. Tanrı'nın ne vaat ettiğini bilmek, bu vaadi deneyimleme ve sahip olma arzusunu yoğunlaştırır. Vaat üzerine ne kadar çok düşünürsek, onun gerçekleşmesini o denli çok isteriz. Öngörüsel peygamberlik, Tanrı'nın umudu diri tutmak ve kendisine olan güveni ve bağımlılığı artırmak için kullandığı bir araçtır.

Son amaç, *günahkârları tövbeye, kutsallara ise arınmaya yöneltmekti*. Peygamberlik kutsallığı teşvik eder. Mesih'in gelişi sonuçsuz değildir; O'nun görünmesine hazır olmak büyük önem taşır. Eski Antlaşma peygamberleri peygamberliğin işlevi hakkında herhangi bir şey öğretiyorsa, bu, peygamberliğin tövbe ve arınma için bir teşvik unsuru olduğudur. Örneğin Yoel, RAB'bin büyük ve korkunç gününü tasvir ettikten sonra klasik bir tövbeye çağrı yapar (Yoe. 2:11–13). Kutsal Yazılar, şimdiki zamanı etkilemeyen hiçbir peygamberlik kullanımının uygun olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Eski Antlaşma peygamberleri her zaman geleceği şimdiki zamana uygulamışlardır; bu, vaazlarının ayrılmaz bir parçasıydı.

Öngörüsel peygamberliği yorumlarken özel peygamberlik türünün ve dil üslubunun dikkate alınması da son derece önemlidir. Her şeyden önce, peygamberlik dili genellikle *mecazi yorumlanması gereken simgesel* anlatımlarla doludur. Simgeselliği yorumlamak, simge ile onun gerçek gönderimi arasındaki anlamlı bağlantıyı belirlemeyi gerektirir; birebir paralellik aramak doğru bir yaklaşım değildir. Simgeselliğin anlamı yüzeyde değildir; bu anlamı kavrayabilmek dikkatli düşünmeyi gerektirir. Bu süreçte belli bir öznel boyut da mevcuttur.

İkinci olarak, peygamberlik dili genellikle *yakınlık* ifadesi taşıyan bir anlatım biçimi kullanır. Bu, peygamberliğin gerçekleşmesi ne kadar uzakta olursa olsun, gerçekleşecekmiş gibi dile getirilmesi anlamına gelir. Bu kasıtlı zamansal belirsizlik, peygamberlik dilinin en dikkat çekici özelliklerinden biridir. Gerçekleşme zamanı belirtilmediğinden, söz konusu mesaj yalnızca peygamberin çağdaşlarına değil, daha geniş bir dinleyici kitlesine uygulanabilir hâle gelir.

Üçüncü olarak, peygamberlik genellikle farklı çağlara ait olayları *tek bir öngörüsel bağlamda* birleştirerek bunları tek bir olay gibi sunma eğilimindedir. Bu duruma ilerleyici peygamberlik ya da peygamberlik dürbünü (prophetic telescoping) denir; peygamber, olayları zaman aralıkları belirtmeden yan yana getirir. Odak noktası bu çağların ne zaman olacağından ziyade, gerçekleşeceğinin kesinliğidir. Bu yöntemle peygamberler çoğu kez Mesih'in iki gelişini birbiriyle bağlantılı şekilde sunmuşlardır. Örneğin, Yeşaya 61:2 RAB'bin lütuf yılı ile intikam gününü birlikte zikreder. Ancak İsa, Nasıra havrasında bu pasajı okuduğunda (Luk. 4:17–21), iki olayı ayırmış ve okumasını RAB'bin lütuf yılında sonlandırmıştır. Peygamberliğin bu bölümü O'nun birinci gelişiyle yerine gelmiş; intikam günü ise ikinci gelişe kadar ertelenmiştir.

İngilizce Kutsal Kitap'ta peygamberlik bölümü on altı kitaptan oluşurken, İbranice Kutsal Kitap'ta bu sayı on beştir; çünkü Daniel kitabı Ketuvim'e (Yazılar) dâhil edilmiştir. İngilizce dizilimde Daniel, birçok öngörüsel ve hatta apokaliptik peygamberlik içermesi nedeniyle peygamberler arasında yer alırken, İbranice dizilimde Daniel peygamberlik görevine resmî olarak çağrılmadığı için — ki bu, peygamberlik bölümüne dahil edilmenin temel ölçütüdür — bu bölüme alınmamıştır. Ancak bundan sonraki açıklamalarda Daniel, bir peygamber olarak ele alınacaktır. Ayrıca, Megillot'u oluşturan beş kitaptan biri olarak Ketuvim'de yer alan Ağıtlar kitabı da, muhtemel yazarı Yeremya ile bağlantılı olarak ele alınacaktır.

İbranice kutsal yazıların üçlü bölümlemesinde, peygamberlik bölümü (נביאים) hem önceki hem de sonraki peygamberleri içerir. Önceki peygamberler arasında Yeşu, Hâkimler, 1. ve 2. Samuel ile 1. ve 2. Krallar kitapları yer almakta olup, bunlar İngilizce Kutsal Kitap diziliminde Tarihsel Kitaplar olarak kabul edilmektedir. Sonraki peygamberler ise, genellikle Büyük ve Küçük Peygamberler olarak adlandırılan kitapları kapsar ve Daniel hariç olmak üzere İngilizce Kutsal Kitap'taki peygamberlik bölümüyle örtüşmektedir. Bu peygamberler bazen "yazılı peygamberler" olarak anılsa da bu ifade tam anlamıyla doğru değildir; çünkü peygamberlik yazını Musa'ya kadar uzanır (Yas. 18:15). Samuel, Gad ve Natan da Samuel kitaplarını kaleme almış peygamberlerdir. Hatta İlyas'ın, Yehoram'a kısa bir mektup yazdığı da (2Ta. 21:12–15) kaydedilmiştir. Ancak bu tanımlama genellikle, kitapları kendi adlarını taşıyan peygamberleri ifade eder. Bu peygamberlik faaliyeti, bölünmüş krallığın başlangıcında başlamış, sürgün ve sürgün sonrası dönemlere kadar devam etmiştir.

Bu peygamberler genellikle iki geniş kategoride anılır: dört Büyük Peygamber ve on iki Küçük Peygamber. Ancak bu kategoriler yanıltıcıdır; zira bu adlandırmalar, Büyük Peygamberlerin Küçük Peygamberlerden daha önemli

olduğu izlenimini verebilir. Oysa ayrım, içerikten çok uzunlukla ilgilidir; bu nedenle belki de onları "Uzun Peygamberler" ve "Kısa Peygamberler" olarak adlandırmak daha isabetli olurdu. Kısa Peygamberler bazen topluca "On İki" olarak anılır; çünkü metinlerinin uzunluğu, hepsinin tek bir parşömende toplanmasına imkân tanımış ancak her biri bağımsız birer birim olarak kalmıştır.[5]

Özel giriş kapsamındaki incelemelerde bu noktaya kadar her kitap, İngilizce kanonik dizilime göre ele alınmıştır. Ancak tekrarları — özellikle dünya tarihsel bağlamlarıyla ilgili olanları — önlemek ve peygamberlik temalarının ilerleyişini daha net görebilmek amacıyla, peygamberler bundan sonra hizmet ettikleri yüzyıla göre kronolojik olarak değerlendirilecektir. Bir kitabın Büyük ya da Küçük Peygamberler arasında yer alıp almadığına dair herhangi bir ayrım yapılmayacaktır. Zira bir peygamberin yetkisi, kitabının uzunluğuyla ölçülmez; her peygamber, belirli bir halk için, belirli bir zamanda Tanrı tarafından çağrılmış ve esinlendirilmiştir. Aşağıda, peygamberlerin yüzyıllara göre sıralandığı bir liste yer almaktadır. Tarihlere ilişkin açıklamalar ve savunular her kitap için ayrı ayrı ele alınacaktır. Yüzyıllar arasında hizmet süresi olan kitaplar parantez içinde gösterilmiştir. Yıldız işareti (*) taşıyan kitaplar ise sürgün sonrası döneme aittir.

5 On İki Peygamber'in tek bir tomar hâlinde bir araya getirilmesinin nedenine dair bu açıklamanın bazıları için fazla basit olduğu kabul edilebilir. Daniel C. Timmer, bu koleksiyonun oluşma nedenleri arasında kronoloji, anahtar kelimeler, metin uzunluğu, coğrafya ve ortak temalar gibi unsurlara dikkat çeker; hatta On İki'yi tek bir kitap olarak gören bazı yaklaşımlara da değinir. Ancak sevindirici biçimde, bu tek-kitap yaklaşımını reddeder: "Her kitabı mevcut hâliyle ele almayı tercih etme nedenlerimiz… birbiriyle uyuşmayan redaksiyon parçalarının bir koleksiyonu gibi değil, her bir kitabı edebî bir bütün olarak değerlendirmemizle aynıdır. Başka bir deyişle, hermenötik çıkış noktamız, On İki'nin her bir kitabının birer bağımsız kitap olduğu temel gerçeğini hesaba katmalıdır." Timmer ayrıca şu görüşü savunur: "On İki'nin teşkil eden kitapları bağımsız olarak ortaya çıkmıştır." "The Twelve," içinde *A Biblical Theological Introduction to the Old Testament*, der. Miles V. Van Pelt (Wheaton, Ill.: Crossway, 2016), 321, 327.

Dokuzuncu Yüzyıl Peygamberleri

Ovadya
Yoel

Sekizinci Yüzyıl Peygamberleri

Yunus
Amos
Hoşea
Mika
Yeşaya

Yedinci Yüzyıl Peygamberleri

Nahum
Sefanya
(Yeremya / Ağıtlar)
Habakkuk

Altıncı Yüzyıl Peygamberleri

Hezekiel
Daniel
Haggay*
(Zekeriya)*

Beşinci Yüzyıl Peygamberi

Malaki*

Ovadya

Temel Bilgiler
Adı: Ovadya (הידבע). Bu ad "Yahve'nin hizmetkârı" anlamına gelmektedir.

Yazarı: Kitap, yazarının adını taşımaktadır. Ovadya, Eski Antlaşma'da yaygın bir isimdir; ancak peygamberin kimliği kesin olarak belirlenememektedir.[1] Yahuda, Siyon ve Yeruşalim'e yapılan göndermeler (12, 17, 20. ayetler), onun güney krallığında hizmet ettiğini göstermektedir.

Yazım Tarihi: MÖ 848. Ovadya kitabının tarihlendirilmesi, peygamberin hizmet ettiği dönemdeki kral ya da krallara doğrudan atıfta bulunmaması nedeniyle satır aralarını okuyarak yapılmak zorundadır. Tarih ne olursa olsun, Edom'un da bir şekilde dâhil olduğu ulusal bir felaket dönemi söz konusudur. Üç olasılık mevcuttur. Birincisi, Yehoram'ın hükümdarlığının sonlarına doğru, yaklaşık MÖ 848–841 yılları arasında gerçekleşmiştir. 1. Krallar 8:20–22, Edom'un Libna ile eş zamanlı bir isyanını bildirir. II. Tarihler 21:8–10 da bu isyanı doğrular ve aynı dönemde Filistliler ile Arapların da Yahuda'ya saldırdığını belirtir (2Ta. 21:16–17). İkinci olasılık, Ahaz dönemine aittir; bu dönemde Edom doğudan Yahuda'ya saldırmış, tutsaklar almış ve Filistliler batıdan saldırmıştır (2Ta. 28:16–18). Bu olay sekizinci yüzyıla (yaklaşık MÖ 734–715) tarihlendirilir. Üçüncü olasılık ise MÖ 586'da Babil'in Yeruşalim'i yıkmasıdır (2. Krallar 25:1–21; 2. Tarihler 36:15–20); bu en yıkıcı olanıdır. Edom çatışmaya doğrudan katılmamış olsa da "Yahudalı kardeşlerinin... Başlarına gelen yıkıma sevinmemeli"ydi (Ova. 12; bkz. Mez.

1 Bu peygamberin yanı sıra, aynı ismi taşıyan en az on iki kişi daha vardır (1Kr. 18:3–16; 1Ta. 3:21; 7:3; 8:38; 9:16; 12:8–9; 27:19; 2Ta. 17:7; 34:12; Ezr. 8:9; Neh. 10:5; 12:25).

137:7). Muhafazakâr yorumcular, bu üç ihtimalden hangisinin Ovadya kitabına vesile olduğu konusunda görüş ayrılığı yaşamaktadır. Çoğunluk, dokuzuncu ya da altıncı yüzyılı tercih eder.[2] Babil istilası yıkımın büyüklüğünü kolayca açıklasa da Ovadya Edom'un yalnızca seyirci kalmadığını, daha doğrudan bir katılım sergilediğini tasvir etmektedir. Bu nedenle dokuzuncu yüzyıldaki çatışma daha olası bir bağlam sunmaktadır.

Ayrıca, Ovadya'nın kuzey krallığa yaptığı göndermeler (18–19. ayetler), İsrail'in MÖ 722'de Asurlulara düşmesinden önceki bir döneme işaret etmekte olup, erken tarih görüşünü desteklemektedir. İlginçtir ki, Yeremya 49:9–10, 14–16, 22 bölümleri görünüşe göre Ovadya 1–6 ve 9. ayetleri alıntılamaktadır; bu da Ovadya'nın peygamberliğinin daha erken bir tarihe ait olduğunu göstermektedir. Ovadya'yı yaklaşık MÖ 848 yılına tarihlendirmek, onu yazılı peygamberlerin ilki yapmaktadır. Ancak kitabın dokuzuncu ya da altıncı yüzyıla ait oluşu, onun ana temasını, amacını ya da mesajını etkilememektedir.

Tema: Rab'bin günü, şiirsel adalet olarak. 15. ayet temayı özlü bir biçimde ifade etmektedir: "RAB'bin bütün ulusları yargılayacağı gün yaklaştı. Ey Edom, ne yaptıysan sana da aynısı yapılacak. Yaptıkların kendi başına gelecek."

Şiirsel Adalet Temasına (Lex Talionis) Örnekler

Günah	Ceza
Edom'un Yahuda'ya karşı hainliği (11–12. ayetler)	Edom'un müttefiklerinin hainliği (7. ayet)
Edom'un Yahuda'yı yağmalaması (13. ayet)	Edom soyulacak (5-6. ayetler)
Edom'un Yahuda'ya karşı şiddeti (11. ayet)	Edom kılıçtan geçirilecek (9. ayet)
Edom'un Yahuda'yı yok etme arzusu (12-14. ayetler)	Edom tamamen yok edilecek (10,18. ayetler)
Edom'un Yahuda'yı mülksüzleştirme niyeti (14. ayet)	Edom ele geçirilecek (19. ayet)

Amaç: Tanrı'nın halkını, Tanrı'nın egemenliğinin ilerlemesini hiçbir karşıtlığın engelleyemeyeceği konusunda teşvik etmek.

2 Leon J. Wood, dokuzuncu yüzyıl tarihini savunan ve bu görüşü savunurken ikna edici argümanlar sunan muhafazakâr bir yazar örneğidir. Bkz. *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979), 262–66. Ayrıca bkz. Walter C. Kaiser Jr., *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars* (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 337. Daniel C. Timmer ise kitabı Babilliler tarafından Yeruşalim'in yıkılışıyla (MÖ 586) ilişkilendiren muhafazakâr bir başka örnektir. Timmer, asıl düşman Babil olmasına rağmen, Ovadya'nın Edom'a odaklanmasını İsrail ile Edom arasındaki atasal bağa dayandırır. Altıncı yüzyıla dair bağlama ilişkin ikna edici bir argüman sunar. *Obadiah, Jonah, and Micah*, *Tyndale Old Testament Commentaries* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2021), 2–7.

Ana hat

I. Edom'un Yargısı Önceden Bildiriliyor (1–9. ayetler)
(Kibir, düşüşlerinin öncüsüdür.)
II. Edom'un Yargısı Haklı Kılınıyor (10–14. ayetler)
(Hainlik, düşüşlerini zorunlu kılar.)
III. Edom'un Yargısı Açıklanıyor (15–21. ayetler)
(İlahi adalet, düşüşlerini garanti eder.)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

MÖ dokuzuncu yüzyılın ortaları, güney krallığının tarihindeki ruhsal çöküş noktalarından birini; kuzey krallığı içinse, Omri Hanedanı döneminde hızla ruhsal bir uçuruma sürüklenen daha da büyük bir düşüşü temsil etmektedir. Bu dönemde, özellikle Ahav devrinde, peygamberler İlyas ve Elişa dönemin kötülükleriyle doğrudan yüzleşmişlerdir. Güney krallığındaki ruhsal gerilemenin büyük bölümü, Ahav'ın tanrısız etkisine dayanmaktadır. Yehoşafat genel olarak iyi bir kraldı ve ölümü üzerine, RAB'bin gözünde doğru olanı yaptığına dair bir unvan kazanmıştı (2Ta. 20:32). Bununla birlikte, mirasına düşen en büyük leke, Ahav'la (18:29–34) ve onun iki oğlu Ahazya (20:35–37) ve Yehoram/Yoram'la[3] (2Kr. 3:4–27) yaptığı akılsız ittifaktı. Bu ittifak, büyük olasılıkla Yehoşafat'ın oğlu Yehoram/Yoram'ın Ahav'ın kızıyla evlenmesine neden olmuştu (2Ta. 21:6); bu evlilik ise sonraki nesil için trajik sonuçlar doğuracaktı.

Yehoram'ın hükümdarlığının başlangıcı ihanetle damgalanmıştır; kardeşlerini ve diğer devlet yetkililerini öldürerek, görünüşe göre tahtını olası rakiplerden korumayı amaçlamıştır (2Ta. 21:4). Kuşkusuz Baal'a tapan karısının etkisi altında kalan Yehoram, kuzey krallarını örnek alarak hüküm sürmüş ve RAB'bin gözünde kötü olanı yapmıştır (6. ayet). Bu doğrultuda Yahuda'da putperest uygulamaları teşvik eden tapınma yerleri inşa ettirmiştir; bu uygulamaların büyük ihtimalle Baal tapınmasıyla ilişkili cinsel sapkınlıkları da içerdiği düşünülmektedir (11. ayet). Ovadya'nın Yehoram'ın günahlarına doğrudan değindiğine dair bir kayıt olmasa da kuzeyli peygamber İlyas, krala gönderdiği bir mektupta bunu yapmıştır (12-15. ayet). İlyas, kralı ihanetinden ve putperestliğinden ötürü azarlamış; ulusun başına gelecek bir felaketi ve kralı etkileyecek ölümcül bir hastalığı önceden bildirmiştir. Edomlu, Filistli ve Arapların saldırıları belki de İlyas'ın uyarısının bir parçasıydı. Yehoram, İlyas'ın öngördüğü gibi ölmüş ve kimse bu

3 Olası karışıklığa dikkat edilmelidir: Hem Ahav'ın hem de Yehoshafat'ın Yehoram adında oğulları vardı. Karışıklığı artıran bir diğer unsur ise, bu iki Yehoram'ın aynı dönemde yaşamış olmaları ve her ikisinin de "Yoram" olarak da adlandırılmasıdır.

ölüme üzülmemiştir; ardında pişmanlık bırakmamıştır (19–20. ayetler). Yehoram'ın hükümranlığı, Yahuda tarihindeki karanlık bir bölüm olarak kalmıştır.

Yozlaşmanın derinliğine rağmen, Tanrı'nın Davut soyundan gelen krallık için belirlediği bir amacı ve planı vardı ve bu plan engellenemez ya da değiştirilemezdi (2Ta. 21:7; bkz. 2.Sa. 7:14–15). İşte Ovadya bu tarihsel bağlamda yerini bulmaktadır. Günler ruhsal açıdan karanlık olsa da Ovadya Tanrı'nın egemenliğinin asla başarısızlığa uğramayacağına ve uğrayamayacağına dair güven veren sözü bildirmiştir.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Ovadya Tanrı tarafından esinlendiği için, peygamberliği yazıya geçirildiği anda kanonik statü kazanmıştır.

Kurtuluş Tarihine Katkısı

Tanrı, seçilmiş ulusun işler açısından iyi gitmediği bir dönemde Ovadya'yı teşvik mesajı iletmek üzere görevlendirmiştir. Edomlular, Esav'ın soyundan gelmekte olup İsrail'in tarihsel düşmanlarıydı. Bu nefret, Esav ile Yakup'un annelerinin rahmindeyken başlayan çatışmasına kadar uzanmakta ve ulusal düzeyde ilk olarak, Edom'un Mısır'dan Çıkış sonrası İsrail'e topraklarından geçiş izni vermemesiyle görünür hâle gelmiştir. Edom, hiçbir zaman ulusal güvenlik açısından ciddi bir askerî tehdit oluşturmamış olsa da fırsat buldukça İsrail'le çatışmalara girmiş ve her zaman İsrail'in düşmanlarının yanında yer almıştır. Bu nedenle, Tanrı'ya, halkına ve egemenliğine düşman olan tüm güçlerin uygun bir temsilcisi hâline gelmiştir. Ovadya, daha sonra sıkça tekrar eden ve önemli bir peygamberlik teması olacak olan "RAB'bin günü" kavramını ilk kez ortaya koymuştur. "RAB'bin günü"nün tanımı ve peygamberlerdeki genel görünümü için Ek 9'a bakınız. Şimdilik şunu söylemek yeterlidir: "RAB'bin günü," Tanrı'nın haksızlıkları düzelttiği zamanları ifade eder. Bu, Tanrı'nın kötülere yargı, doğrulara ise bereket getirdiği bir zamandır.

Ovadya, Tanrı'nın Edom'un ihanetine karşı müdahalesini RAB'bin günü olarak yorumlamıştır. Edom'a karşı gerçekleşen RAB'bin günü tarihsel olarak yerine gelmiştir; ancak bu olay aynı zamanda Tanrı'nın her türlü kötü güçle hesaplaşacağı o günün bir örneği ya da temsili niteliğindedir. Asıl soru şuydu: Edom ve diğer düşmanlar, Tanrı'nın halkına karşı sergiledikleri tutumla yanlarına kâr mı kalacaklardı? Kitap, Edom'un kibri ve Yahuda'ya karşı uyguladığı şiddet nedeniyle ilahi cezayı mutlaka alacağını vurgular. Ovadya, Tanrı'nın egemenliğini öyle bir biçimde öne çıkarır ki, düşmanın başarılı ve güçlü görünmesi dahi yalnızca geçici olarak anlaşılır. RAB, ahlaki adaletin Tanrısıdır ve zamanında

dünyadaki haksızlıkları düzeltecektir. Tanrı kontrolü elinde tutar ve planını şaşmaz bir şekilde işler. O'nun davası ve halkı galip gelecektir. Kurtuluş tarihi asla bozulamaz ya da engellenemez.

Her ne kadar Ovadya, Tanrı'nın Edom'a yönelik yargısını RAB'bin günü (doğrudan ilahi müdahale) olarak tanımlasa da, Tanrı yine de amacını gerçekleştirmek ve planını ilerletmek için araçlar ve aracı kişiler kullanmaktadır. Kitap, Edom'u yargılamak üzere kurtarıcıların geleceği güvencesiyle sona erer (21. ayet). Bu kurtarıcılar, Tanrı'nın halkının baskı altında ezildiği dönemlerde onları kendisine yönelmeye teşvik etmek için kullandığı yöntemleri ve ardından yargıçları görevlendirdiği Hâkimler dönemini hatırlatır. Edom baskısından kurtaran bu kişilerin kim oldukları belirtilmemiştir; ancak, Hâkimler kitabında Tanrı'nın görevlendirdiği tüm yargıçlar gibi, bu kurtarıcılar da evrensel ve sonsuz olan, Edom'u da kapsayan (bkz. Mez. 60:8; 108:9; Yşa. 63:1–6) nihai Kurtarıcı'ya işaret etmekte ve O'nu önceden haber vermektedir.

Bu kısa peygamberliğin bazı ayrıntıları tarihsel olarak yerine gelmiş, diğer ayrıntılar ise henüz eskatolojik bir doruk noktasını beklemektedir; ancak her çağda Tanrı'nın halkını teşvik eden zamansız bir mesaj içermektedir. Ovadya, mesajını iki temel tema etrafında geliştirir: bu dünyanın krallıkları başarısızlığa uğrayacaktır; Tanrı'nın egemenliği ise galip gelecektir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Ovadya'nın tarihine ilişkin sorular dışında, yoruma dair özel bir sorun bulunmamaktadır.

EK 9

Rab'bin Günü

"RAB'bin günü" ifadesi Eski Antlaşma'da yaklaşık yirmi kez geçmektedir. "O gün" ya da "Her Şeye Egemen RAB'bin günü" gibi ilgili ifadelerle birlikte bu sayı elliyi bulur ve hepsi aynı olguyu ifade eder. Bu, peygamberlik literatüründe yaygın bir temadır. Bu ifadelerde geçen "gün" kelimesi, kelime anlamıyla yirmi dört saatlik bir zaman dilimini değil; RAB'bin insanlık tarihine, zamanın akışı içine doğrudan müdahale ettiği bir dönemi belirtir; bu müdahale ya yargı ya da bereket amaçlıdır. Tanrı, hikmetiyle tarihin tüm işleyişini her zaman yönetip denetler; ancak RAB'bin günü, Tanrı'nın zamana özel ve dönüm noktası niteliğinde bir şekilde müdahale etmesini simgeler. Bu, Tanrı'nın zamanın içine görkemli bir biçimde girerek kötülere karşı adalet, doğrulara ise kurtuluş getirmesi anlamına gelir. RAB'bin günü, sonsuzluğun zamanın içine dâhil olduğu andır.

Eski Antlaşma'da RAB'bin günü hem tarihsel hem de geleceğe yönelik bir anlam taşır. Birçok RAB'bin günü çoktan gerçekleşmiştir. Örneğin, Sefanya 1:7, Yeruşalim'in yıkımını (MÖ 586) RAB'bin günü olarak tanımlar. Yeşaya 13:7–13, Babil'in Medler ve Persler tarafından ele geçirilmesini (MÖ 539) konu eder; bu olay Yeşaya'nın bakış açısından gelecekteydi ancak bizim açımızdan geçmişte kalmıştır. Yoel ise MÖ dokuzuncu yüzyılda meydana gelen yıkıcı bir çekirge istilasını yalnızca doğal bir afet olarak değil, bir RAB'bin günü olarak yorumlamıştır (Yoe. 1:1–2:17). Bu tarihsel RAB'bin günlerinin her biri, Tanrı'nın zamanı son kez kesintiye uğratacağı benzersiz ve eşi görülmemiş o büyük güne birer ön işaret niteliğindedir.

RAB'bin günü, peygamberlik literatüründe son derece belirgin bir tema olup geniş kapsamlı sonuçlara sahip olduğundan, özel bir dikkati hak eder. Aşağıdaki ana hat, bu konudaki Kutsal Kitap verilerini özetlemektedir.

I. Temel Parçalar
   A. Ana Metinler
      a. Yeşaya 13
      b. Yeremya 46
      c. Hezekiel 30
      d. Yoel
      e. Ovadya
      f. Sefanya
      g. Zekeriya 14
   B. İkincil Metinler
      a. Yeşaya 2:9–22
      b. Ağıtlar 2:22
      c. Hezekiel 13:5
      d. Amos 5:18–20
      e. Malaki 4:5–6

II. RAB'bin Günü'ne Dair Temel Tarihsel Günler (her biri, gelecekteki nihai günün tipolojik birer peygamberliğidir)
   A. Yeşaya 13 — Babil
   B. Yeremya 46; Hezekiel 30 — Mısır
   C. Yoel — çekirge istilası
   D. Ovadya; ayrıca bkz. Yeşaya 34 — Edom
   E. Sefanya — Yahuda

III. RAB'bin Gününü Belirleyen Temel Temalar
   A. Yargı
   B. Yeniden kurma ya da bereket
   C. Mesih

IV. RAB'bin Gününe Dair Temel Uygulamalar
   A. Peygamberler bu günü yakın olarak tanımladığı için bu, hazırlıklı olmak adına bir motivasyon olmalıdır. Müjde mesajında daima bir aciliyet vardır.
   B. RAB'bin gününün tarihsel tezahürlerini tetikleyen günahlar, modern toplumun da ayırt edici günahlarıyla paraleldir. Tanrı'nın adaleti ve değişmezliği, tüm suçluları — geçmiş, şimdi ve gelecek — yargılayacağı anlamına gelir.
   C. RAB'bin günü geçmişte olduğu gibi şimdi de tövbeye teşvik edicidir. Tanrı'nın gazabından insan çabasıyla kaçmak imkânsızdır. İlahi gazaptan kaçmanın tek yolu, o gazabın kaynağına sığınmak ve Mesih'te güven bulmaktır.

RAB'bin gününün bereket boyutları, özellikle Mesih'te ifadesini bulan yönleri, her imanlı için umut dolu teşvikler olmalıdır. İmanlılar için bu nihai tamamlanma günü korku değil, güven dolu bir beklenti günü olmalıdır.

Yoel

Temel Bilgiler
Adı: Yoel (יואל), "Yahve Tanrı'dır" anlamına gelmektedir.

Yazarı: Kitap, yazarının adını taşımaktadır. Bu kitap dışında Yoel'in peygamberlik hizmetine dair başka bir kayıt bulunmamaktadır. Kendini "Petuel oğlu Yoel" (Yoel 1:1) şeklinde tanıtması, peygamberliği yazdığı kişilere tanıdık olduğunu ima eder. Yahuda'ya (3:1, 6) ve Siyon ya da Yeruşalim'e (2:1, 15) yapılan göndermeler, onun güney krallığında hizmet eden bir peygamber olduğunu göstermektedir. Kuzey krallığa dair hiçbir atıf olmaması da bu durumu teyit etmektedir.

Yazım Tarihi: yaklaşık MÖ 830. Ovadya'da olduğu gibi, Yoel de herhangi bir kraldan söz etmediği için peygamberliğinin tarihlendirilmesi, metin içi verilerin yorumuna bağlıdır. Önerilen tarihler, MÖ dokuzuncu yüzyıldan Makabeler dönemindeki MÖ ikinci yüzyıla kadar uzanır. Peygamberliğin bildirildiği bağlam, yıkıcı bir çekirge istilası olarak belirtilmiştir; ancak çekirge istilaları o kadar yaygındı ki, bu özel olayın tarihini belirlemek mümkün değildir. Kabul edilmelidir ki, tarihlendirmeye ilişkin kanıtlar kesin değildir ve burada önerilen MÖ 830 da dâhil olmak üzere her tarih spekülatiftir.[1] Bazı muhafazakâr

1 Calvin, Yoel kitabına yazdığı ön sözde, kitabın tarihinin önemsiz olduğunu ileri sürer. Şöyle der: "Ne zaman peygamberlik ettiği kesin değildir. … Ancak elimizde bir kesinlik olmadığından, öğrettiği zamanı belirlemeden bırakmak daha iyidir; ve göreceğimiz üzere, bu pek de önemli değildir. … Zamanı belirsiz ve muğlak olsa da, öğretisinin içeriği açıktır." *Calvin's Commentaries*, cilt 14 (Grand Rapids: Baker, 1999), xv.

yorumcular kitabı sürgün sonrası döneme kadar[2] geç tarihlendirseler de Eski Antlaşma kanonunun geleneksel kapanış tarihini göz önüne aldığımızda beşinci yüzyıldan sonraki herhangi bir tarih kabul edilemez.

İronik bir şekilde hem sürgün öncesi hem de sürgün sonrası tarih görüşünü savunanlar, destekleyici veri olarak aynı unsurların bazılarına başvurmaktadır. Örneğin, sürgün sonrası görüş, Yoel'in krallardan hiç söz etmemesini, Davut'un tahtının boş kaldığı sürgün ve sürgün sonrası dönemlere işaret olarak görür. Dokuzuncu yüzyıl savunucuları ise, Yoel'in herhangi bir kraliyetten bahsetmemesini bir yandan tahtı haince gasbeden kötü kraliçe Atalya'ya kasıtlı bir biçimde yüz çevirmesi, diğer yandan da teknik olarak kral olan fakat başkâhin Yehoyada'nın doğrudan eğitimi ve gözetimi altında bulunan çocuk kral Yehoaş'ın yaş küçüklüğünü tanıması olarak açıklar. Dokuzuncu yüzyıl tarihini savunanlar, Yoel'in Asur ve Babil'e hiç değinmemesini bu büyük güçlerin henüz tehdit unsuru olmamış olmasına bağlarken; sürgün sonrası taraftarlar ise bu sessizliği, sürgünün sona ermiş olduğu ve söz konusu ulusların artık tehdit oluşturmadığı şeklinde yorumlamaktadır.

Geç tarih görüşünü savunanlar — hem muhafazakâr hem de eleştirel yorumcular — çoğunlukla sessizlikten çıkarılan argümanlara dayanan başka konulara da atıfta bulunmaktadır. Örneğin, kuzey krallığa dair herhangi bir gönderme olmaması, kuzeyin Asurlulara yenik düştüğü (MÖ 722) sekizinci yüzyıl sonlarında bu olayın zaten gerçekleşmiş olduğuna işaret eder şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak basit açıklama şudur: Yoel mesajını güney krallığa yönelttiği için kuzeyden söz etmesine gerek duymamıştır. Putperestliğe dair hiçbir söz edilmemesi, sürgün sonrasına işaret ettiği iddiasını doğurur; zira sürgünün bu günahı ulustan uzaklaştırdığı kabul edilir. Ancak basit gerçek şudur ki, Yoel birçok başka günaha da değinmemiştir. Bu, geç bir tarih için neredeyse hiçbir kanıt oluşturmaz. Eleştirel görüşe özgü olan bazı argümanlar ise Yoel kitabını MÖ ikinci yüzyıla tarihlendirmeyi gerekli kıldığı öne sürülmektedir. Örneğin, kıyametle ilgili bölümler (Yoe. 1:15; 2:1–11, 20, 28–32; 3:1–20)

2 R. K. Harrison, art-sürgün (post-exilic) tarih görüşünü benimseyen muhafazakâr bir yazardır. Şu sonuca varır: "Bu peygamberlik için hem sürgün öncesi hem de sürgün sonrası 1. Tarihler adına söylenecek çok şey vardır; ancak bu satırların yazarı genel olarak ikinci seçeneği tercih etmekte ve yaklaşık MÖ 400'ün biraz öncesine tarihlenebilecek bir yazım zamanı öngörmektedir." *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 879. Gleason Archer ise dokuzuncu yüzyıl tarihini savunan muhafazakâr bir diğer yazardır. Şöyle sonuçlandırır: "Geç bir tarihleme yönündeki argümanların çoğunlukla metnin verilerinden makul çıkarımlar yapılmasına değil, hümanist felsefi varsayımlara dayandığını söylemek adil olur." *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 288.

ve "Grekler"e yapılan gönderme (3:6), sözde Seleukosları işaret etmekte olup, bu da MÖ ikinci yüzyılı gerektirir denmektedir. Edward J. Young bu iddiayı şu sözlerle açıkça reddeder: "Seleukos hanedanına yapılan herhangi bir gönderme sadece bir varsayımdır. Yehoaş günlerinde bile Yahudi tutsakların Greklere satılmış olması gayet mümkündür. Ayrıca... apokaliptik edebiyat, geç tarih için zorunlu bir gösterge değildir."[3] Aynı zamanda, Yunanistan ile Mezopotamya arasında daha MÖ ikinci binyıldan itibaren temas ve ticaretin olduğuna dair kanıtlar mevcuttur; dolayısıyla "Grekler"e yapılan gönderme tarihleme açısından anlamlı değildir.

Kesin bir tarihleme sağlamasa da, Yoel'in İbranice kanonda Hoşea ile Amos arasında konumlandırılmış olması, kitabın geleneksel Yahudi anlayışına göre sürgün öncesine ait olduğunu göstermektedir. Septuaginta ise Yoel'i Mika'dan sonra ancak yine de sürgün öncesi peygamberler arasında sıralamaktadır.[4] Genel olarak, Yoel kitabı için dokuzuncu yüzyıl tarihi geleneksel muhafazakâr tarih olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Allen, daha yakın zamanlarda MÖ yaklaşık 400 yılına tarihlenen sürgün sonrası görüşünün "yorumcuların ve Eski Antlaşma giriş yazarlarının çoğunluğu tarafından tercih edildiğini"[5] belirtmiştir. Ancak bu eser, söz konusu eğilime bir istisna teşkil etmektedir. Erken tarihi terk etmeyi gerektirecek ikna edici bir neden yoktur.[6]

Tema: RAB'bin günü: yargı ve yeniden kurma.

Amaç: Ulusu, RAB'bin gününün yargısından kaçınmak ve Tanrı'nın lütufkâr canlandırmasını ve yeniden kurmasını deneyimlemek için tövbeye çağırmak.

---

3 Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 249.

4 Leslie C. Allen ise kanonik sıralamanın kronolojik değil, edebî temelli olduğunu savunur. Bu görüşünü, Amos 1:2; 9:13 ile Yoel 3:16–17 arasındaki benzerliklere ve her iki metinde geçen Sur, Filistliler ve Edom'a yapılan ortak atıflara dayandırır. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 21. Ayrıca bkz. Raymond Dillard, "Joel," içinde *The Minor Prophets*, der. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1992), 1:242.

5 Allen, *Books of Joel*, 20.

6 Walter C. Kaiser Jr. da dokuzuncu yüzyıl tarihini benimser. Şöyle der: "Yoel'in mesajı o kadar temel nitelikteydi ki, yetmiş üç ayetinin yirmi yedisi doğrudan ya da dolaylı biçimde kendisinden sonra geldiği varsayılan peygamberler tarafından alıntılanmıştır (zira başkalarının söylediklerinin neredeyse yüzde ellisini kullanması, özgünlükten çok alıntı izlenimi verir)." *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars* (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 336–37.

Ana hat

I. Giriş (1:1)
II. Çekirge İstilası: Felaketin Açıklanması (1:2–20)
  A. İstilanın Boyutu ve Etkileri (1:2–12)
  B. Felaket Karşısında Tövbeye Çağrı (1:13–14)
  C. Felakette İlahi Müdahalenin Tanınması (1:15–20)
III. RAB'bin Günü: Yıkımın Tehdidi (2:1–17)
  A. Yıkımın Yakın ve Kaçınılmaz Oluşu (2:1–11)
  B. Yaklaşan Yıkım Karşısında Tövbeye Çağrı (2:12–17)
IV. Yeniden Kurma: Koşulların Tersine Çevrilmesi (2:18–32)
  A. Ülkenin Fiziksel Olarak Yeniden Kurulması (2:18–27)
  B. Halkın Ruhsal Olarak Canlandırılması (2:28–32)
V. Tanrı'nın Yargısı: Adaletin Yerine Getirilmesi (3:1–21)
  A. Uluslara Karşı Yargı (3:1–15)
  B. İsrail Adına Yargı (3:16–21)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Eğer Yoel için öngörülen dokuzuncu yüzyıl tarihi doğruysa, onun hizmeti kuzeyli peygamberler İlyas ve Elişa ile, güneydeki çağdaşı Ovadya ile örtüşmüş olurdu. Ancak Yoel'in peygamberliğinin koşulları, Ovadya'nınkinden birkaç yıl sonrasına dayanıyor gibi görünmektedir.

Yoel'in peygamberlik hizmetinin bağlamsal arka planı, MÖ 841–835 yılları arasında hüküm süren isyankâr kraliçe Atalya'nın yönetimi (2Kr. 11:1–16; 2Ta. 22:10–23:15) ve ardından gelen MÖ 835–796 yılları arasındaki Yehoaş'ın çocuk yaşta hükümdarlık dönemiyle (2Kr. 11:4–12:21; 2Ta. 23:1–24:27) örtüşmektedir. Atalya, kuzey krallıkta Baal tapınmasını resmî hâle getiren ve birçok zulmün sorumlusu olan kötü şöhretli Ahav ile İzebel'in kızıdır. Atalya, Yehoram'la yapılan siyasi bir evlilik yoluyla güney krallığa girmiştir ve Yehoram'ın kötü yönetimi kısmen onun etkisine atfedilmektedir (2Kr. 8:18, 27). Yehoram'ın ölümünden sonra, Araplar tarafından öldürülen ağabeylerinin ardından en küçük oğlu Ahazya, Davut'un tahtına geçmiştir (2Ta. 22:1). Ahazya yalnızca bir yıl hüküm sürmüş fakat annesi Atalya'nın kötü etkisiyle Ahav'ın yollarını izleyerek kötü işler yapmıştır (2–3. ayetler). İronik bir şekilde, Ahazya, Omri hanedanını sona erdirmek üzere Elişa tarafından mesh edilip görevlendirilen Yehu'nun eliyle ölmüştür (2Kr. 9:1–10). Ahazya, Omri soyundan gelmemesine rağmen Yahuda'da sanki o soydanmış gibi hüküm sürdüğü için, bu anlamda Yehu'nun "meşru hedefi" hâline gelmiştir.

Ahazya'nın ölümünü öğrenen Atalya, torunlarını acımasızca öldürerek Davut'un tahtını gasbetmiş ve bir terör ile dinî sapkınlık dönemi başlatmıştır. Davut soyunun kesildiği izlenimi oluşmuştu; fakat Ahazya'nın kızı ve başkâhin Yehoyada'nın eşi Yehoşeva, Yehoaş'ı katliamdan kurtarmış ve onu altı yıl boyunca gizli tutmuştur (2Ta. 22:11). Altı yılın sonunda Yehoyada, yedi yaşındaki Yehoaş'ı meşru kral olarak meshederek hain Atalya'yı idam ettirmiştir. Ardından Yehoyada Baal tapınağını yıkmış, Baal'ın kâhinini öldürmüş ve gerçek tapınmayı yeniden tesis etmiştir (23:17–21). Yehoyada yaşadığı sürece Yehoaş, RAB'bin gözünde doğru olanı yapmıştır (24:2). Ne yazık ki, Yehoyada'nın ölümünden sonra Yehoaş'ın yönetimi her türlü kötülüğe sapmış, hatta Yehoyada'nın oğlu ve peygamber olan Zekeriya'yı bile öldürmüştür (17–22. ayetler). Başlangıcı Yehoyada'nın etkisi altında iyi olmuş, sonu ise Yahuda önderlerinin sözünü dinlemesiyle trajik bir hâl almıştır. Rehberinin iyiliğini unutmuştur.

Yoel'i bu tarihsel bağlam içine yerleştirmek zorlayıcı değildir. Bu dönemde bir çekirge istilasına dair tarihsel bir kayıt bulunmasa da bu tür bir felaket tam da Musa'nın böyle bir yıkımı gerektireceğini öngördüğü senaryoya uygundur (Yas. 28:38). Yoel'in ayrıca bu yıkımın tersine çevrilmesini betimlemesi, Yehoyada'nın doğrudan etkisi altındaki Yehoaş'ın yönetiminin ilk günlerinde yaşanan ruhsal canlanma dönemiyle de oldukça uyumludur.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Yoel Tanrı tarafından esinlendiği için, peygamberliği yazıya geçirildiği anda kanonik statü kazanmıştır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Yoel, zamanına ve bağlamına uygun bir şekilde konuşmuştur. Vahiy aracılığıyla, dışarıdan bakıldığında doğanın sıradan bir olayı gibi görünen çekirge istilasını, bir RAB'bin günü (Yoel 1:15), yani Tanrı'nın zaman ve koşullar içindeki işleyişe doğrudan müdahalesi olarak yorumlamıştır. Daha büyük bir çekirge istilası imgesini kullanarak, başka bir RAB'bin gününü tasvir eder: bu gün yakındır (2:1), korkunçtur (2–10. ayetler) ve karşı konulamazdır (11. ayet).[7] Yoel, ilahi yargı tehdidini tövbe için bir teşvik ve çağrı olarak kullanmıştır. Yoel 2:12–14'teki müjdeci tövbe çağrısı, Kutsal Kitap'taki en özlü çağrılardan biri olup, Kutsal Yazıların kurtarıcı mesajına büyük bir katkı sunar. Tövbe, yön değişikliğini, yani

7 Görüşler, Tanrı'nın doğrudan buyruğundaki istilacı ordunun, ilkinden daha yıkıcı bir başka çekirge sürüsünü kelime anlamıyla mı ifade ettiği, yoksa mecazî biçimde yaklaşan bir yabancı düşman istilasına (alegorik olarak) ya da nihai yargıyı getirecek olan Rab'bin göksel ordusuna mı (apokaliptik olarak) işaret ettiği konusunda farklılık gösterir.

isteyerek işlenen günah eğilimlerinden yüz çevirip Tanrı'ya yönelmeyi içerir. Dışsal bir pişmanlık ifadesiyle eşlik edebilir ancak esasen yürekle, yani zihin, duygu ve iradeyi içeren içsel insanla ilgilidir. Tövbe, Tanrı'nın tek umut olduğunu zihinsel olarak kabul etmeyi, Tanrı'ya uygun bir kederle duygusal olarak sarsılmayı ve eski yaşamı iradi bir şekilde terk edip yeni arzulara ve tutumlara yönelmeyi gerektirir. Tanrı'nın karakteri, gerçek tövbenin yaşama götürdüğünün güvencesidir; O lütufkâr, merhametli, öfkeye yavaş, sadakati bol ve tövbe eden kişiden yargıyı çevirmeye kararlıdır.

Önemli olan şudur ki, ulusu yargı konusunda uyaran ve halkı tövbeye çağıran Yoel, ardından üç aşamalı bir bereketin yeniden tesisini tasvir eder. İlk aşama, Tanrı'nın çekirgelerin yiyip bitirdiği her şeyi geri vereceği yakın geleceği ilgilendirir; yıkımın tersine çevrileceği bir dönemdir (Yoel 2:21–27). Belirli zamanda, yeterli ölçüde gönderilen yağmurlar nasıl Tanrı'nın bereketinin simgesi ise, çekirgeler de Tanrı'nın yargısının simgesidir (Mezm. 65:9–12; 72:6; Yşa. 44:3; Hez. 34:26). Bereketin ikinci aşaması (Yoel 2:28–32; İbranice'de 3:1–5) yüzlerce yıl sonrasına işaret eder; Petrus, Pentikost Günü'nde olanları Yoel'in sözleriyle açıklamıştır (Elç. 2:14–21). Bu ayetler tek bir peygamberlik birimi olsa da üç ayrı peygamberlik bildirimi içerir. Yoel 2:28, 30 ve 32 ayetlerinin her biri gelecek zaman fiiliyle başlar, bu da her birinin yeni bir paragrafın başlangıcı olduğunu ima eder. 28 ve 32. ayetlerle başlayan bölümler, "Ruhum'u dökeceğim" ve "çağrı" ifadeleriyle başlar ve biter; bu, söylev birimlerini sınırlandıran sözel parantezlerdir. Ortadaki bölüm bu yapıyı kullanmasa da ilk ve son bölümler ayrıysa, arada kalan da ayrı bir birim olmalıdır. Bunlar, çekirge felaketinin ardından ama mutlaka aynı zamanda gerçekleşmeyecek şekilde yerine gelecek olan ayrı ayrı peygamberlik sözleridir. Yeni Antlaşma perspektifinden bakıldığında, bu peygamberliğin bazı yönlerinin Pentikost Günü'nde yerine geldiği, diğerlerinin ise çağın sonunda gerçekleşeceği açıktır. Zaman aralıklarını belirtmeden, Yoel ruhsal güç, doğaüstü belirtiler ve kurtuluş güvencelerine dair peygamberlikte bulunur.

Yoel 2:28–29, hizmet için gerekli ruhsal güç ve yetkinliği sağlayan Ruh'un dökülmesini konu alır. Pentikost Günü'nde yaşananlar, Yoel'in öngördüğü olaylardır. Bu olay, Kutsal Ruh'un işleyişi açısından önemli bir geçiş dönemine işaret eder. Eski Antlaşma döneminde, Ruh'un hizmet için güçlendirmesi neredeyse yalnızca dinî ve sivil önderlerle sınırlıydı. Ancak Pentikost'tan sonra Ruh'un dökülmesi her imanlıya açık hâle gelmiştir. Yoel 2:30–31, RAB'bin gününün son ve en görünür tezahürüyle ilişkili göksel ve yersel alametlere işaret eder (bkz. benzer dil 3:15). Bu işaretlerin doğası ya da nasıl gerçekleşeceği hakkında spekülasyon yapmak boşunadır; fakat işlevlerinin yargıya dair uğursuz uyarılar

olduğu açıktır. Ruh'un dökülmesiyle gelen bereketi kaçırmak, yargı lanetini deneyimlemek anlamına gelir. Yoel 2:32, kurtuluşa dair zamansız bir bildiridir. RAB'bin adını çağırmak, O'na kurtarıcı imanla yönelmek anlamına gelir (Rom. 10:9–13). Dikkate değer biçimde, RAB'bi çağıranlar, O'nun çağırdığı kişiler olarak tanımlanır. Tanrı'nın egemen çağrısına mazhar olanlar, kurtuluş için O'na yönelerek karşılık verirler. Yeniden tesisin bu ikinci aşaması, müjde gerçeğiyle doludur.

Yeniden tesisin üçüncü aşaması (Yoel 3; İbranice'de 4. bölüm), son tamamlanışa işaret eder ve RAB'bin gününün çift yönlü doğasını çarpıcı biçimde ortaya koyar—kötülere yargı, doğrulara ise bereket. Yoel, Tanrı'nın bütün dünya üzerinde gerçekleştireceği son yargıyı öngörür; her düşmanı cezalandıracak (3:1–15) ve halkına özel bir lütuf gösterecektir (16–21. ayetler).

Yoel'in Kutsal Yazıların kurtuluş mesajına katkısı açıktır. Tanrı'nın günahı cezalandırdığını ve halk tövbe etmezse daha büyük bir şiddetle yeniden cezalandıracağını ilan etmiştir. RAB'be yönelmek tek umuttu. Ancak bu gerçek bir umuttur çünkü Tanrı kendisine yönelenleri geri çevirmez. Yoel aynı zamanda mesihsel zamanın doluluğuna ve Tanrı'nın Krallığını yeryüzünün uçlarına kadar yaymak üzere gerçekleşecek görkemli Kutsal Ruh dökümüne de işaret etmiştir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Tarihlendirme meselesi dışında, yoruma dair ciddi bir sorun bulunmamaktadır.

Yunus

Temel Bilgiler

Adı: Kitabın adı "güvercin" anlamına gelen Yunus'tur (יונה). Yunus, II. Yeroboam'un (MÖ 793–753) yönetimi sırasında hizmet eden, kuzey krallığında görev yapmış bir peygamberdi; bu bilgi I1. Krallar 14:25'te yer almaktadır. Babasının adı Amittay'dı ve memleketi Celile Denizi'nin batısında, Nasıra'nın hemen kuzeyinde bulunan Gat-Hefer'di.

Yazarı: Yunus kitabı, Peygamberler arasında benzersizdir; çünkü kehanet ya da vaaz niteliğinde olmaktan ziyade biyografiktir. Yunus'un ana karakter olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur; kitap onun hakkındadır. Ancak kitabın bizzat onun tarafından yazıldığı konusunda, muhafazakâr çevreler içinde dahi bir fikir birliği bulunmamaktadır. Yakın zamanlara dek, Yunus'un yazar olduğu görüşü muhafazakârlar arasında yaygın bir kanaat idi.[1] Ancak günümüzde kitabın anonim olduğu yönünde bir görüş değişikliği yaşanmıştır. Kitap, yazarının sorgulanmadığı diğer yazılı peygamberlik kitaplarında olduğu gibi "RAB Yunus'a... şöyle seslendi" ifadesiyle başlasa da bunun yazarın Yunus'a ne olduğuna dair anlatım tarzı olduğu varsayılmaktadır. Bu yaklaşım, kitapta birinci şahıs

1 Örneğin, Gleason Archer şöyle der: "Metin bu biyografik anlatının yazarını belirtme ancak kariyerinin ilerleyen döneminde hizmetindeki bu belirleyici dönüm noktasına geriye dönüp bakarken Yunus'un kendisi tarafından kaleme alındığını varsaymak makuldür." *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 289. Ayrıca bkz. Leon J. Wood, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979), 290; Hobart E. Freeman, *An Introduction to the Old Testament Prophets* (Chicago: Moody Publishers, 1971), 166; Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 254.

ifadelerinin yer almamasıyla desteklenir; Yunus'a daima üçüncü şahısla atıfta bulunulmaktadır. Ancak üçüncü şahısla yapılan bu atıflar, kitabın otobiyografik olmadığının bir kanıtı olarak değerlendirilmemelidir; Eski Antlaşma'da bu, nadir rastlanan bir durum değildir. Örneğin, Musa ve Samuel'in isimleri ve üçüncü şahısla anlatımları, geleneksel olarak onlara atfedilen bölümlerde yer alır. Bazıları, anlatıda Yunus'un oldukça olumsuz bir şekilde tasvir edilmesi sebebiyle, peygamberin kendisini bu denli eleştirel terimlerle anlatmış olmasının pek mümkün olmadığını öne sürer.[2] Ancak yazım sürecinde ilahi esinlemenin hesaba katılması, dürüst bir öz-değerlendirme ve tasvir için yeterli bir açıklamadır. Dikkat çekici bir şekilde, kitabın anonim olduğunu savunanlardan bazıları dahi Yunus'un yazar olabileceğini ya da en azından yazım sürecine bir katkıda bulunmuş olabileceğini kabul etmektedir.[3] Yazarlık meselesi kendi başına bir ortodoksluk testi değildir; ancak Yunus'un kitabı yazdığına dair eski muhafazakâr görüş daha tercih edilir görünmektedir.

Yunus'un yazılış tarihi MÖ 760 civarındadır. Kitabın yazım tarihi, doğrudan yazar meselesiyle bağlantılıdır. Eğer gerçekten Yunus kitabın yazarıysa, eserin onun peygamberlik görevi sırasında kaleme alındığı açıktır. 2.Krallar 14:25'te onun II. Yeroboam bağlamında anılması, hizmet döneminin II. Yeroboam'ın saltanat yılları olan MÖ 793–753 arasına denk geldiğini gösterir. Asur tarihindeki gelişmeler ışığında (aşağıda "Bağlam" bölümüne bakınız), MÖ 760 civarında bir tarih en makul olanıdır.

Anonim bir yazar görüşünü benimseyenler arasında yazım tarihi konusunda bir uzlaşı yoktur; teoriler sürgün öncesinden sürgün dönemine

2 Douglas Stuart, *Hosea–Jonah*, *Word Biblical Commentaries* (Waco, Tex.: Word, 1987), 432.

3 Daniel C. Timmer, "Elbette şu ihtimal göz ardı edilemez: Kitapta anlatılan olaylardan sonra Yunus'un kendi sergilediği ilahiyat ve davranışlardan tövbe etmiş olduğu varsayımıyla, bu kitabı söz konusu görüşlere meydan okumak amacıyla bizzat kendisinin yazmış olması mümkündür. Ancak kitap yazarına dair herhangi bir iddia taşımadığından, bu soruyu açık bırakmamız gerekir" diye kabul eder. *Obadiah, Jonah and Micah*, *Tyndale Old Testament Commentaries* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2021), 32. Frank S. Page ise yazar konusuna şüpheyle yaklaşır ancak şu yorumu yapar: "Söylenebilecek en fazla şey, Yunus'un Rab'bin bir peygamberi olması (2 Kr. 14:25) ve diğer peygamberlerin izinden gitmiş olması itibarıyla, kitabı yazmış olabileceğidir." *Amos, Obadiah, Jonah*, *New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman, 1995), 206. R. K. Harrison, "Yunus'un kitabın derlenmesinde bir rolü olmuş olabilir" der. *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 916. H. L. Ellison ise şu değerlendirmeyi yapar: "Eğer kitabın tarihsel gerçekliği inkâr edilmezse... içerdiği bilgilerin açıkça Yunus'un kendisinden gelmiş olması gerekir. Ancak kendisi hiçbir yerde yazar olarak gösterilmemekte ve sürekli üçüncü şahısla anılmaktadır; bu da kitabın günümüzdeki biçiminin başka biri tarafından kaleme alınmış olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz." "Jonah," içinde *The Expositor's Bible Commentary*, der. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1985), 7:362.

ve hatta sürgün sonrasına kadar, MÖ altıncı yüzyıldan üçüncü yüzyıla dek uzanan bir yelpazede değişmektedir.[4] Daha geç bir tarihle ilgili tipik argümanlar dil bilimsel, polemiksel ve tarihsel olmak üzere üç başlıkta toplanır. Dil bilimsel argümanlar söz dizimi meselelerine[5] değinse de esasen kelime dağarcığına dayanmaktadır. Bu bağlamda asıl mesele, Yunus kitabında yer aldığı iddia edilen ve eserin geç dönemde yazıldığını öne sürdüğü düşünülen Aramizm'lerin varlığıdır.[6] Varsayım şudur ki, bu tür Aramca unsurlar ancak sürgün sonrası dönemde, Aramice'nin ortak dil hâline geldiği ve nihayetinde İbranice'nin yerini almaya başladığı zamanlarda ortaya çıkmış olabilir. Ancak, 2.Yeroboam'ın Aram topraklarına yaptığı seferler, İbranice gündelik dile geçmiş olabilecek Aramca ödünç kelimeleri kolaylıkla açıklayabilir. Üstelik, bu ifadeler hiç de Aramizm olmayabilir ve kesinlikle yazım tarihine dair bir belirleyici değildir.[7]

Bu polemik niteliğindeki argümanın kökeni, eleştirmen Otto Eissfeldt'e dayanır; Eissfeldt, *Yunus* kitabının, Ezra ve Nehemya'nın ulusalcı ve dinî mezhepçiliğine karşı evrenselcilik ve hoşgörü mesajı sunan mitolojik bir masal olduğunu ileri sürmüştür.[8] Bu yaklaşım, kitabın yazımını sürgün sonrası döneme yerleş-

---

4 Her ne kadar yazım tarihi meselesi doğrudan doğruya bir ortodoksluk meselesi olmasa da, beşinci yüzyıl sonrasına ait herhangi bir tarih, Eski Antlaşma vahyinin tamamlanmasına ilişkin geleneksel ve muhafazakâr bakış açısının dışında kalır.

5 Söz dizimiyle ilgili konularda Timmer, Yunus kitabındaki söz dizimi örüntülerinin "klasik (sürgün öncesi) İbrani Kutsal Kitabı diliyle" uyumlu olduğunu haklı olarak belirtir. *Obadiah, Jonah, and Micah*, 34. Daha sonraki bir yazarın böylesine ikna edici biçimde arkaik bir üslubu taklit etmesi son derece düşük bir ihtimaldir.

6 Leslie Allen, şu kelimelerin Aramizm içerdiğini öne sürer: denizci (1:5), gemi (1:5), düşünmek (1:6), buyurmak/tayin etmek (2:1; 4:6, 7, 8), ferman (3:7), on binlerce (4:11) ve kısaltılmış ilgi zamiri (1:7, 12; 4:10). *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 187.

7 "Artan karşılaştırmalı malzeme ışığında Aramice'nin Kenan dilleri grubuyla ilişkileri üzerine yapılan incelemeler, zaman zaman çok ileri eleştirel sonuçlara dayanak yapılan İbrani Kutsal Kitabı'ndaki birçok sözde Aramizm'in aslında saf Kenanca veya genel Kuzeybatı Sami dil unsurları olduğunu ortaya koymuştur." A. M. Honeyman, "Semitic Epigraphy and Hebrew Philology," içinde *The Old Testament and Modern Study*, der. H. H. Rowley (New York: Oxford University Press, 1967), 278. Joyce Baldwin da benzer bir görüş ortaya koyar. Aramice etkisine dair yaygın varsayıma dikkat çektikten sonra şu sonuca varır: "Yunus'un diline ilişkin son araştırmalar, eski çalışmaların hem yargılarını hem de sonuçlarını değiştirmiştir. Sözde Aramizm'lerin İbraniceye Fenike ya da Kenan etkisiyle girmiş olabileceği ve bu durumun ille de sürgün sonrası bir tarihe işaret etmediği öne sürülmüştür. Ayrıca Yunus'un dilinin bazı dil bilgisel özelliklerinde kuzey İsrail lehçesini yansıttığı ihtimali de vardır." "Jonah," içinde *The Minor Prophets*, der. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1993), 2:546.

8 O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1965), 405.

tirmeyi gerektirir. Ancak söz konusu "evrenselci" tema Yunus'a özgü değildir; Eski Antlaşma boyunca çeşitli yerlerde karşımıza çıkar.[9]

Tarihsel argüman, Yunus kitabında ancak olayların yaşandığı dönemden çok sonra yazılmış olması hâlinde açıklanabilecek tarihî tutarsızlıklar bulunduğunu öne sürer. Örneğin, anlatı Ninova'nın Asur'un başkenti olduğunu ima etmektedir; ancak Ninova, ancak Sanherib'in (MÖ 704–681) hükümdarlığında başkent olmuştur. Eğer kitap peygamber Yunus'un dönemine tarihleniyorsa, yazarın Asur'un o zamanki başkentinin Kalhu olduğunu bilmesi gerekirdi. Bu görüşe göre, tek makul açıklama, kitabın Yunus'un döneminden çok sonra, Asur tarihi hakkında yeterince bilgi sahibi olmayan biri tarafından yazılmış olmasıdır. Her ne kadar Ninova, Yunus'un Tanrı tarafından gönderildiği şehir olarak belirtilmişse de, metin açıkça burayı başkent olarak tanımlamamaktadır; şehirde bir kralın varlığına rağmen bu durum geçerlidir. Yunus 3:6–7'de geçen Ninova kralı ve onunla birlikte karar alan soylulara dair ifade, bir başka sözde tarihî soruna işaret etmektedir. Bu itiraz, Asur yıllıklarında hiçbir zaman bir şehrin kralına atıf yapılmadığını ve karar alma sürecine soyluların dâhil edilmesinin Pers dönemine özgü olduğunu ve dolayısıyla metnin sürgün sonrasında yazılmış olması gerektiğini ileri sürer. Ancak Paul Lawrence bu iddiayı etkili biçimde çürütmüş ve sekizinci yüzyıl başlarında Asur'daki siyasal durumun bu tür bir dile zemin hazırladığını göstermiştir. Lawrence, bu dönemin Asur'un zayıf olduğu bir zaman dilimi olduğunu ve "genellikle Asur tahtına sadakatlerini ilan etmelerine rağmen, kendi bölgelerinde fiilen hükümdar gibi davranan güçlü eyalet valilerinin Asur kraliyetinin göreli etkisizliğinde önemli bir etken olduğunu" vurgulamıştır. İlgili Asur kaynaklarını ele aldıktan sonra şu sonuca varmıştır: "Bu nedenle, Yunus 3:6–7'de geçen 'Ninova kralı' ve 'kral ve soylularına' dair ifadelerin hem Yunus'un görevi hem de kitabın sekizinci yüzyıla ait oluşuyla uyumlu olduğu sonucuna varabiliriz."[10]

---

9 Bu durum özellikle, Adem'den Davut'a uzanan lütuf antlaşmasının aşamalı biçimde ilerlemesinde belirgindir. Yaratılış 3'teki antlaşmanın ilk vahyi tüm insanlığı kapsar; aynı şekilde Yaratılış 9'daki Nuh'la yapılan antlaşma da evrenseldir. Tanrı, İbrahim'e vaat edilen Soy aracılığıyla tüm ulusların kutsanacağını açıkça bildirmiştir. Davut, Tanrı'nın kendisi ve ailesiyle yaptığı antlaşmanın "insanlık için bir öğreti [vahiy]" olduğunu kabul eder (2 Sam. 7:19, yazarın çevirisi). Frank S. Page, bu evrensel temayı dile getiren başka Eski Antlaşma metinleri de sıralar: Mezmurlar 9:8; 22:27–28; 72:17; 96; Yeşaya 2:2–4; 11:10; 25:6–8; 52:15; 56:7; Mika 4:1–3. *Amos, Obadiah, Jonah*, *New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman, 1995), 207.

10 Paul J. N. Lawrence, "Assyrian Nobles and the Book of Jonah," *Tyndale Bulletin* 37 (1986): 130, 132. Tanınmış arkeolog ve Asurolog Donald J. Wiseman, Lawrence'ın sonucuna katılır. Asur kaynaklarını inceledikten sonra Yunus'un yazarıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Yunus'un Ninova'yı ziyaretine dair anlatının ardında yer alabilecek bazı olaylara dair bu incelemenin, anlatıdaki birçok unsurun Asur'a dair derin ve isabetli bir bilgi sergilediğini ve bunun MÖ sekizinci yüzyıl kadar erken bir dönemde yaşanmış tarihsel bir olaydan kaynak-



Asur Kralı Aşurbanipal

lanmış olabileceğini desteklediği öne sürülmektedir. Yunus'un hikâyesinin geç döneme ait bir anlatı olarak değerlendirilmesi gerekmez." "Jonah's Nineveh," *Tyndale Bulletin* 30 (1979): 51.

Ninova'nın büyüklüğü ve nüfusu da diğer iddia edilen tutarsızlıklar arasında yer alır; özellikle şehrin genişliğinin üç günlük bir yolculuk olarak tanımlanması ve 120.000 kişilik nüfusu buna dâhildir. Bu mesafenin, şehrin çevresini ifade etmesinden ziyade —ki bu yaklaşık sekiz mil uzunluğunda bir dairedir— otuz ila altmış mil aralığında olduğu tahmin edilen Ninova'nın tüm idarî bölgesine atıfta bulunması daha muhtemeldir.[11] R. K. Harrison, Ninova'nın bu sayıda bir nüfusu rahatlıkla barındırabileceğini belirtmekte ve Ninova'nın yaklaşık yarısı büyüklüğündeki Asur kenti Nimrud'un neredeyse yetmiş binlik bir nüfusa sahip olduğuna dair kanıtlara dikkat çekmektedir; bu sayı Ninova için belirtilen rakamın yarısından fazladır.[12] Ayrıca, tarihî anlatılarda mecazî dil kullanımına uygun olarak, 120.000 sayısı, belirli bir rakam vermektense büyük bir nüfusu simgeleyen sembolik bir ifade olarak da değerlendirilebilir.[13] Sonuç olarak, bu argümanların hiçbiri kitabın sekizinci yüzyıla tarihlenmesine karşı kesin ve çürütülemez bir kanıt oluşturmamaktadır.

Tema: Tanrı'nın hem doğal hem de ruhsal alanlarda mutlak egemenliği. "Kurtuluş senden gelir, ya RAB!" (Yunus 2:9) ifadesi, hem Yunus'un hak etmediği hâlde ölümden kurtuluşunu hem de Ninova'nın hak etmediği hâlde yargıdan kurtuluşunu özetleyen mesajı yansıtmaktadır.

Amaç: Tanrı'nın halkına kurtuluş mesajını tüm insanlara iletme sorumluluğunu öğretmek ve Yunus'un yaşantısı aracılığıyla Mesih'in ölümünü ve dirilişini önceden simgesel olarak göstermek.[14]

---

11 Donald J. Wiseman, "Nineveh," içinde *The New Bible Dictionary*, der. J. D. Douglas (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 889. Wiseman, *Tyndale Bulletin*'daki makalesinde başka bir olası açıklama daha sunar: "'Üç günlük yolculuk' ifadesi muhtemelen şehre varış gününü, ardından gelen geleneksel ziyaret, işler ve dinlenme gününü ve son olarak ayrılış gününü ifade ediyor olabilir. Bu öneri, antik Doğu misafirperverliği uygulamalarıyla da uyumludur; bu uygulamalarda ilk gün gelişe, ikinci gün ziyaretin asıl amacına, üçüncü gün ise dönüşe ayrılırdı." "Jonah's Nineveh," 38.

12 R. K. Harrison, *Old Testament Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 909.

13 120.000 kişinin sağ ile solu ayırt edememesi durumu sıklıkla bebekler ve küçük çocuklara işaret ediyor şeklinde yorumlansa da bu ifade aynı zamanda Tanrı'nın yasasını bilmedikleri için doğru ile yanlışı ayırt edemeyen tüm nüfusa da işaret ediyor olabilir. Wiseman, "Jonah's Nineveh," 40.

14 Young, kitabın temel amacının mesihçi mesaj olduğuna dikkat çeker: "Kitabın esas amacı, onun misyonerlik ya da evrenselcilik öğretisinde bulunmaz. Asıl amacı, Yunus'un Şeol'un derinliklerine atılması ve oradan diri olarak çıkarılmasının, Mesih'in kendi günahları için değil başkalarının günahları uğruna ölmesini ve dirilişini betimlemesidir." *Introduction to the Old Testament*, 256.

Ana hat

I. Tanrı Yunus'u Ninova'ya Çağırır (1:1–17)
   A. Çağrısı (1:1–2)
   B. İtaatsizliği (1:3)
   C. Sonuçları (1:4–16)
   D. Tanrı'nın Lütfu (1:17)
II. Yunus Dua Eder ve Tanrı Yanıtlar (2:1–10)
III. Tanrı Yunus'u Ninova'ya Yeniden Çağırır (3:1–10)
   A. Yeniden Çağrısı (3:1–2)
   B. İtaati (3:3–4)
   C. Sonuçları (3:5–9)
   D. Tanrı'nın Lütfu (3:10)
IV. Yunus Dua Eder ve Tanrı Yanıtlar (4:1–11)

Bu ana hat, kitabın kurgusundaki dört bölümün simetrisini ve dengesini yansıtmaktadır. 1. ve 3. bölümlerde Yunus, putperestlerin Tanrı'ya yakardığı kamusal bir bağlamda yer alırken; 2. ve 4. bölümlerde ise yalnızlık içinde Tanrı'ya dua etmektedir.

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Yunus'un sözüne göre, II. Yeroboam İsrail'in sınırlarını kuzeyde Suriye topraklarına kadar, Hamat'a dek genişletmiştir (I1. Krallar 14:25). Aram bölgelerine yapılan bu sefer, dolaylı da olsa Yunus'un Ninova'daki göreviyle ilişkilidir. III. Şalmaneser'in (MÖ 858–824) liderliği döneminde, İsrail ile Asur arasında önemli temaslar gerçekleşmiştir; bu temasların en dikkat çekici örneği, Ahav'ın da katıldığı Karkar Savaşı'dır (MÖ 853). Bu temas, III. Şalmaneser'in ünlü Siyah Dikilitaşı'nda da açıkça görülmektedir; burada Yehu'nun haraç ödediği tasvir edilmiştir. Asur'un egemenliği, III. Adad-nirari'nin (MÖ 810–783) hükümdarlığı sırasında da devam etmiştir; bu durum, Samiriyeli Yehoaş'tan haraç aldığına dair bilgi içeren III. Adad-nirari Steli'nde (veya Rimah Steli'nde) belgelenmiştir. Ancak, Adad-nirari'nin ölümünden sonra Asur, MÖ 745–727 yılları arasında hüküm süren III. Tiglat-Pileser Asur'u Bereketli Hilal boyunca yeniden baskın güç hâline getirene kadar zayıflık ve istikrarsızlık dönemine girmiştir.

İsrail'in sınırlarının II. Yeroboam tarafından genişletilebildiği ve Yunus'un doğrudan yargı mesajının Ninovalılar tarafından bu denli olumlu karşılandığı dönem, işte bu Asur'un zayıflık sürecine denk düşmektedir. Yunus kitabındaki olayların büyük olasılıkla III. Aşur-dan'ın (MÖ 773–755) hükümdarlığı sırasında

gerçekleştiği kabul edilmektedir. Donald J. Wiseman, onun döneminin kıtlıklar ve salgın hastalıklar, doğal afetler, astronomik olaylar ve giderek güç kazanan bölgesel görevlilerle karakterize olduğunu inandırıcı biçimde ortaya koymuştur.[15] Kıtlıklar, depremler ve tutulmalar, ilahî gazabın ve yargının alametleri olarak görülmekteydi. Wiseman, Yunus'un yaklaşan yıkıma dair mesajının Asurlular tarafından "rahatlıkla anlaşılabileceğini" ileri sürmektedir.[16] Sadece doğal bir perspektiften bakıldığında bile, eğer bu tür olaylar Ninova halkının hafızasında ve deneyiminde hâlen tazeyse, Yunus'un yaklaşan yıkım mesajının şehrin toplu tövbesine neden olması şaşırtıcı değildir.[17]

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Eğer Yunus kitabının yazarı gerçekten Yunus'un kendisiyse, tarihsel ve kanonik bağlam aynıdır. Tanrı'nın hem yargı hem de kurtuluş üzerindeki egemenliğini vurgulayan tema, bir sonraki nesilde Asurlular tarafından yenilgiye uğrayıp sürgüne gönderilecek olan İsrail için keskin bir mesaj teşkil etmekteydi (MÖ 722). Yunus, Asur'un kırk gün içinde yıkılacağını ilan ederken, İsrail'in yıkımı yaklaşık kırk yıl sonra gerçekleşti. Yunus'un peygamberlik çağdaşları (özellikle Hoşea ve Amos), İsrail'i putperest Asurlular eliyle gerçekleşecek yaklaşan yargı konusunda uyarıyorlardı ancak bu uyarılar dikkate alınmamıştı. Yunus'un Ninova'ya yönelik yaklaşan felaket mesajı ve bu mesaja gelen olumlu yanıt, İsrail'e Tanrı'nın yargısını tövbe ile savuşturabileceklerini güvence altına alıyordu. Tanrı, putperest bir halkın tövbesini egemen iradesiyle kabul ettiyse, antlaşma halkının tövbesini de kesinlikle kabul edecekti.

---

15 Wiseman, III. Ashur-dan dönemi hakkında şöyle der: "MÖ 765'te bir kıtlık yaşanmış, bu durum 759'a kadar sürmüş ya da tekrar etmiştir. MÖ 763'te uğursuz kabul edilen bir güneş tutulması meydana gelmiştir. Tüm bu olaylar, MÖ 758'e kadar çeşitli şehirlerde isyanlara yol açmıştır; o yıl kral Guzana'ya (Gozan) gitmiş ve ardından iki yıl boyunca ülkesinde sessiz kalmıştır. *Yunus 3:8*'de geçen 'felaket ve zorbalık' böyle bir döneme işaret ediyor olabilir." "Jonah's Nineveh," 50. Wiseman ayrıca, kendi döneminde gerçekleşen bir depremden de söz eder; bu depremin, *Amos 1:1* ve *Zekeriya 14:5*'te söz edilen zaman diliminde gerçekleşmiş olan aynı deprem olabileceğini belirtir. "Jonah's Nineveh," 48.

16 Wiseman özellikle şu noktaya dikkat çeker: "Tam güneş tutulmasının nadirliği, daima özel bir anlam taşıdığına ve büyük bir kamusal felakete işaret ettiğine inanılırdı." "Jonah's Nineveh," 45.

17 Wiseman ve Lawrence'ın faydalı makalelerine ek olarak, Asur tarihine dair bir özet için bkz. H. W. F. Saggs, "The Assyrians," içinde Peoples of Old Testament Times, der. Donald J. Wiseman (Oxford: Clarendon Press, 1973), 156–78; ayrıca bkz. William C. Gwaltney, "Assyrians," içinde Peoples of the Old Testament World, der. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly ve Edwin M. Yamauchi (Grand Rapids: Baker, 1994), 77–106.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Diğer Küçük Peygamberler öncelikle peygamberlik sözlerinden oluşan derlemeler iken, Yunus kitabı İbranice beş kelimeden ibaret tek bir vaazı kaydeder: "Kırk gün sonra Ninova yıkılacak!" (3:4). Kitap, daha çok İlyas ve Elisa'nın hikâyelerine benzer peygamberlik anlatısıdır; ancak Yunus, hizmeti örnek alınacak ruhsal bir kahraman değildir. Kitap, onun putperest bir halka doğrudan vaaz etmek üzere aldığı olağanüstü çağrıyı ve bu ilahî buyruğa uymamaktaki aynı derecede olağanüstü direnişini anlatır. Anlatının zaman zaman şaşırtıcı olay örgüsüne rağmen, ki bu en küçük çocukların dahi dikkatini çekebilir, kitap önemli teolojik gerçekleri işler. Tanrı'nın, önceden ilan edilmiş olan yargıdan Ninova'yı kurtarması, hak etmeyene gösterilen egemen lütfunun bir örneği olduğu kadar, bu lütfa karşılık gösterilen samimi tövbeyi de kabul ettiğini göstermektedir. 120.000'den fazla nüfusa sahip bir kentin kurtuluşu, Tanrı'nın Krallığı'na ulusları da dâhil etme amacının önceden bir habercisidir; Eski Antlaşma'da başka yerlerde, putperestlerin iman etmeleri için İsrail'in antlaşma yükümlülükleri altına girmeleri gerekirdi. Yunus, Yeni Antlaşma'daki Pentekost Günü'nde yaşanan çok sayıda dönüşümün ve Elçilerin İşleri 15. bölümde ulusların Yahudiliğe geçmeden kilisenin bir parçası olarak kabul edilmesine dair sinod kararının öncül bir tadı niteliğindedir.

En önemlisi, Yunus'un balığın karnındaki deneyimi, Mesih'in ölümü ve dirilişini önceden simgelemiştir; peygamberlikteki benzerliğin temel noktası, her birinin kendi mezarında geçirdiği üç gün üç gecelik süredir. Mesih, Yunus'tan sonsuz derecede yücedir; ancak her ikisi de, ölümlerden kurtuluş yoluyla ilahî yetkiyle gönderilmiş olduklarının işareti olarak kendi kuşaklarına verilmiş belirtilerdi (Matta 12:39–40; 16:4; Luka 11:29). Bu, Yunus'un öyküsünü alegorik ya da en iyi ihtimalle Yahudi milliyetçiliğine karşı Tanrı sevgisinin kapsayıcılığını göstermek üzere yazılmış bir efsane olarak görenlere karşı, tarihsel gerçekliğini savunmanın gerekçelerinden biridir. Mesih'in dirilişi tarihsel bir gerçek olduğuna göre, Yunus'un yaşadığı deneyim de tarihsel bir gerçekliktir. Yunus'un anlatısını efsane olarak görmek, Müjde'nin kendisini tehlikeye atmaktadır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yorumlamaya ilişkin temel sorun, kitaba nasıl yaklaşılacağına dair esas hermenötik ilkeyle ilgilidir. Kitabı mitolojik bir masal olarak değerlendiren eleştirel yaklaşımlar bir yana bırakıldığında, Yunus kitabına yönelik üç temel yaklaşım bulunmaktadır: alegorik, mesel benzeri ve tarihsel.[18]

18 Bu yaklaşımların daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 905–14; ve Page, *Amos, Obadiah, Jonah*, 210–19.

Tipik alegorik görüş, Yunus'un öyküsünün aslında İsrail'in hikâyesi olmayı amaçladığını savunur. Tüm alegorilerde olduğu gibi, her karakterde ya da olayda anlam aranır. Yunus'un adının "güvercin" anlamına gelmesi, alegorik yaklaşıma ilk ipucudur; zira İsrail başka yerlerde güvercin olarak tanımlanır (Mezmur 74:19; Hoşea 11:11). Alegorinin bazı ana noktaları, bu yaklaşımın hayalci öznelliğini açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, Yunus'un Tanrı'nın buyruğuna karşı Tarşiş'e kaçışı, İsrail'in sürgün öncesi Tanrı'dan sapışını temsil eder. Onun denize atılması, ulusun uluslar arasına dağılmasını simgeler. Balık, Babil'i temsil ederken, Yunus'un balığın karnında üç gün üç gece kalması, sürgünün süresini temsil eder. Balığın Yunus'u kusması ise, sürgünün sona ermesi ve ulusun yeniden kurulması anlamına gelir. Ve bu şekilde devam eder. Kuşkusuz Eski Antlaşma, ruhsal dersleri iletmek amacıyla alegorilere yer vermektedir (örneğin, Vaiz 12 ve Hezekiel 16, 17, 23) ancak bu türlerde metinsel olarak belirgin olan ve amacı açık bir tür kullanılır. Yunus kitabı ise bu ölçütlere uymaz. Bu nedenle, söz konusu alegorik yaklaşım, anlatıyı tarihsel gerçekliğini görmezden gelerek alegorikleştirmekte ve metne dayalı olmayan bir yorum sunmaktadır. Başka bir deyişle, bu yorumlar metnin yazarından değil, yorumcunun kendisinden kaynaklanmaktadır.

Mesel benzeri görüş, anlatının tarihsel gerçekliğini göz ardı etmesi bakımından alegorik yaklaşımdan çok farklı değildir. Ancak bu görüş, her ayrıntıya sembolik bir anlam yüklemek yerine, ana fikre odaklanır. Yunus'u ahlaki ders içeren bir hikâye, bir kısa roman olarak değerlendirir. Yaygın kanaate göre bu öykü, sürgün sonrası Yahudiliğin bağnaz milliyetçiliğini hedef alır ve bunu Tanrı'nın evrensel sevgisiyle çarpıcı biçimde karşılaştırır. Hem Eski hem de Yeni Antlaşma'da belirli bir mesajı iletmek için mesellere yer verilir ancak bu mesaj bağlam içinde her zaman nettir; örneğin Yotam'ın diken ağacı meseli (Hak. 9:7–21) ya da İsa'nın birçok meselinde olduğu gibi.[19]

19 Harrison'ın bu yaklaşıma dair değerlendirmesi açıklayıcıdır: "Bu tür bir yaklaşıma yönelik en önemli iki itiraz, anlatının benzeri görülmemiş derecede karmaşık ve uzun oluşu ile, anlatılmak istenen dersin hemen ve açık biçimde ortaya konmamış olmasıdır." *Introduction to the Old Testament*, 913.

YUNUS'UN DUASI

Yunus'un itaatsizliğine rağmen, Yunus 2:1–9'daki duası, onu başka yönleriyle ruhsal bir kişi olarak ortaya koymakta ve mezar olarak düşündüğü yerin yalnızlığı, karanlığı, rahatsızlığı ve kayganlığı içinde dahi Kutsal Yazılar'a derin bir aşinalık sergilemektedir. Duasının tamamında Mezmurlar'a hem doğrudan alıntılar hem de göndermeler yer almaktadır. Kutsal Yazı bilgisi, yakarışlarının çerçevesini oluşturmuştur. Aşağıda kendi çevirim yer almaktadır. İtalik yazılan bölümler ya gönderme ya da doğrudan alıntı olup ilgili mezmurla birlikte verilmiştir.

2. Ayet

Sıkıntımda RAB'be yakardım ve O bana yanıt verdi (Mez. 120:1); Şeol'un bağrından feryat ettim, *Sesimi duydun* (Mez. 31:22).

3. Ayet

Beni derinlere attın (Mez. 69:2); suların ortasına; bir ırmak çevremi sardı. Bütün çağlayanların ve dalgaların üzerimden geçti (Mez. 42:7).

4. Ayet

"Gözlerinin önünden kovuldum" dedim (Mez. 31:22) *"Yine de kutsal tapınağına bakacağım"* (Mez. 5:7).

5. Ayet

Sular canıma kadar çevremi sardı (Mez. 69:2); tufan beni kuşattı; başımı sazlar sardı.

6. Ayet

Dağların köklerine kadar indim; yeryüzü, çubuklarıyla beni sonsuza dek çevreledi. Ama *sen canımı çukurdan yukarı çıkardın* (Mez. 30:3) ya RAB, Tanrım.

7. Ayet

Canım içimde tükenirken seni andım, ya RAB (Mez.142:3) *Duam sana erişti* (Mez. 88:2) kutsal tapınağına.

8. Ayet

Boş putlara uyanlar (Mez. 31:6) sadakatlerinden vazgeçer.

9. Ayet

Ama ben şükran sesleriyle (Mez. 42:4) sana kurban sunacağım. *Adadıklarımı yerine getireceğim* (Mez. 50:14) Kurtuluş RAB'be aittir (Mez. 3:8)

Tarihsel yaklaşım, ortodoksiyle uyumlu tek hermenötiktir. Daha önce belirtildiği gibi, İsa'nın bizzat kendisi tarihsel Yunus'a atıfta bulunmuş ve mezarda geçirdiği zaman ile ardından gelen dirilişini, Yunus'un balığın karnında geçirdiği süreyle ilişkilendirmiştir (Matta 12:39–40; 16:4; Luka 11:29).[20] Yunus'un tarihsel gerçekliğini inkâr etmek, Müjde'nin temel bileşeni olan İsa Mesih'in gerçek, bedensel ve tarihsel dirilişini şüpheli hâle getirir (1. Kor. 15:4). Daha önce ele alınan sözde tarihsel tutarsızlıkların dışında, tarihsel görüşe yönelik başlıca itirazlar, balık olayına ve Ninova halkının toplu dönüşümüne odaklanmaktadır. Ancak bu iki itiraz da ancak doğaüstü olanı inkâr eden bir bakış açısından sorun teşkil eder. Balığın Yunus'u kurtarmak için özel olarak yaratılmış olması ya da sadece Tanrı tarafından bu görev için yönlendirilmiş olması, asıl mesele değildir. Yunus'un balina tarafından yutulup hayatta kaldığına dair anlatılan çeşitli olaylar ilginç olsa da nihayetinde konu dışıdır. Doğaüstü olanı açıklamaya gerek yoktur.[21] Asıl nokta, Tanrı'nın bu aracı inayetle sağlamış olmasıdır; büyük balığın egemen kontrolü tamamen Tanrı'ya aittir. Ninovalıların dönüşümü de, her gerçek dönüşüm gibi, doğaüstü bir olaydır. III. Aşur döneminde bu tür bir dinî fenomenin Asur kayıtlarında yer almamış olması, meselenin özünü değiştirmez. Wiseman'ın ifadesi yerindedir: "Tarihsel yorumu benimseyenler, kanıtın yokluğunun bir gerçeğin yokluğu anlamına gelmediği gerçeğine dayanmak durumundadır."[22]

Yunus kitabının sade okunuşu ve söz konusu olan teolojik meseleler, literal ve tarihsel bir yorumu zorunlu kılmaktadır. Kitabı kelimesi kelimesine almak, Mesih'e yönelten tipolojik ya da peygamberlik boyutlarını dışlamaz. Aksine, Tanrı tarafından amaçlanmış her tipoloji için geçerli olduğu üzere, tarihsel gerçeklik esastır. İsa'nın yaptığı vurgu da tam olarak budur; O, kendisinin Yunus'tan daha büyük olduğunu ilan etmiştir.

20 Mesih'in Yunus'un deneyimiyle yaptığı karşılaştırma, Yunus'un suda ölüp balık tarafından diriltilmesini gerektirmez. Benzerlik noktası, üç gün üç gece süren zaman dilimidir.

21 Harrison bu türden birkaç örnek aktarır ve şu sonuca varır: "Yunus örneğinde bu olasılığı peşinen reddetmek için hiçbir gerekçe yoktur." *Introduction to the Old Testament*, 907–8.

22 Wiseman, "Jonah's Nineveh," 34.

Amos

Temel Bilgiler

Adı: Kitabın adı Amos'tur (סומע); bu isim, "yük kaldırmak" anlamına gelen bir kökten türemiştir. Buna göre, ismin anlamı "yük" ya da "yük taşıyan" şeklindedir.

Yazarı: Amos, adını taşıyan kitabın tartışmasız yazarıdır. Kendini, Tekoa'lı "çobanlar" (מידקנ) arasında biri olarak tanımlar (Amos 1:1). Bu kelime yalnızca burada ve 1. Krallar 3:4'te geçer; orada, Moav Kralı Meşa için kullanılmıştır. Meşa, İsrail'e büyük miktarda kuzu, koç ve yün vererek vergi ödediğinden, bu terim muhtemelen sahada koyun güden bir çobandan ziyade, koyun yetiştiricisini ifade etmektedir. Amos 7:14'te mesleğini tanımlamak için geçen iki başka kelime, her ikisi de hapax legomenon'dur: biri, "sığır" anlamına gelen bir kelimeyle ilişkili olarak "sürü sahibi" (רקוב); diğeri ise, "incir ağaçlarına bakan" (סלב). Çünkü incir ağaçları Tekoa çevresinde yetişmez, bu da Amos'un mesleğinin seyahat gerektirdiğini ima eder. Belki de Amos, yalnızca sıradan bir çoban değil, koyun ve incirle ticaret yapan bir iş adamıydı. Tanrı'nın onu sürünün ardından giderken peygamberliğe çağırması (7:15), onun fiilen hayvanları güttüğünü değil, işinin başında olduğunu ifade etmektedir.

Amos'un mesleğinden daha önemli olan, yaşadığı yerin konumudur. Tekoa, Yahuda'da, Yeruşalim'in yaklaşık on mil güneyinde ve Lut Gölü'nün birkaç mil batısında yer alan bir şehirdi. Bölünmüş krallığın başlangıcında, Rehavam Tekoa'yı savunma amaçlı bir ileri karakol olarak kurmuştu (II. Tarihler 11:5–6). Amos güneyliydi; ancak Tanrı onu kuzey krallığına vaaz etmek üzere çağırdı. Kuzey ile güney arasındaki siyasal ve dinsel gerilim göz önünde bulundurulduğunda, Amos'un halktan herhangi bir ilgi görmesi pek olası değildi. Bu durum, onun vaazına nasıl başladığını da kısmen açıklar. Vaazına, Tanrı'nın İsrail'in geleneksel

düşmanları üzerindeki "üç suç, hatta dört suç"[1] için uygulayacağı yargılarını ilan ederek başladı (Dımaşk, Gazze, Sur, Edom, Ammon, Moav ve hatta Yahuda). Bu mesajlar, özellikle Yahuda'nın cezalandırılacağına dair duyuru, İsrail halkı tarafından memnuniyetle karşılanmış olmalıdır. Amos, dikkatlerini çektikten sonra mesajını İsrail'in günahına ve yaklaşan yargısına yöneltti.

Yazım Tarihi: MÖ 760–755. Amos, peygamberliğini Yahuda Kralı Uzziya ve İsrail Kralı II. Yeroboam dönemlerine tarihler; özellikle de depremden iki yıl öncesine işaret eder (Amos 1:1). Zekeriya 14:5'te bu depremin yüzlerce yıl sonra anılması, onun önemli bir olay olduğunu göstermektedir. İsrail'in kuzeyindeki Hatzor gibi arkeolojik alanlardan elde edilen veriler, MÖ sekizinci yüzyılın ortalarında bir depremin yaşandığını doğrulamakta ve bu durum, adı geçen iki kralın hüküm sürdüğü dönemin zaman çerçevesiyle örtüşmektedir. Uzziya ve II. Yeroboam'ın hükümdarlıkları yaklaşık olarak MÖ 767–753 yılları arasında çakıştığına göre, Amos'un peygamberliğinin en muhtemel tarihi MÖ 760 ile 755 yılları arasındadır.

Tema: Sosyal ve dinsel günahlar için yargı. Amos, On Emir'in iki bölümünü etkili bir şekilde birbirine bağlayarak, komşusunu sevmemekteki başarısızlığın, Tanrı'yı sevmemekteki başarısızlığın bir kanıtı olduğunu ortaya koyar.

Amaç: Antlaşma ayrıcalıklarının suistimali ve ihmalinden dolayı yaklaşan ilahî yargı konusunda ulusu uyarmak (3:2).

Ana hat

I. Giriş (1:1–2)[2]
II. Yargı Sözleri (1:3–2:16)

---

1 Bu, belirsiz bir sayıyı ifade eden bir deyimdir. Sürekli ve alışkanlık hâline gelmiş günah, yargıyı hak eder ve yargıyı çağırır. Bu ifade, hem Tanrı'nın hemen yargılamayı erteleyen sabrını hem de kesin yargıyı güvence altına alan adaletini vurgular.

2 Amos'un yapısına dair olarak James Limburg, kitabın birliğini ve mesajının ilahî otoritesini destekleyen dikkat çekici bir gözlemde bulunur. Ona göre "yedi sayısı hem *Amos* kitabının yapısında hem de bazı söylemlerin biçimlenişinde önemli bir rol oynamaktadır." "Sevenfold Structures in the Book of Amos," *Journal of Biblical Literature* 106, no. 2 (1987): 217–22. Kitap boyunca birçok yedili (heptad) örneği tespit eden Limburg'a göre, en dikkat çekici olanlar Tanrı'nın mesajı iletmesiyle bağlantılı "yedili"lerdir. רמא, מאנ veya רבד fiillerini içeren toplam kırk dokuz ilahî bildirim referansı, şu altı bölümde yer alır: 1:3–2:16; 3:1–15; 4:1–13; 5:1–6:14; 7:1–8:3; 8:4–9:15. Bu bölümlerin her birinde Tanrı'nın sözünü ifade eden yedi atıf vardır; yalnızca birinci bölümde bu sayı on dört olup, yedinin katıdır. Yedi sayısı genellikle bütünlük veya tamlık fikrini sembolize ettiğinden, bu tekrar ilahî mesajın otoritesini vurgular. Özellikle dikkat çekici olan, ilk bölümün diğerlerinden iki kat fazla ilahî bildirim

A. Putperest Uluslar ve Yahuda'ya Karşı Yargılar (1:3–2:5)
B. İsrail'e Karşı Yargılar (2:6–16)

III. Yargı Uyarıları (3:1–6:14)
A. Yargı Yakındır (3:1–15)
1. Yargının Kaynağı (3:1–8)
2. Yargının Nedenleri (3:9–10)
3. Yargının Kapsamı (3:11–15)
B. Yargı Kaçınılmazdır (4:1–13)
1. Yargının Sosyal ve Dinsel Nedenleri (4:1–5)
2. Geçmiş Yargılara Ruhsal Duyarsızlık (4:6–11)
3. Son Yargının Uğursuz Tehdidi (4:12–13)
C. Yargıdan Kaçış Mümkündür (5:1–15)
1. Düşmüş Duruma Ağıt (5:1–3)
2. Tövbeye Davetler (5:4–15)
D. Yargı Kesindir (5:16–6:14)
1. Bedensel Güvene Karşı Vay Hali (5:16–27)
2. Dinsel Rehavete Karşı Vay Hali (6:1–6)
3. Yargıdaki İlahî Kararlılık (6:7–14)

IV. Yargı Görümleri (7:1–9:10)
A. Çekirgeler ve Ateş Yargısı Engellenmiş Olarak Betimlenir (7:1–6)
B. Terazi İpi Kaçınılmaz Yargıyı Betimler (7:7–9)
C. Parantez: Sahte Bir Kâhinle Karşılaşma (7:10–17)
D. Yaz Meyvesi Sepeti, Yargının Yakınlığını Betimler (8:1–14)
E. Sunakta Duran Rab, Yargının Kaçınılmazlığını ve Ayırıcılığını Betimler (9:1–10)

V. Yargıdan Sonra Esenlik (9:11–15)
A. Krallığın Yeniden Kurulması (9:11–12)
B. Evrensel Refah (9:13–15)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Amos, güneyde Uzziya'nın ve kuzeyde II. Yeroboam'ın hükümdarlığı sırasında hizmet etti. Vaazı kuzey krallığına yönelik olduğundan, güney krallığındaki koşullar onun mesajını anlamak açısından önem taşımamaktadır. Amos, çağdaşı Yunus ile aynı dönemde yaşamış olduğundan, II. Yeroboam'ın hüküm süresi

içermesidir. Güneyden kuzeye vaaz vermek üzere gelen Amos'un, hizmetinin başında gerçek bir peygamber olduğunu ispatlaması gerekmiştir.

sırasındaki zamanların ve koşulların özetini önceki bölümde yer alan "Bağlam" başlığı altında bulabilirsiniz.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Amos'un kanonik bağlamı, doğrudan tarihsel bağlamıyla örtüşmektedir. İsrail, Asurlular tarafından fethedilip sürgüne gönderilmesine (MÖ 722) yalnızca bir nesil uzaktaydı; bu durum, Amos'un yargı uyarılarına ve tövbeye davetlerine aciliyet kazandırmaktaydı—ki yargıyı savuşturmanın tek yolu da bu tövbeydi.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Amos, görece bir barış ve refah içinde yaşayan ancak dinsel ve toplumsal yozlaşmaları nedeniyle ilahî yargı tehdidi altında olan bir halka vaaz etti.[3] Amos, sıklıkla toplumsal adaletsizliğe karşı çıkan peygamber olarak anılır; İsrail'in korkunç toplumsal günahlarını dile getirerek, onların dinsel günahlarının boyutunu gözler önüne sermeyi amaçladı. Tanrı'yı sevme ve komşuyu sevme yükümlülüğünü içeren yasanın iki bölümü arasındaki ayrılmaz bağı çok iyi kavramıştı. Kâr hırsı (Amos 2:8; 8:5), baskı (2:7; 4:1), adaletsizlik (2:7; 5:7, 12; 6:12), kölelik (2:6; 8:6) ve şiddet (3:10), toplumun her yerine yayılmıştı. Bu, zenginle fakir arasındaki bir sınıf mücadelesinden ziyade, sosyal statüsüne bakmaksızın herkesin elinden gelen herkesi sömürmesi durumuydu. Günahlarının büyüklüğü sebebiyle, peygamber onların tüm dinsel ritüellerinin sahte olduğunu açıkça dile getirmiş (4:4–5) ve Tanrı'nın sunularını kesin bir dille reddettiğini ilan etmiştir (5:21–23). Kültik taşkınlıklar (6:4–6), tapınakta fuhuş (2:7) ve putperestlik (5:26), onların tapınma uygulamalarına dâhil edilmişti. Buna rağmen halk, ruhsal gerçeğe karşı o kadar duyarsız hâle gelmişti ki, yargı gününün kendileri için bir avantaj olacağını sanmakta (5:18) ve Tanrı'nın tövbe etmeleri için sunduğu birçok teşvike yanıt vermemekteydi (4:6–11). İsrail'in günahlarına dair bu uzun liste, kurtuluş mesajına önemli bir katkı sunar: Günah olmasaydı, Müjde'ye de ihtiyaç olmazdı.

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Amos'un mesajının büyük bir kısmı, günahın hak edilmiş bir sonucu olarak gelen yargıya odaklanır. Peygamber, yargıya dair dört temel noktayı özetler. Birincisi, yargı ilahî kökenlidir. Bu peygamberlik kitabında yetmişten fazla kez Tanrı, birinci tekil şahısla konuşarak ya gerçekleştirdiği ya da gerçekleştirmeyi planladığı bir eylemden söz eder; bu ifadelerin elliden fazlası doğrudan yargı eylemidir. Amos, yargıyı "RAB'bin günü" (Amos

3 Amos kitabındaki ana temalara dair faydalı bir özet için—ve şahsen kendisine borçlu olduğum—eski sınıf arkadaşım Stan Bushey'in şu çalışmasına bkz.: "The Theology of Amos," *Biblical Viewpoint* 14 (1980), 62–67.

5:16–20), "o gün" (2:14–16; 8:3, 9–10) ya da felaket günü (6:3) şeklinde betimler. Bu ortak peygamberlik teması, Tanrı'nın doğrudan eylemde bulunduğu gerçeğini, ikincil sebepler kullanılsa bile, vurgular (4:6–9). İkincisi, yargı kapsam bakımından bütündür. Toplumun tüm kesimleri suçludur ve hepsi yargıya tabi tutulacaktır—zengin de fakir de (6:11), çiftçi de kentli de (5:16; 6:8). Yargı, kuzeydeki Hamat'tan güneydeki çöl vadisine kadar tüm coğrafi bölgelere ulaşacaktır (6:14). Yıkım tam olacaktır ve kaçış mümkün olmayacaktır (5:19; 9:1). Üçüncüsü, yargı yakındır. Ulus, herhangi bir cezanın henüz uzak olduğunu varsaymaktaydı (6:3); ancak yaz meyvesi görümü onların artık "olgunlaştığını" ve sonun yaklaştığını açıkça ortaya koyar (8:1–2). Gerçekten de Rab, sunağın yanında durmakta ve gelmeye hazırdır (9:1). Son olarak, yargı günahla orantılıdır. "Ve" ya da "Bu yüzden" anlamına gelen (וְכָל) kelimesi, yargıyla ilgili bir bölümün başlangıcında dokuz kez geçer ve her seferinde öncesinde bir günah tanımı yer alır (2:14; 3:2, 11; 4:12; 5:11, 16, 27; 6:7–8; 7:17). Bazen bu yargı, "göze göz" ilkesiyle ifade edilir. Örneğin, güzel evler inşa edecekler ama içinde oturamayacaklar; bağ dikecekler ama şarabını içemeyeceklerdir (5:11). Kendi kardeşlerini köleleştirmişlerdir (2:6; 8:6) ama şimdi kendileri esarete götürüleceklerdir (4:2; 6:7). Tanrı'yla antlaşmalı ulus olmaları, cezaya karşı sorumluluklarını daha da artırmıştır (3:2); bu, İsa'nın "çok verilen çok sorumlu olur" uyarısıyla paralellik taşır (Luka 12:48). Eğer günahın bir sonucu yoksa, kurtuluşa da ihtiyaç yoktur. Amos bu Müjde gerçeğini açıkça ortaya koyar.

Toplumsal ve dinsel günahları açığa çıkararak ve yaklaşan yargı konusunda uyararak, Amos günahın dehşet verici doğasını ve yalnızca Tanrı'nın lütfuyla yapılan "Beni arayın ki yaşayasınız" davetine kulak vermekle düzeltilebilecek ruhsal ölü hali vurgulamıştır (Amos 5:4, 6). Onun mesajı o kuşak tarafından dikkate alınmamış olsa da geçerliliğini korumaktadır. Sekizinci yüzyılda İsrail, yargının felaketini yaşamış olsa da Tanrı'nın kurtarıcı planı kesin bir biçimde tamamlanma yönünde ilerlemeye devam etmiş ve Amos, Yahudilerle birlikte ulusların da Mesih'in egemenliğinin bereketlerinden yararlanacağı bir zamana işaret etmiştir (9:11–15). Oransal olarak bu umut dolu olumlu mesaj, peygamberin genel mesajına kıyasla küçük bir yer tutsa da anlamı son derece derindir. Elçi Yakup, ulusların kiliseye dâhil edilmesini meşrulaştırmak için Amos'a başvurmuştur (Elç. 15:16–17). Bu bile, Kutsal Yazıların kurtuluşla ilgili vahyine yapılmış büyük bir katkıdır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yorumlama konusunda özel bir sorun bulunmamaktadır.

Hoşea

Temel Bilgiler

Adı: Kitabın adı Hoşea'dır (הוֹשֵׁעַ), anlamı "kurtuluş"tur.[1] Peygamber Hoşea, Eski Antlaşma'daki diğer bazı önemli kişilerle aynı adı taşımaktadır. Musa'nın halefi Yeşu, tam anlamı "Yahve kurtuluştur" ya da "Yahve kurtarır" olan bir isme sahipti; ancak bazen bu ismin kısaltılmış hâli olan Hoşea adıyla da anılmıştır; bazı Kutsal Kitap çevirilerinde bu isim Oşea ya da Hoşea şeklinde geçmektedir (Çöl. 13:8). İronik bir şekilde, İsrail'in son kralının adı da aynıydı; bazı çevirilerde Hoşea olarak geçen bu kral, halkı Asur sürgününden kurtaramamıştır (2Kr. 17:6). Bu kötü kral, adının anlamını kesinlikle yerine getirememiştir. Her ne kadar bir peygamberin ismi mesajının bir garantisi olmasa da bu peygamberlikte ilan edilen, hak etmeyen günahkârlara yönelik Tanrı'nın egemen lütfunu özetlemesi açısından Hoşea uygun bir addır.

Yazarı: Hoşea 1:1, yazarın "Beeri oğlu Hoşea" olduğunu belirtir. Babasının adı dışında, Hoşea'nın soyuna dair başka bir bilgi bulunmamaktadır; ancak bu Beeri, I. Tarihler 5:6'da adı geçen Beera ile özdeşleştirilecek olursa, Hoşea Ruben oymağından olur ki bu da onun kuzeyli kökenine dair doğrudan bir kanıt teşkil eder. Hoşea'nın ayırt edici özelliği, kuzeyden gelen ve kuzey krallığına hizmet eden bir peygamber olmasıdır.

Yazım Tarihi: MÖ 753–725. Hoşea, peygamberlik hizmetini güneydeki krallar Uzziya, Yotam, Ahaz ve Hizkiya ile kuzeydeki kral II. Yeroboam dönemlerine ta-

1 Bu bölümün büyük bir kısmı, Michael P. V. Barrett'in *Love Divine and Unfailing: The Gospel According to Hosea* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008) adlı eserinde daha ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

rihlendirir (Hoş. 1:1). Bu kralların saltanatlarını kapsayan toplam süre bir yüzyıldan fazladır—ki bu, açıkça Hoşea'nın hizmet süresinden daha uzun bir dönemdir. İçsel kanıtlar, Hoşea'nın hizmetinin II. Yeroboam'ın ölümünden önce, yani MÖ 753'ten önce başladığını ve MÖ 725 civarında, Hizkiya'nın tahta çıkışından sonra ancak Samiriye'nin düşüşünden (MÖ 722) önce sona erdiğini göstermektedir; çünkü 1:4'te Samiriye'nin düşüşünü öngörmektedir. Hizmetinin sonunun tarihlendirilmesinde önemli bir diğer unsur da 10:14'te geçen Şalman'dır; bu isim büyük olasılıkla İsrail'in son kralı Hoşea'yı hapse atan ve Samiriye'yi üç yıl süren kuşatma sonucunda düşüren V. Şalmaneser'i işaret eder (2Kr. 17:3–6). Buna göre, Hoşea'nın hizmeti en azından MÖ 727'ye, yani V. Şalmaneser'in tahta çıktığı yıla kadar uzanmakta ancak onun MÖ 722'deki hükümdarlığının sonuna kadar gitmemektedir. Hoşea'nın peygamberlik hizmeti, güney krallığına hitap eden Yeşaya ve Mika ile kısmen örtüşmüş; ayrıca güneyli olup kuzeyde vaaz eden Amos'la da aynı döneme denk gelmiştir.

Tema: Tanrı'nın geri çevrilen ama değişmeyen sevgisi. Hoşea 3:1, bu temayı şu şekilde ifade eder: Rab, Hoşea'ya "Git, o kadını sev, başkasınca sevilmiş, zina etmiş olsa bile" diye buyurur.

Amaç: Tanrı'nın antlaşma sadakatini hem yargı hem de merhamet açısından güvence altına alan sarsılmaz sevgisini vurgulamak. Yargı ve merhamet gibi ikili temalar bağlamında, aşağıdaki ana hat incelendiğinde 4. bölümden 14. bölüme kadar her kısmın yargıyı hak eden günahlarla başlayıp umut ve merhamet sunan bir çağrıyla sona erdiği görülmelidir.

Ana hat

I. Hoşea'nın Kişisel Yaşamı: Sembolik Mesajı (1:1–3:5)
   A. Evlilik ve Çocuklar (1:2–2:1)
      1. Gomer ile Evlilik Ulusun Günahının Sembolü Olarak (1:2)
      2. Çocukların Doğumu ve İsimleri Yargının Sembolü Olarak (1:3–9)
      3. Çocukların İsimlerinin Değiştirilmesi Umudun Sembolü Olarak (1:10–2:1)
   B. Hoşea'nın Aile Yaşamının İsrail'e Uygulanışı (2:2–23)
      1. Günah ve Cezalandırma (2:2–13)
      2. Esenlik ve Yeniden Kuruluş (2:14–23)
   C. Hoşea'nın Gomer ile Yeniden Birleşmesi ve İsrail'e Uygulanışı (3:1–5)
      1. Yeniden Birleşmenin Koşulları (3:1–3)
      2. Ulusa Uygulanışı (3:4–5)

II. Hoşea'nın Peygamberlik Konuşmaları: Doğrudan Mesajı (4:1–14:9)
  A. Ulusa Yöneltilen Suçlamaların Özeti (4:1–5)
  B. Bilgisizlik Günahı ve Umut Bildirisi (4:6–6:3)
    1. Ulusun Hak Ettiği Yıkım (4:6–19)
    2. Liderlerin Günahını İzleyen Ulusun Suçu (5:1–7)
    3. Ulusun Kaderi (5:8–15)
    4. Umut Bildirisi ve Tövbeye Davet (6:1–3)
  C. Sadakatsizlik Günahı ve Umut Bildirisi (6:4–11:11)
    1. Çeşitli Günahlardan Tövbe Etmeyi Reddetme (6:4–8:14)
      a) Antlaşmanın Çiğnenmesi (6:4–11)
      b) İnatçılık (7:1–16)
      c) Putperestlik (8:1–14)
    2. Hak Edilen Yargı (9:1–10:15)
      a) Dağıtılma (9:1–5)
      b) Kısırlık (9:6–17)
      c) Yıkım (10:1–15)
    3. Tanrı'nın Sevgisinden Kaynaklanan Umut Bildirisi (11:1–11)
  D. Sadakatsizlik Günahı ve Umut Bildirisi (11:12–14:9)
    1. Günahın Tanımlanışı (11:12–13:16)
    2. Tövbe ve Umut (14:1–9)

Bağlam

Dünyada

Hoşea, yazılı peygamberler arasında benzersizdir; çünkü kuzey krallığının vatandaşı olup kuzeye hitaben vaaz eden bir peygamberdir. Bu durum, II. Yeroboam'ın krallığından söz etmesini açıklar. Dikkat çekici bir şekilde, güneyde hizmet etmemiş olmasına rağmen Uzziya'dan Hizkiya'ya kadar tüm güney krallarını listelemiş ancak Yeroboam'ın ardıllarından hiç kimseyi—ki bu krallar Yahuda krallarıyla çağdaştılar—adlandırmamıştır. Kuzey krallığındaki taht değişimlerinin kaotik yapısı; güç mücadeleleri, siyasî entrikalar, suikastlar, hanedan değişiklikleri ve kısa süreli yönetimlerle karakterize edilmiştir. Yeroboam'ın kırk bir yıllık hükümranlığının ardından gelen bir yıl içinde İsrail'de üç farklı kral tahta çıkmıştır. Yeroboam'ın oğlu Zekeriya yalnızca altı ay tahtta kalmış, ardından Şallum tarafından öldürülmüştür; Şallum ise ancak bir ay hüküm sürebilmiş, sonra Menahem onu öldürmüştür (2Kr. 15:8–14). Menahem, boyun eğmeyen halkı dehşete düşürmüş (16. ayet) ve zenginler üzerinde fahiş vergiler uygulamıştır 19–20. ayetler).



III. Tiglat-Pileser tarafından yapılan sürgün

Onun oğlu Pekahya sadece iki yıl hüküm sürmüş, sonra görünen o ki bir askerî darbe sonucunda Pekah tarafından öldürülmüştür (23–31. ayetler). Son olarak, Hoşea tahta çıkmıştır; bu da artık olağan hâle gelen bir yöntemle, yani komplo ve suikast yoluyla gerçekleşmiştir (30. ayet). Hoşea'nın İsrail'in son krallarını adlandırmamış olması şaşırtıcı değildir. Güney krallarını dâhil etmiş olması, muhtemelen Davut soyuna olan teolojik sadakatine ve Mesih'in gelişiyle doruğa ulaşacak olan Davut antlaşmasına dair anlayışına bir işaret olarak görülebilir. Nitekim, Hoşea bu gelişi, İsrail'in RAB'be ve kendi kralı olan Davut'a döneceği günü öngördüğünde dile getirmiştir (Hoş. 3:5).

Hoşea'nın dünyasına dair tarihsel gelişmeler, onun şu peygamberliğinin gerçekleşmesini açıkça ortaya koyar: RAB, Yehu'nun soyunun sona ermesini ve ardından tüm İsrail Krallığı'nın sonunu getirecekti (Hoş. 1:4); bunu da Asurlular aracılığıyla yapacaktı (11:5). Bu döneme ilişkin Asur tarihinin genel bir değerlendirmesi için, Krallar bölümünde yer alan "Bağlam: Dünyadaki Yeri" başlığı altındaki açıklamalara bakınız.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Kanonik bağlam, tarihsel bağlamla örtüşmektedir. Hoşea, felaketin eşiğindeki bir ulusa vaaz verdiği bu zaman diliminde yaşamış ve hizmet etmiştir. Bu nedenle mesajında büyük bir aciliyet duygusu vardı; ancak ulus bu durumun farkında değildi. Onun bilge ve anlayışlı olanlara yönelik çağrısı da dikkate alınmadı (Hoş. 14:9).

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Hoşea'nın mesajı iki ana bölümde sunulmaktadır. 1–3. bölümler öncelikle biyografik nitelikte olup, Hoşea'nın kişisel yaşamı ile Tanrı ile İsrail arasındaki ilişki arasında bir benzetme kurmaktadır. 4–14. bölümler ise peygamberin doğrudan İsrail'e vaaz ettiği söylevlerinden oluşmakta ve bu vaazlar peygamberin aile yaşamıyla paralellik göstermektedir. Hem yaşamından hem de vaazlarından açıkça anlaşılmaktadır ki, Hoşea bir antlaşma teoloğudur ve tüm peygamberler gibi onun mesajı da Musa tarafından özellikle Yasa'nın Tekrarı'nda açıklanan ve uygulanan antlaşmaya büyük ölçüde dayanmaktadır. Hoşea'nın mesajının ana hatlarını oluşturan üç unsur ise Yasa'nın Tekrarı teolojisinin temel öğeleri olan ilahi lütuf, ilahi hoşnutsuzluk ve ilahi sadakattir.

Hoşea'nın Gomer ile evliliği, onun vaaz ettiği mesajın somut bir dersiydi. Hoşea 3:1, Hoşea'nın Gomer ile olan evliliğini Tanrı'nın İsrail ile olan evliliğiyle açıkça ilişkilendirmektedir. Hem Hoşea ile Gomer arasındaki ilişki hem de Tanrı ile İsrail arasındaki ilişki sevgiyle (ilahi lütuf) başlamış, günah nedeniyle hor görülmüş (ilahi hoşnutsuzluk) ve sadakatle sürdürülmüştür (ilahi sadakat). Hoşea'nın Gomer'e karşı sürekli sevgisi ve sadakati, RAB'bin İsrail'e olan sarsılmaz sevgisi ve sadakatinin güzel bir tasviri olmuştur. Gomer'in Hoşea'ya olan sadakatsizliği ise, İsrail'in RAB'be karşı haince sadakatsizliğinin trajik biçimde net bir yansımasıdır. Eski Antlaşma boyunca evlilik, Tanrı'nın halkıyla olan ilişkisinin simgesidir. Bu benzetmeyi ilk kullanan Musa olmuş, esas olarak sözcüksel göndermelerle bunu ifade etmiş ve peygamberler bu imgeyi ruhsal gerçekleri açıklamak için kapsamlı biçimde kullanmışlardır—hiçbiri Hoşea kadar derinlemesine değil. Anlamlı bir şekilde, Yeni Antlaşma da aynı benzetmeyi Mesih'in kiliseyle olan ilişkisini tasvir etmek için kullanır (Ef. 5:22–33; Va. 19:6–9). Birçok düzeyde, Hoşea'nın deneyimi Tanrı'nın halkı için gerçekleştirdiği kurtarıcı eylemlerinin bir paradigmasıdır; bu da kurtuluş vahyine önemli bir katkıdır.[2]

Hoşea'nın İsrail'e yönelik vaazlarının özeti, kişisel yaşamındaki unsurlarla paralellik göstermektedir. İlk olarak, Tanrı'nın İsrail'e olan sevgisi gerçeğini ele alır (Hoş. 3:1; 11:1, 4; 14:4). İronik bir şekilde, "sevmek" fiilinin kökü kitapta neredeyse yirmi kez geçmekte olup, çoğunlukla İsrail'in putperest tapınma yoluyla işlediği ruhsal zina ile ilişkili yasa dışı sevgisini ifade etmektedir. Tanrı onların günahını, zayıflığını, kötülüğe meyilli doğasını ve kendisini mükemmel bir şekilde sevemeyeceklerini biliyordu; fakat yine de onları sevdi. İlahi sevgi lütfa dayanır, hak edişe değil. Bu, derin bir müjde gerçeğidir. Hoşea halkı, Tanrı'nın sevgisinin bir kanıtı olarak Mısır'dan Çıkış olayını hatırlatmıştır (11:1;

2 Evlilik teolojisine dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Barrett, *Love Divine and Unfailing*, 59–72.

12:9; 13:4). Çıkış, layık olmayan bir halkı esaretin sefaletinden antlaşmanın bereketlerine taşıyan ilahi lütfun büyük bir göstergesiydi; bu bereketler arasında yasanın verilmesi (8:12) ve vaat edilen topraklara sahip olma da yer almaktaydı. Toprak Tanrı'nın bir armağanıydı ancak Yasa'nın Tekrarı teolojisine göre, bu armağandan tam anlamıyla yararlanmak antlaşmanın hükümlerine imanla ve itaatle bağlıydı.

Toprağın tüm nimetlerinin ilahi armağanlar olduğunu kabul etmek yerine, ulus bu bolluğu Baal'e atfetmiştir (Hoş. 2:5, 12). Hoşea'nın mesajının büyük bir kısmı, Tanrı'nın hoşnutsuzluğunu uyandıran ulusun günahlarına odaklanmaktadır. Bu günahların özü, antlaşmanın çiğnenmesidir (6:7; 8:1); bu da üç temel suçlamada özetlenmiştir: hakikat yok, merhamet yok, Tanrı bilgisi yok (4:1). Hoşea bu suçlamaları sistematik ve reddedilemez biçimde ispatlamıştır. Sosyal açıdan ulus her türden ahlaki yozlaşmadan suçludur: şiddet (1:4; 6:8–9), hırsızlık (6:9; 7:1), zina (4:13, 18; 7:4), dolandırıcılık (7:1, 3; 10:4, 13; 12:1, 7) ve sarhoşluk (7:5). Siyasi açıdan ise, Tanrı'nın yasasını hiçe sayan ve Tanrı'ya güvenmeme sonucunu doğuran yasa dışı ve ilahi olmayan ittifaklardan sorumludurlar (5:13; 7:8, 13, 16; 8:4, 9–10; 12:1). Ancak Hoşea, en çok da İsrail'in dinsel günahlarına dikkat çekmektedir (4:6). Dinsel suçlar, diğer tüm günahların merkezinde yer almaktadır. RAB'be tam bağlılık olan birinci büyük buyruğun çiğnenmesi, onunla bağlantılı olan komşuyu sevme buyruğuna itaati imkânsız kılar. Hoşea'nın vaazı birçok yönüyle günahın bir vaka kitabını sunar. Günah bilgisi olmadan kurtuluşa olan ihtiyaç bilgisi de olamaz. Hoşea, müjdeye olan ihtiyacın altını çizmektedir.

Hoşea aynı zamanda Pavlus'un "taşan lütuf" teolojisine (Rom. 5:20) önceden yankı kazandırmaktadır. Tanrı'nın sadakati, tövbeye çağrılarında ve umut vaatlerinde açıkça görülmektedir. Halkı geri dönmekten vazgeçmiş olsa da Tanrı onları terk edememiştir (Hoş. 11:7–8). İsrail'in günahını fuhuş ve zina ile tanımladıktan sonra (2:2–5), Tanrı halkını tekrar kendisine döndürme planını ortaya koymaktadır: tecrit (6–8. ayetler), yoksullaştırma (9–13. ayetler) ve cezbetme (14–15. ayetler).[3] Dikkat çekici biçimde, umut vaadi içeren her bağlam (1:10–2:1; 2:14–23; 3:4–5; 6:1–3; 11:8–11; 14:1–8), ulusun günahları nedeniyle yapılan kınamaların ardından gelmektedir. Umudun ilk işareti, 1. bölümde geçen üç çocuğun adlarında görülmektedir. Peygamber, çocukların adlarını Tanrı'nın yargısıyla ilişkilendirdikten hemen sonra, Tanrı'nın bu yargı koşullarını tersine çevirme niyetini ve vaadini ilan eder. "Yizreel", Tanrı'nın halkı dağıtacağını ifade ederken, aynı zamanda Tanrı'nın İsrail ve Yahuda'yı tekrar bir araya getirme umuduna

3 Allan Brown da benzer bir çözümleme sunar ve Tanrı'nın halkını yeniden tesis etmeye yönelik üç aşamalı planını şu çalışmasında ele alır: "The Theology of Hosea" (Doktora tezi, Bob Jones University, 1975), 117–20.

karşılık gelmektedir (1:11). Tanrı'nın merhametini geri çekmesi ("Lo-Ruhamah" isminin anlamı), Tanrı'nın merhametini yeniden ilan etme amacı taşımaktadır (2:1). Tanrı'nın halkını reddetmesi ("Lo-Ammi" isminin anlamı), "Ammi" yani "Halkım" şeklinde yeniden seslenme vaadiyle tersine çevrilmektedir (2:1).

Anlamlı bir biçimde, bu umut mesajı yaklaşmakta olan Mesih'e odaklanmaktadır. Hoşea 1:11, bölünmüş krallığın yeniden "tek baş" altında birleşik bir monarşi haline geleceği zamana işaret etmektedir. Bu "tek baş" en iyi şekilde Mesih Kral olarak anlaşılmalıdır.[4] Aynı doğrultuda Hoşea 3:5'te İsrail'in "Tanrıları RAB'bi, kralları Davut'u" arayacağı söylenmektedir. Bu ifade uzun zaman önce ölmüş kralın yeniden beden alması anlamına gelmeyip, halklarının Tanrısı olan RAB'bin, ideal Davut'un, yani Tanrı'nın Davut'a verdiği vaadin nihai gerçekleştirilmesi olarak (2Sa. 7:12–16), beden alması anlamına gelmektedir.[5] Mesih umudun somutlaşmış hâlidir. Hoşea'nın döneminde tek umut O idi ve günahkârlar için hâlâ tek umut O'dur. Hoşea müjdeyi vaaz etmiştir.

Ne yazık ki, İsrail Hoşea'nın mesajına kulak asmadı; ancak onların reddedişi bile müjdenin lütfunu önceden haber vermekteydi. İronik olarak, Tanrı'nın yargısını ilk yaşayan İsrail bölgesi, tüm Naftali toprakları (2Kr. 15:29), Tanrı'nın lütfuyla Mesih'in hizmetine ilk tanıklık edecek İsrail bölgesi olacaktı (Mat. 4:12–16). Hoşea'nın döneminin karanlığı, Mesih'in ışığına yerini bırakacaktı. Bu karanlık zamanı, ışığın parlayacağı zamanın doluluğuna giden ilahi takdirle düzenlenmiş bir adım oluşturmuştur. Hoşea'nın mesajı, kurtuluş tarihinin seyrinde kilit bir adımdı.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Hoşea'nın Gomer ile evliliği kitabın mesajı açısından hayati öneme sahip olmakla birlikte, aynı zamanda büyük bir yorum sorunu teşkil etmektedir. Sorunun odak noktası, Tanrı'nın Hoşea'ya bir fahişe ile evlenmesini emretmesidir (Hoş. 1:2). Yüzeyde bakıldığında bu, Tanrı'nın kâhinlere verdiği açık evlilik talimatları ve kısıtlamalarıyla çelişiyor gibi görünmekte çünkü onlar için fahişelerle evlenmek yasaktır (Lev. 21:7, 13). Bir kâhinin bir fahişe ile evlenmesi utanç sayılacaksa, aynı şeyin bir peygamber için de geçerli olması beklenir. Ayrıca Yasa'nın Tekrarı 22:13,

4 Thomas E. McComiskey, kesin bir yargıya varmamakla birlikte, olası mesihçi kimliğe dikkat çeker: "Hoşea bu önderi açıkça tanımlamaz; yapılan ifadeler, belirli bir şahsı hedef almayan bir birlik tasdiki olabilir ya da bu kişi Yahve'ye ya da mesihçi Krala atıfta bulunabilir." "Hosea," içinde *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, der. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1992), 1:29.

5 Hoşea'nın Mesih'i "Davut" olarak adlandırması benzersiz değildir. Yıllar sonra Yeremya ve Hezekiel de gelecek Mesih'i aynı şekilde tanımlamışlardır (Yer. 30:9; Hez. 34:23–24).

20–21'e göre, evlilik sırasında bakire olmadığı kanıtlanan bir kadının ölümle cezalandırılması öngörülmektedir. Bu durumda Hoşea'nın bir evlilikten ziyade bir cenaze ile işe başlaması daha uygun olurdu. Bu ikilemin iki yönü vardır: RAB bir peygamber için standartlarını düşürür müydü ve fahişelikle tanımlanan bir kadının arılığını göz ardı eder miydi?

Bu soruna getirilen çözümler iki ana kategoride toplanmaktadır: evliliği varsayımsal olarak değerlendirenler ve evliliği gerçek yani literal olarak kabul edenler.

Varsayımsal Evlilik

Varsayımsal görüş, Hoşea ile Gomer arasında tarihsel olarak gerçek bir evlilik olduğunu reddeder ve Hoşea'nın evlilik imgelerini Tanrı'nın İsrail ile olan ilişkisini ve İsrail'in Tanrı'ya karşı ruhsal sadakatsizliğini mecazi yolla ifade etmek için kullandığını savunur. Bu görüşü benimseyenler genel olarak, gerçek bir evliliğin Tanrı'nın kutsallığına gölge düşüreceğini ve Hoşea'nın hizmetini ciddi şekilde sekteye uğratacağını öne sürmektedir.[6] Keil ise Tanrı'nın karakterine dayanarak gerçek bir evliliğe karşı çıkar ve tüm durumun "Tanrı'nın kutsallığıyla tamamen bağdaşmaz olacağını... çünkü Kutsal Olan Tanrı, zinayı hiçbir şekilde onaylayamaz" iddiasında bulunur.[7] Bu görüşe göre, ahlaki ve teolojik gerginliği çözmenin en iyi yolu evliliğin anlamını korurken tarihsel gerçekliğini reddetmektir. Gerçekte bir nikâh olmasa bile evlilik bir mesaj iletmiştir. Bu, Hoşea'nın hizmetine "ya şöyle olsaydı" diyerek başlaması gibidir. Young, tüm senaryonun simgesel olduğunu ve peygamberin Tanrı'nın kendisine vahyettiklerini halka aktardığını belirtir.[8] Ancak Keil, bu olayın Hoşea'nın içsel ruhsal bilincinde yaşandığı sırada onun hissetmiş olabileceği kalp kırıklığı duygusunu küçümsememek gerektiği

6 Calvin, ahlaken düşkün bir kadınla gerçek bir evlilik yapmanın, peygamberi her türlü hizmetten diskalifiye edeceğini savunur. *Commentaries on the Twelve Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1999), 1:44. Edward J. Young da bu görüşe katılır; bkz. *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 245–46.

7 C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets*, çev. James Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 1:36.

8 Young, *Introduction to the Old Testament*, 246'da bu konuya değinir. Calvin ise *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, 45'te durumu şu ifadelerle açıklar: "Peygamber öğretmeye başladığında, bunu şu şekilde dile getirdi: 'Rab beni adeta bir sahneye koyuyor ki size bildireyim: Ben bir kadınla evlendim—zina ve fuhşa alışkın bir kadınla—ve ondan çocuklar edindim.' Bütün halk onun böyle bir şey yapmadığını biliyordu; fakat peygamber bunu, gözlerinin önüne canlı bir tasvir koymak amacıyla söylemişti. İşte görüme dayalı olan budur… Halk kendi ahlaksızlığını ve sadakatsizliğini adeta yaşayan bir resim gibi görebilsin diye. Kısacası bu bir sunumdur; burada konu yalnızca sözle ifade edilmekle kalmaz, adeta gözle görülür biçimde önlerine konur."

uyarısında bulunur. Peygamberin halka aktardığı şey gerçekten yaşanmıştır; sadece dışsal değil, içsel bir şekilde gerçekleşmiştir.[9]

Varsayımsal görüş, ahlaki ve etik sorunu bertaraf etme avantajına sahiptir ve aynı zamanda evlilik motifinin, Tanrı'nın layık olmayan bir halka duyduğu sevgiye dair teolojik mesajını vermesine imkân tanır. Ancak bu görüşün zayıf noktası, metinsel delillere değil, teolojik kolaycılığa dayanmasıdır.[10]

Literal Evlilik

Gerçek evlilik yorumunun çeşitli versiyonları vardır; hepsi gerçek bir evliliğin gerçekleştiği konusunda hemfikirdir ancak Gomer'e atfedilen fahişeliğin niteliği veya zamanlaması konusunda görüş ayrılığı içindedirler.

Birinci görüş olan "fahişe" yorumu, Gomer'in Hoşea onunla evlendiğinde gerçekten ahlaksız olduğunu, belki de bir tapınak fahişesi olduğunu savunur. Bu görüş ahlaki zorluğun farkındadır ancak mesaj uğruna Tanrı'nın daha önce belirttiği standartları geçici olarak askıya aldığını öne sürer.[11] Hoşea'nın bir fahişe ile evlenmesi, Tanrı'nın layık olmayan bir halka yönelik lütufkâr sevgisini vurgulamak içindir. Gomer'in zina etmeye devam etmesi, Hoşea'nın iyiliğine karşı bir hakaret teşkil ettiği gibi, İsrail'in sadakatsizliği de Tanrı'ya karşı bir aşağılama niteliğindedir.

İkinci görüş olan "putperest kadın" yorumu, Gomer'in Hoşea ile evlendiğinde bir putperest olduğunu savunur. Bu durumda "kötü bir kadın"[12] ifadesi cinsel değil, ruhsal zina anlamına gelir.[13] Bu yorum, cinsel açıdan iffetsiz bir kadınla

---

9 Keil, "İçsel deneyim en az dışsal olan kadar gerçeklik ve hakikat taşır; oysa bir benzetme ya da şiirsel kurgu, yalnızca öznel hayal gücü açısından belli bir doğruluk taşısa da, gerçeklik içermez" diye belirtir. *Twelve Minor Prophets*, 36.

10 Evliliği sembolik olarak yorumlamakla birlikte, Young şu itirafta bulunur: "Bu literal (gerçek) yorumu savunmak adına söylenebilecek çok şey vardır. Bir kere, peygamberlik metni doğrudan bir anlatı gibi okunur. İlk bakışta, bu olayların gerçekten meydana gelmiş olduğu izlenimini ediniriz." *Introduction to Old Testament Theology*, 245.

11 Fahişeyle evlilik görüşünü savunan J. Barton Payne şöyle der: "Mesele şu ki, Tanrı bilgeliğiyle, kullarının Tanrı'sız biriyle evlenmesini normalde yasaklayan kendi standardını, vahiy uğruna askıya almayı uygun görmüştür. Hoşea'nın içinde bulunduğu durumun dehşeti, Tanrı'nın layık olmayanlara karşı duyduğu ve asla boşanmayacağı sevgisinin temasını etkili biçimde ortaya koymaktadır." *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment* (New York: Harper & Row, 1973), 394.

12 ÇN: İbranice, "genel ev kadını" olarak da çevrilebilir.

13 Bu görüş esasen Douglas Stuart'a aittir. Stuart, Hoşea 1:2'de Gomer'in "zina eden kadın" olarak tanımlanmasının, onun mesleği ya da yaşam tarzı hakkında kelime anlamında bir ifade olarak alınamayacağını belirtir. Ona göre Gomer sadece bir İsraillidir—ayet bağlamında belirtildiği üzere, İsraillilerin tümü "fahişe"dir, yani hepsi Yahve'nin antlaşmasını bozmuştur. *Hosea–Jonah*, *Word Biblical Commentaries* (n.p.: Nelson Reference and Electronic, 1987), 31:11–12.

evlilik sorununu ortadan kaldırsa da RAB'bin peygambere açıkça imansız biriyle evlenmesini emrettiğini varsayarak en az onun kadar ciddi başka bir sorun doğurur. Tanrı'nın farklı inançtan biriyle evliliğe karşı yasağı açıktır (Çık. 34:15–16; Yasa'nın Tekrarı 7:3–4). Ayrıca, eğer Gomer'in fahişeliği yalnızca ruhsal ise, çocukların doğumuna ilişkin ayrıntıların doğrudan bir anlamı kalmaz. Yizreel hakkında metin "Gomer kendisine bir oğul doğurdu" derken (Hoş. 1:3), Lo-Ruhamah ve Lo-Ammi'nin doğumlarında Hoşea'ya atıf yapılmaz (6, 8. ayetler). Bu eksiklik, Hoşea'nın o çocukların babası olmadığını ima edebilir ve Gomer'in günahının yalnızca putperestlikle sınırlı olmadığını gösterebilir.

Üçüncü görüş olan "proleptik"[14] yorum, Gomer'in evliliğin başlangıcında cinsel açıdan temiz olduğunu ancak kısa süre içinde sadakatsizlik ettiğini öne sürer. "Prolepsis", bir betimleyici kelimenin, ileride gerçekleşecek bir olaydan dolayı uygun hâle geleceği beklentisiyle önceden kullanılmasıdır. Bu bağlamda, Gomer evlendiğinde temiz olsa da ileride ne olacağı öngörülerek "kötü bir kadın" olarak tanımlanmıştır. Başlangıçtan sonu bilen Tanrı, Hoşea'ya gelininin sadakatsizlik edeceğini, zina eylemlerini gerçekleştirmeden önce vahiy yoluyla bildirmiş olabilir. Bu görüşü savunanlar genellikle Hoşea'nın peygamberlik kariyerinin sonlarına doğru, bu olaylar yaşandıktan sonra peygamberliğini kaleme aldığını iddia ederler. Bu bölümleri tarihsel olarak yazarken, doğal olarak daha sonra fark ettiği durumu yansıtacak bir dil kullanmış olabilir.[15] Bu görüş, Gomer'in başlangıçtaki iffetine saygı gösterir ve Musa'nın yasalarının ihlal edilmesinden kaçınır. Bununla birlikte, bu yorumun avantajlarına rağmen, Hoşea 1:2'nin ifadesine tam olarak adalet sağlamadığı belirtilmelidir. Hoşea'nın kaydettiğine göre, bu ayet RAB'bin doğrudan emrinin alıntısıdır. Bu ifade, Gomer'in ne olacağını değil ne olduğunu beyan etmektedir.

---

14 ÇN: Proleptik, herhangi bir olguya ya da metne gelecekteki tamamlanmış hâlinin perspektifinden bakarak anlam verme yönelimini anlatan bir terimdir. Zamanı ileriye doğru değil, ileri noktadan geriye doğru okur; henüz gerçekleşmemiş olanın ışığını şimdinin üzerine düşürür. Böylece proleptik yaklaşım, bir olayın veya düşüncenin "nihai sonucunu şimdiden haber veren" ya da "tamamlanmamış olanı tamamlanmış gibi değerlendiren" bir kavrayışı ifade eder. Bu nedenle hem edebiyatta hem teolojide hem de tarihsel analizlerde, metnin veya olgunun anlamını zamanın geniş yayı içinde ve final noktasının sezgisiyle yorumlama imkânı sağlar.

15 Gleason Archer bu görüşü şöyle ifade eder: "Bu soruna getirilebilecek daha makul bir çözüm, Hoşea'nın Gomer'le evlendiği sırada onun açıkça ahlaksız bir kadın olmadığı varsayımıdır. Eğer Hoşea mesajını yıllar sonra ilettiyse, kendi ailesinde yaşadığı trajediye bakıp Tanrı'nın yönlendirici elini görmüş olabilir. Bu durumda Rab'bin onu en başta Gomer'le evlenmeye teşvik etmesi—Gomer'in gelecekte sadakatsizlik edeceğini Tanrı önceden bilmiş olsa da—şu buyruğa eşdeğer olurdu: 'Git, kötü bir kadınla evlen'; bu ifade peygambere tam olarak bu kelimelerle gelmemiş olsa bile." *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 303.

Dördüncü görüş olan "melez" yorum, ilk emri olduğu gibi kabul eden "fahişe" yorumu ile Gomer'in sadakatsizliğini ileri bir tarihe erteleyen "proleptik" görüşün bir birleşimidir. "Kötü" (מינונז)[16] kelimesi, doğrudan bir fahişeyi tanımlayan kelime değildir; soyut çoğul bir ifade olup, dışsal bir davranıştan çok içsel bir eğilimi tanımlama eğilimindedir.[17] Bu bağlamda, Gomer'in evliliğin ardından kısa sürede ortaya çıkan ahlaksızlığa yönelik gizli eğilimini ifade etmektedir. Gomer birçok bakımdan çağının bir ürünüydü. Cinsel serbestliğiyle bilinen Baal tapınması yaygınlaşmıştı. Baal bir bereket tanrısıydı ve ahlaksızlık bu kültik ritüellerin merkezi bir parçasını oluşturuyordu. Gomer nereye baksa cinsel özgürlüğün izleriyle karşılaşıyordu ve ne yazık ki içinde gördüğüne karşılık veren bir şey vardı. Hoşea 3:1'de Gomer'in "zina eden kadın" olarak tanımlanması, bu eğilimlerinin fiilî zinaya dönüştüğünü göstermektedir.[18] Bu zinaya dair kullanılan Piel ortaç formu, tekrarlayan, sürekli ve alışkanlık hâline gelmiş bir davranışı ifade etmektedir. Gomer'in zinası tek seferlik bir ilişki değil, sürekli bir zina hâliydi; bu davranışa esir olmuştu.

Tanrı, evliliğin kutsallığını tehlikeye atabilecek Gomer'in iç dünyasına dair bazı şeyleri Hoşea'ya önceden vahyetmiştir. Evliliğin başlangıcında Gomer herhangi bir fiziksel zina suçundan masumdur; ancak Hoşea onun hem neye muktedir olduğunu hem de büyük olasılıkla ne yapacağını bilmektedir. Bu nedenle, içsel eğilimin eyleme dönüşmesi sadece bir zaman meselesidir. Bu "melez" yorumun belirgin avantajı, Hoşea 1:2'yi Tanrı'nın Hoşea'ya doğrudan buyruğu olarak görmesidir. Gomer içsel olarak cinsel serbestliğe meyilli olsa da, evliliğin başında dışsal olarak temizdi ve bu durum Hoşea'nın peygamberlik hizmetini sekteye uğratmazdı. Hoşea'nın daha en başından onun kendisini incitebilecek potansiyele sahip olduğunu bilmesi, sevgisinin bencil olmayan doğasını vurgular. Bu durum, imanlılar için ruhsal paralelliğe dair önemli bir bağ kurar: Tanrı, bizim hakkımızda her şeyi bilmesine rağmen bizi sevmektedir.

16 ÇN: İbranice, "genel ev" olarak da çevrilebilir.

17 Ludwig Koehler ve Walter Baumgartner, Hoşea 1:2'de geçen sözcüğü "zina etmeye eğilimli" şeklinde tanımlar. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, çev. ve ed. M. E. J. Richardson (Leiden: Brill, 2001), 1:276.

18 Bu kelime anlayışı, çocukların neden "zina çocukları" olarak tanımlandığını da açıklar. Stuart da bu görüşe katılır: "Hoşea'nın eşi ve çocukları İsrailli olacağı için, doğrudan 'fuhuş'a—yani senkretizm ve Yahve'ye sadakatsizlikle özdeşleşen dinsel sapkınlığa—maruz kalacak ve onun içine çekileceklerdir. Bu pasajın varsayımı şudur: Hoşea hangi İsrailli kadınla evlenirse evlensin ve hangi çocukları olursa olsun, o dönemde İsrail'in yozlaşması ve dinsel sadakatsizliği o denli büyüktü ki, bu 'fuhuş'tan otomatik olarak etkilenmeleri kaçınılmazdı." *Hosea–Jonah*, 34. Tıpkı anneleri gibi, içten gelen kötülüğe meyilli oluşları, çevresel etkilerle kirlenmeye açık olmalarına neden oluyordu. Potansiyel olarak yoldan çıkabilecek çocuklar, Hoşea'nın ev hayatındaki yürek sızısını daha da artırmaktaydı.

Mika

Temel Bilgiler

Adı: Kitabın adı Mika'dır (מִיכָה) ve "Yahve gibi kimdir?" anlamına gelir. Bu ad, Mika'nın peygamberlikte kendisinden önce gelen ve Ahav'ın düşmanı olan Mikaya'nın (מִיכָיְהוּ) kısaltılmış hâlidir (1Kr. 22).

Yazarı: Muhafazakâr görüş, kitabın bütünlüğünü savunur; Mika'nın tek yazar olduğuna karşı çıkmak için geçerli bir neden yoktur. Mesajının bir kısmı, başkenti Samiriye olan kuzey krallığı İsrail'e yönelik olsa da esas vaazı Yeruşalim'e ve güney krallığının tamamına yöneliktir. Peygamber hakkında, "Moreşetli" olduğundan (Mik. 1:1) başka bir bilgi bulunmamaktadır. Moreşet, aynı zamanda Moreşet-Gat olarak da bilinir (1:14), Yahuda'nın verimli ovalarında kuzey–güney otoyolu yakınında, Yeruşalim'in yaklaşık yirmi mil batısında bulunan küçük bir köydü. Elit tabakanın sık sık uyguladığı sosyal baskılara maruz kalan kırsal bir topluluğun parçası olmak, Mika'nın güçlü bir etik saflık ve sosyal adalet anlayışına sahip olmasını açıklar (3:9–12). Bu açıdan Mika'nın hizmeti Amos'unkine paraleldir. Amos kuzeyde ne ise, Mika güneyde odur. Her ikisi de tarımsal bölgelerden gelmekteydi ve her ikisi de kendi krallıklarını tehdit eden ahlaki, sosyal ve dinsel çöküşten endişe duymaktaydılar. Her ikisi de sosyal ve dinsel günahları açığa çıkarmış ve tövbe olmadığı takdirde yaklaşan yargı konusunda uyarmışlardır. Amos, öngördüğü yargının bir sonraki nesilde gerçekleşmesine rağmen gözle görülür bir başarı elde edemezken, Mika güneyde bir miktar meyve görmüş (Yer. 26:18–19) ve öngördüğü yargı ertelenmiştir.

Kitabın bütünlüğüne dair muhafazakâr iddiaların aksine, eleştirmenler kitabın bazı bölümlerini, özellikle umut vaat eden kısımları, daha sonraki re-

daktörlerin eseri olarak görürler. Bu görüşe göre, yargı uyarıları yapan bir peygamberin aynı zamanda kurtuluş mesajları vermesi ya mümkün değildir ya da beklenmez.[1] Özellikle 6. ve 7. bölümlerin büyük kısımları şüpheli kabul edilmekte ancak 2:12–13 gibi daha erken bölümler de eleştirmenlerin müdahalesinden muaf tutulmamaktadır. Eleştirmenler Rolland Wolfe ve Harold A. Bosley, kitabın yedi bölümünden yaklaşık dördünün büyük olasılıkla Mika'ya ait olduğunu değerlendirmiştir.[2]

Yazım Tarihi: MÖ 750–700. Mika, peygamberliğini Yotam, Ahaz ve Hizkiya'nın krallıkları sırasında tarihlemektedir (Mik. 1:1). Hizmetinin tam olarak hangi döneme ait olduğunu belirlemek mümkün değildir; çünkü kralların tek başına saltanatlarına mı yoksa ortak hükümdarlık dönemlerine mi atıfta bulunduğu belirtilmemektedir. Ahaz'ın krallığı boyunca peygamberlik yaptığı açıktır; ancak Yotam'ın döneminin hangi noktasında başladığı ya da Hizkiya'nın döneminin hangi noktasında sona erdiği belli değildir. Yeremya 26:18, Mika'nın Hizkiya'ya hitap eden mesajını anmakta ve Mika 3:12'yi doğrudan alıntılamaktadır. Bu muhtemelen MÖ 722'deki kuzey krallığın yıkılmasından sonradır; fakat Mika 1:6–7, Samiriye'nin henüz düşmediğine işaret etmektedir. Bu durum tarih aralığını bir miktar daraltsa da[3] MÖ 750–700 arası en muhtemel zaman aralığıdır.

1 Daniel Timmer bu varsayımı doğrudan ele alır: "Kitabın yazımı, adını taşıyan peygamberin hizmetinden ayrı düşünülemez. Ne dilsel ne de tarihsel özellikler, başlıktaki tarihten daha geç bir dönemi işaret eder. Kitabın bazı bölümlerini—özellikle kurtuluş vaat eden kehanetleri—sekizinci yüzyıl sonları ya da yedinci yüzyıl başlarından çok daha geçe tarihlendirme çabaları, bir peygamberin kendi hizmetinin farklı zamanlarında ve aşamalarında, görünüşte çelişkili olan yargı ve kurtuluş mesajlarını uzlaştıramayacağı yönündeki hatalı varsayıma dayanmaktadır. Ancak kitabın bu temaları işleme biçimindeki incelik, onları tarihsel olarak böylesine radikal biçimde ayırmanın gereksiz olduğunu ortaya koymaktadır." *Obadiah, Jonah, and Micah*, *Tyndale Old Testament Commentaries* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2021), 86. Leslie C. Allen her ne kadar *Mika* 4:1–4, 6–8 ve 7:8–20'nin metinsel bütünlüğünü sorgulasa da, "bir umut ifadesinin otantiklik karşıtı bir işaret olması gerekmez" itirafında bulunur. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 251.

2 Wolfe ve Bosley, düzenleme sürecinin Mika'dan başlayarak peygamberlik bölümlerinin Eski Antlaşma kanonuna dâhil edildiği MÖ 200 yılına kadar yaklaşık beş yüz yıl sürdüğünü belirtir; bu tarihten sonra ise artık herhangi bir değişikliğe izin verilmemiştir. Şu sonuca varırlar: "Bu anlamda Mika, İbranî düşüncesinin MÖ 714'ten yaklaşık MÖ 200'e kadar olan gelişimini gözlemlemek için bir kaynak kitap niteliğindedir." "Micah," içinde *The Interpreter's Bible*, der. George Arthur Buttrick (New York: Abingdon Press, 1956), 6:899–900. Sözde redaksiyonel eklemelere dair bir değerlendirme için bkz. Allen, *Books of Joel*, 241–51.

3 Leon J. Wood, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979), 309'da, Hezekiya'nın hükümdarlığının son yıllarında (yaklaşık MÖ 701) gerçekleşen Sanherib'in Yahuda'yı istilasına dair herhangi bir atıf bulunmadığı gerekçesiyle Mika kitabının tarih aralığını MÖ 735–710

Satır aralarını okuyarak bazı peygamberliklerin hangi krallara yönelik olduğu ihtiyatla belirlenebilir. Örneğin, atların kesilmesine dair gönderme (5:10), selefi Uzziya'dan önemli bir askeri cephanelik devralan Yotam dönemine işaret edebilir (2Ta. 26:11–15; 27:4–6). Omri ve Ahav'ı taklit etme (6:16) ise muhtemelen İsrail krallarının yollarında yürüyen Ahaz dönemine aittir (2Kr. 16:3).

Tema: Yargı cezası ve yeniden kuruluş vaadi.

Amaç: Ulusun günahını açığa çıkarmak, yaklaşan yargı konusunda uyarmak ve gelecek Mesih'te Tanrı'nın kurtarıcı amacını göz önünde bulundurarak tövbeye teşvik etmektir.

Ana hat

Kitabı üç ana bölüme ayıran "dinleyin" (hear) buyruğu Mik. 1:2; 3:1 ve 6:1'de yer alır; her bölüm ceza ve vaat temasını birlikte işler.

I. Ceza ve Vaat (1:1–2:13)
   A. Samiriye ve Yahuda'ya Yaklaşan Yargı (1:1–16)
   B. Yargıyı Haklı Kılan Suçlamalar (2:1–11)
   C. Yeniden Kuruluş Vaadi (2:12–13)
II. Ceza ve Vaat (3:1–5:15)
   A. Liderlere Yönelik Suçlama ve Yaklaşan Yargı (3:1–12)
   B. Görkemli Bir Krallık Vaadi (4:1–13)
   C. Mesih'in Vaadi (5:1–15)
III. Ceza ve Vaat (6:1–7:20)
   A. Halka Yönelik Suçlamalar (6:1–16)
   B. Nihai Zafer ve Kurtuluş Vaadi (7:1–20)

Bağlam

Dünyada

Mika'nın krallar listesi, peygamberliğinin bağlamını belirlemek için yeterlidir.[4] Uzzia'ya dair herhangi bir atıf bulunmamakla birlikte, Mika'nın hizmeti Yeşa-

arasında daraltır. Buna karşılık Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 258'de Mika 1:9–16 bölümünün MÖ 701'deki olayları tasvir ediyor olabileceğini öne sürer. Söz konusu tarih aralıklarına dair tüm teorilerin özet bir değerlendirmesi için bkz. C. Hassell Bullock, *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books* (Chicago: Moody Publishers, 1986), 106–8; burada tüm teoriler yaklaşık elli yıllık geniş bir çerçevede ele alınmıştır.

4 Mika'nın tarihsel bağlamına dair özlü ve faydalı bir genel bakış için bkz. Timmer, *Obadiah, Jonah*, 87–90.

ya'nınkiyle aynı döneme denk gelmektedir. Yeşaya'nın hizmetinin büyük kısmı Uzzia'nın ölümünden sonra gerçekleştiği için, pratikte iki peygamber yan yana hizmet etmiş sayılır; ancak Yeşaya'nın peygamberlik süresi büyük olasılıkla Mika'nınkinden daha uzun sürmüştür. Mika'nın, hizmeti hem Samiriye'yi hem de Yeruşalim'i kapsamasına rağmen (Mik. 1:1), kuzey krallarına dair hiçbir atıfta bulunmaması, kuzey krallığın istikrarsızlığını ve siyasi entrikalarla, sıkça da suikastlerle ortaya çıkıp kaybolan hükümdarların hızlı değişimini yansıtmaktadır. Bu dönem hem kuzey hem de güney krallıkları için tehdit oluşturan Asur gücünün yeniden yükselişiyle damgalanmıştır; bu yükseliş III. Tiglat-Pileser (MÖ 745–727) ile başlayıp Sanherib'e (MÖ 704–681) kadar uzanır. Samiriye, V. Şalmaneser'in (MÖ 726–722) eline MÖ 722'de geçmiştir; ancak ardılı II. Sargon (MÖ 722–705) zaferin büyük kısmının takdirini kendisine mal etmiştir. İsrail'in sürgüne gönderilmesinden kesin olarak o sorumludur; bu, siyasi isyanları bastırma aracı olarak kullanılmıştır. Bir yandan sürgün uygulaması iyi bir askerî stratejiydi; öte yandan gerçekte Tanrı'nın öfkesinin değneği olan Asur'u yönlendirmesiyle, antlaşmayı bozan halk vaat edilen topraktan kovulmuştur (Yşa. 10:5; 2Kr. 17:23).

Yahuda da aynı yolda ilerliyordu ancak böylesi bir yargı için henüz tamamen olgunlaşmamıştı. Yotam, Ahaz ve Hizkiya dönemlerindeki Yahuda tarihi, yaklaşmakta olan yargının zeminini hazırlamıştır. Kutsal Kitap, Yotam'ın krallığı hakkında fazla bilgi vermez; ancak onun, art arda Tanrı'nın gözünde doğru olanı yaptığı belirtilen dördüncü Yahuda kralı olduğunu kaydeder (öncekiler: Yoas [2. Kr. 12:2]; Amasya [14:3]; Uzziya [15:3]; ve Yotam [15:34]). Ahaz ise bu eğilimi ciddi şekilde kesintiye uğratmıştır; çünkü İsrail krallarının yollarında yürümüştür (16:3). Hem dinsel hem de siyasi "suçlardan" suçludur.

Dinsel açıdan Ahaz, Baal tapınmasını yüceltmiş, Hinnom Vadisi'nde çocuk kurban etmiş, tapınaktaki sunağı Şam'daki bir sunağın replikasıyla değiştirmiş, kutsal kaplara zarar vermiş ve tapınağı kapatmıştır. Mika, ulusu Omri ve Ahav'ın kurallarında yürümekle suçladığında (Mik. 6:16), bu dinsel vahşetlere üstü kapalı olarak değinmiştir. Siyasi açıdan Ahaz'ın Asur yanlısı politikaları, kendi yönetimi ötesinde önemli sonuçlar doğurmuştur. Yeruşalim'i tehdit eden İsrail-Suriye koalisyonuna karşı korunmak için III. Tiglat-Pileser ile pahalı bir ittifaka girmiştir. Bu korumanın bedelini hem saray hem de tapınak hazinelerini yağmalayarak ödemiştir. Sonuç olarak beklediğini almış; Tiglat-Pileser Şam'ı ele geçirerek Kral Resin'i öldürmüştür (2Kr. 16:5–9). Ancak ödemeler devam etmiştir. Bütün bunlar Yeşaya'nın öğüdüne aykırıydı (Yşa. 7). Ahaz, Yahuda'yı yıkıma hızla sürüklemiştir; ancak birçok dinsel reformla babasının vahşetlerini tersine çeviren Hizkiya, bu gidişatı geçici olarak durdurmuştur. Siyasi olarak

ise Asur'a yapılan ödemeleri durdurmuş ve bu da Sanherib'in Tanrı tarafından engellenen Yahuda işgaline yol açmıştır (2Kr. 18–19). Yeremya 26:18'e göre, Mika'nın vaazı Hizkiya üzerinde olumlu bir etki bırakmış ve onun reformlarında etkili olmuş olabilir. Yeremya özellikle, Mika'nın peygamberlerin, kâhinlerin ve toplum önderlerinin her birinin kişisel çıkar için görev yaptığı dönemdeki sosyal adaletsizlikleri açığa çıkaran vaazına atıfta bulunmuştur (Mik. 3:5–12). Mika'nın dünyası, "Yakupoğulları'na isyanlarını, İsrail halkına günahlarını" ilan eden (3:8) mesajına çaresizce muhtaç bir dünyaydı.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Tanrısal esinle yazılmış bir peygamberlik metni olarak Mika, kaleme alındığı andan itibaren kanonik kabul edilmiştir.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Mika, halkı günahlarının gerçekliğiyle ve Tanrı'nın onlardan duyduğu hoşnutsuzlukla yüzleştirmek üzere Tanrı tarafından çağrılmış ve bu görevle yüklenmiş bir peygamberdi. Sosyal ve dinsel günahları açığa çıkarmış ve samimi bir tövbe olmadığı takdirde yaklaşan yargıya karşı uyarmıştır. Özellikle hem seküler hem de dinsel ulusal liderlerin günahlarına odaklanmış, ulusu bekleyen yıkımın sorumluluğunu onlara yüklemiştir. Seküler liderler rüşvet almakla (Mik. 3:11; 7:3), hileyle (6:12), halktan hırsızlık yapmakla (2:2, 8–9) ve şiddetle (3:2–3, 10; 6:12; 7:2) suçlanmıştır. Dinsel liderler ise açgözlülükleriyle (3:11) ve sahte barış ile Tanrı'nın varlığına dair aldatıcı mesajlarıyla (3:5, 11) tanımlanmıştır. 6. bölümde peygamber halkı ilahi mahkemeye çağırır ve onların dinî ritüelleri ile dışsal ibadetlerinin, Tanrı'nın ruhsal taleplerini karşılamadığını (6:8), aksine O'nun adil yargısını hak ettiğini reddedilemez kanıtlarla ispat eder. İlahi yargı, Samiriye'nin (1:6) ve Yeruşalim'in (1:12; 3:12; 5:1; 6:16) tamamen yıkımını ve halkın sürgününü (1:11, 15–16; 4:9–10) içermektedir.

Mika'nın günahı ifşa etme ve yargıya karşı uyarıda bulunma konusundaki sadık ısrarına rağmen, onun umut ve yeniden kuruluş mesajı, Pavlus'un müjde değerlendirmesini yansıtır: Günahın arttığı yerde, lütuf daha da artar (Rom. 5:20). Mika, Mesih'in kesin gelişine olan güvence sayesinde Tanrı'nın nihai kurtuluş amacının boşa çıkamayacağını açıkça belirtir. Gelecek olan "yol açıcı" vaadi (Mik. 2:13), umudun ilk ışığıdır. RAB, halkını bir sürü gibi bir araya toplayarak onları korumak için bir ağıla toplayacaktır. Ardından, Çoban-Kral olarak, düşman hattını yararak halkını zaferle kurtaracaktır. "Yol açıcı", onların kralı ve RAB aynı kişidir ve nihayetinde Rab İsa Mesih'e işaret eder (2:12–13). Günah ne kadar büyük ve cezası ne kadar ağır olursa olsun, Mesih'te umut vardır. Mika, Mesih'in

halkının yöneticisi olarak doğacağı yeri ünlü bir şekilde önceden bildirmiş ve ardından O'nun zaferli hükümranlığını özetlemiştir (5:1–15). Ayrıca, gerçek tapınma, barış, refah ve zaferle işaretlenecek olan mesihçi krallığın ihtişamını ve yüceliğini betimlemiştir (4:1–13).[5] Dolayısıyla Mika'nın peygamberliğini, Tanrı'nın benzersiz bağışlama, merhamet ve antlaşma sadakati eylemlerini yücelten bir doksolojiyle sonlandırması şaşırtıcı değildir (7:18–20). Günaha karşı vaaz etmek, yargıya karşı uyarmak ve Mesih'te umut sunmak, Kutsal Yazılar'ın kurtuluş mesajının özüdür. Mika bunların hepsini gerçekleştirmiştir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yorumlama konusunda özel bir sorun bulunmamaktadır.

5 Mika 4:1–3 ile Yeşaya 2:2–4'ü karşılaştırınız. Mika'nın mı Yeşaya'yı yoksa Yeşaya'nın mı Mika'yı alıntıladığı nihayetinde önemli değildir. Esas mesele, her iki peygamberin de Rab'bin sözünü bildirmekte oluşudur.

Yeşaya

Temel Bilgiler
Adı: Yeşaya (יְשַׁעְיָהוּ). Bu ad "Yahve kurtuluştur" anlamına gelir.

Yazarı: Yeşaya kitabının yazarı, adını taşıyan peygamber Yeşaya'dır. Amos oğlu olarak tanıtılmaktadır. Hizmetini güney krallığında yürütmüş olmakla birlikte, peygamberliği Yahuda sınırlarını aşarak Asur, Babil, Edom, Mısır, Moav, Aram ve Sur gibi uluslara da uzanmıştır. Yazın üslubunun görkemi nedeniyle kendisine sıkça "peygamberlerin prensi" unvanı verilmiştir; Yeşaya, benzeri olmayan bir edebî deha olarak kabul edilir. Bu peygamberliği okumak, kullanılan dilin zenginliği ve imgelerin güzelliğinden etkilenmeden mümkün değildir. Her açıdan bakıldığında bu kitap edebî bir başyapıttır. Yahudi geleneğine göre (Megillah 10b), Yeşaya'nın babası Kral Amasya'nın kardeşiydi ve bu durum Yeşaya'yı Uzzia'nın kuzeni yapar. Bu bağ, onun yüksek eğitim düzeyini ve krallara serbestçe erişebiliyor oluşunu açıklayabilir. Kutsal Kitap, Yeşaya'nın ölümü hakkında suskundur; ancak gelenek, Yeşaya'nın Manasse tarafından şehit edildiğini, belki de İbraniler 11:37'de sözü edilen testerelenen iman kahramanlarından biri olduğunu öne sürmektedir.

Tarihsel olarak muhafazakâr görüşler Yeşaya'nın bu peygamberliğin tek yazarı olduğunu kabul etse de eleştirel bilim insanları ve son zamanlarda bazı müjdeci çevreler dahi kitabın bütünlüğünü ya reddetmiş ya da en azından sorgulamıştır. Bu mesele, aşağıda yer alan "Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar" bölümünde ele alınacaktır.

Yazım Tarihi: MÖ 740–681/680. Yeşaya 1:1, Yeşaya'nın peygamberlik hizmetinin Uzzia, Yotam, Ahaz ve Hizkiya dönemlerinde gerçekleştiğini bildirir. Uzzia'nın krallığı, babası Amasya ile birlikte ortak hükümdarlık yaptığı MÖ 792 yılına kadar uzanır. Yeşaya'nın Uzzia'nın krallığının hangi noktasında hizmet etmeye başladığı net de-

ğildir; ancak hizmetinin büyük kısmının Uzzia'nın ölümünden sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Yeşaya 6, peygamberin ilk çağrısı değil, ulusun tarihinde kritik ve belirsiz bir dönemde yeniden görevlendirilmesidir. Uzzia'nın MÖ 740 yılında ölmesi, Yeşaya'nın peygamberliğe başlaması için en geç tarihtir. Peygamberlik kariyerinin sonu belirtilmemiştir; ancak kitapta yer alan son tarihsel gönderme, Sanherib'in ölümüyle ilgilidir (Yşa. 37:38) ve bu olay MÖ 681/680'de gerçekleşmiştir. Bu durum Yeşaya'yı, güneydeki diğer bir peygamber olan Mika ile çağdaş kılar; aynı zamanda kuzeyden Hoşea, Amos ve muhtemelen Yunus'la da eş zamanlıdır.

Tema: Günah için yargı ve lütufla sağlanan kurtuluş.

Amaç: Tövbe edilmeyen günaha karşı yaklaşan yargı konusunda uyarmak ve gelecek Mesih'te teselli, umut ve kurtuluş sunmaktır.

Ana hat

I. Günahın Azarlanması ve Kurtuluş Vaadi (1:1–12:6)
   A. Ulusun Suçlanması ve Tövbeye Çağrı (1:1–31)
   B. Siyon'un Görkemli Geleceği ve RAB'bin Günü (2:1–22)
   C. Ulusal Bozulma (3:1–26)
   D. RAB'bin Filizi (4:1–6)
   E. Bağ Benzetmesi ve Yargı Vahları (5:1–30)
   F. Göksel Kralın Görümü (6:1–13)
   G. İmmanuel Üçlemesi (7:1–11:16)
   H. Şükran Ezgisi (12:1–6)

II. Uluslara Yönelik Yükler (13:1–23:18)
   A. Babil (13:1–14:23)
   B. Asur ve Filist (14:24–32)
   C. Moav (15:1–16:13)
   D. Aram ve Yakup/İsrail (17:1–14)
   E. Habeşistan (18:1–7)
   F. Mısır (19:1–20:6)
   G. Babil, Edom, Arabistan (21:1–17)
   H. Yahuda (22:1–25)
   I. Sur (23:1–18)

III. Küçük Kıyamet (24:1–27:13)
   A. Evrensel Yargı (24:1–23)
   B. Övgü Ezgileri (25:1–26:21)
   C. Kötülüğün Yenilgisi ve Siyon'un Yeniden Kuruluşu (27:1–13)

IV. İsrail, Yahuda ve Edom İçin Vahlar ve Umut (28:1–35:10)
  A. İsrail'e Yargı (28:1–29)
  B. Yahuda'ya Yargı (29:1–24)
  C. Mısır'la İttifakın Aptallığı (30:1–31:9)
  D. Gelecek Kral ve Krallık (32:1–20)
  E. Yahuda'nın Düşmanlarının Yargısı (33:1–24)
  F. RAB'bin Günü: Yargı ve Kurtuluş (34:1–35:10)
V. Tarihsel Kayıt (36:1–39:8)
  A. Asur'un İstilası (36:1–22)
  B. Asur'un İlahi Yenilgisi (37:1–38)
  C. Hizkiya'nın Hastalığı ve İyileşmesi (38:1–22)
  D. Babil'den Elçiler (39:1–8)
VI. RAB'bin Kulu Aracılığıyla Sunulan Teselli ve Yeniden Kuruluş (40:1–66:24)
  A. Sürgünden Kurtuluş Vaadi (40:1–31)
  B. Putperestler ve Putları Üzerine Yargı (41:1–29)
  C. RAB'bin Kurtarıcı Kulu (42:1–25)
  D. RAB'bin Putlar Üzerindeki Eşsizliği ve Üstünlüğü (43:1–46:13)
  E. Babil'in Yenilgisi (47:1–48:22)
  F. Antlaşma Reisi Olarak Kul (49:1–26)
  G. İdeal Peygamber Olarak Kul (50:1–11)
  H. Kurtuluş Müjdesi (51:1–52:15)
  I. Acı Çeken ve Zafer Kazanan Kul (53:1–12)
  J. Siyon'un Gelecek Görkemi (54:1–17)
  K. Müjdeye Davet (55:1–13)
  L. Kör Önderlere Azar (56:1–12)
  M. İsrail'deki Günahkârlara Çağrı (57:1–59:21)
  N. RAB'bin Görkemle Siyon'a Gelişi (60:1–62:12)
  O. Edom'a Yargı ve Kurtuluş İçin Dua (63:1–64:12)
  P. Görkemli Yeni Yaratılış Umudu (65:1–66:24)

Bağlam

Dünyada

Yeşaya'nın hizmetinin bağlamı, Mika'nınkiyle aynıydı. Uzzia ve Yotam, Yahuda'nın sınırlarını genişletmiş ve birçok inşa projesine girişmişti. Bu dönemin refahı, halkın Tanrı'ya olan bağımlılığını fark edememesine yol açmış ve ruhsal bir çöküşe neden olmuştur. Bu çöküş, Ahaz'ın krallığı sırasında doruğa ulaşmıştır. Dinsel açıdan, iğrenç putperest uygulamaları ülkeye sokmuş ve tapınağı dahi kutsallıktan çıkarmıştır. Siyasi açıdan ise, Aram ve İsrail ile yaşadığı çatışmalar, onu Asur'la yapılmış akılsız bir ittifaka sürüklemiştir. Hizkiya, babasının yap-

tıklarını tersine çevirmeye çalışmışsa da, sapkınlığın kökleri o denli derindi ki yaklaşan yargıyı engellemek mümkün olmamıştır. Bu yaklaşan yargı tehdidi, Yeşaya'nın vaazlarında sürekli bir tema olmuştur.

Dünya sahnesi de değişmekteydi; Asurlular, acımasız askerî yöntemlerle sınırlarını genişleterek bir imparatorluk kuruyorlardı. İsrail, Asurluların eline düştü ve Yahuda'nın bağımsızlığı üzerindeki tehdit gerçekti. Ancak Tanrı'nın merhameti ve inayetiyle Yahuda, Asurlulardan kurtulmuştu. Yine de Yeşaya, Babil'in geleceğini açıkça bildirmiştir.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Yeşaya, Tanrısal esinle konuşan bir peygamber olduğundan, yazıları kaleme alındığı andan itibaren kanonik kabul edilmiştir.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Yeşaya'nın edebî üslubunun görkeminin ötesinde, onun müjde mesajının görkemi yer alır. Elçi Pavlus'unkine eş değer teolojik bir kesinlikle, bu müjdeci peygamber özgür ve egemen lütuf mesajını ilan etmiştir. Yargı ve kurtuluşun çift teması, peygamberin teolojisine derinlemesine dokunmuştur. Onun müjde mantığı nettir: Tanrı hem yargının hem de kurtuluşun failidir. Günah, yargının sebebidir. Yargı kaçınılmazdır. Kurtuluş ise Tanrı'nın lütufkâr işidir.

Tanrı Teolojisi

Yeşaya, Tanrı hakkında üç gerçeği öne çıkarır: kutsallığı, tekliği ve egemenliği. Uzzia'nın ölümünden sonra 6. bölümde yer alan yeniden görevlendirme görümünde Tanrı'nın kutsallığı temel temadır. Peygamber, RAB'bi tahtında görüp serafların "kutsal, kutsal, kutsal" üçlemesini duyduğunda, Tanrı'nın sonsuz kutsallığı karşısında derin bir hayranlık duygusuna kapılmıştır. Kutsallık kavramının temel anlamı ayrılıktır. Tanrı'nın yüceliğini, kutsiyetini ve yalnızca günahtan değil, her şeyden ayrı oluşunu ifade eder: Tanrı "tamamen başkadır." Tanrı kutsal olduğu için, günahı iğrenç bulur ve onu adilce cezalandırır (Yşa. 1:4; 5:16, 24; 17:7; 24:1–23; 28:16–17). İronik bir şekilde Yeşaya, Tanrı'nın kutsallığını yalnızca yargıyla değil, aynı zamanda kurtuluşla da ilişkilendirir. Tanrı'yı tanımlamak için Yeşaya'nın en çok kullandığı unvan "İsrail'in Kutsalı"dır. Bu unvan bir paradoks taşır. Temel niteliği ayrılık olan bir Tanrı'nın, bir yaratıkla ilişki kurması imkânsız gibi görünür. Böyle bir ilişkinin varlığı, ilahi lütfun faaliyette olduğunu ön varsayar. İnsan, Kutsal Olan'ın karşısında isyan etmiş ve yozlaşmış olsa da Tanrı bir müjde sunmakta ve tövbe etmeyi buyurmaktadır.

Yeşaya aynı zamanda Tanrı'nın biricikliğini vurgular: Gerçek ve diri olan tek bir Tanrı vardır. RAB defalarca şöyle der: "RAB benim, başkası yok, Ben-

den başka Tanrı yok." (Yşa. 45:5; ayrıca bkz. 44:6, 8; 45:6, 14, 18, 21; 46:9). Bu gerçek doğrudan yargı temasına bağlıdır. Halkın günahlarını değerlendirirken peygamber, kısa sürede yok olacak el yapımı putlara tapındıkları için onları suçlamaktadır (2:8, 18, 20; 37:19). Yeşaya, RAB ile sahte ilahları, hangisinin gerçekten Tanrı olduğunu göstermek üzere bir yüzleşmeye sokar. Bu "yargı konuşmaları"nda kriter, söz konusu tanrının söylediklerinin güvenilirliğidir. Sahte ilahlar sadece yaratılmış olduklarından ne konuşabilir ne de bir şey gerçekleştirebilirler. RAB, bu tür ilahların hiçbir değeri olmadığını ilan eder (41:24). Buna karşılık, RAB her zaman söylediğini yerine getirmiştir (41:21–29; 43:8–15; 45:20–25). Tanrı'nın sözünün sonsuza dek geçerli kalacağı ve başarısız olmayacağı gerçeği, Yeşaya'nın yargı ve kurtuluş mesajını teyit etmektedir (40:8; 55:11).

Yeşaya, mesajına yetki kazandırmak ve yargı ile kurtuluşun kaynağının Tanrı olduğunu daha da teyit etmek amacıyla Tanrı'nın egemenliğini vurgular. Dikkat çekici bir şekilde, Yeşaya ilahi egemenliğin temeli olarak Tanrı'nın yaratma işine atıfta bulunur (Yşa. 4:2–6; 37:16; 40:12–28; 42:1–5; 43:1, 7; 45:18; 48:12–13). Yaratıcı olarak Tanrı, yaratılışın yönetimi üzerinde mutlak ve yüce kontrole sahiptir; bu, O'nu tanımayanları da kapsar. Tüm ulusların Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu ve O'nun yargısına tabi bulunduğu, 13–23. bölümlerde açıkça görülmektedir. Yeşaya'nın İsrail'e yönelik mesajında, Tanrı'nın Asur, Babil ve Pers kralı Koreş'i kullanması özellikle önemlidir. Tanrı, halkı için hem yargıyı hem de kurtuluşu gerçekleştirmek üzere putperest güçleri kullanmayı planlamıştır. Asur, Tanrı'nın öfkesinin değneğidir (10:5). RAB'bin mutlak denetimi, 5. bölümdeki bağ benzetmesinde çarpıcı şekilde görülmektedir. Yargı zamanı geldiğinde, bir ıslık yargının aracısını hızla çağırır (5:26). Balta, testere ve sopa benzetmeleri, Asur'un Tanrı'nın elinde sadece bir araç olduğunu gösterir (10:33). Tanrı nasıl ulusları yargı için kullandıysa, onları kurtuluş için de kullandı. Tanrı, halkını gelecekteki sürgünden kurtarmak üzere Koreş'i, putperest kralı, çobanı olarak yükseltti ve onu meshetti (44:28; 45:1, 4–5, 13). İronik olarak, Yeşaya'da "mesih" unvanının geçtiği tek yer Koreş'e atıfta bulunur.

Yargı Teolojisi

Günah, yargının sebebidir. Peygamber, mesajına Tanrı'nın halkının acınası durumunu tasvir ederek başlar. Ulusun kötülüklerinin temeli, bireylerin günahlarına dayanmaktadır (Yşa. 1:4). İsrail'in günahları öyle büyük boyutlara ulaşmıştı ki, sunular artık etkisiz hâle gelmişti. RAB, onların değersiz dininden artık bıktığını ve dualarına bile yüz çevirdiğini öfkeyle ilan eder (1:10–15; 43:22–24). İsrail'in RAB'le olan kendine özgü ilişkisi, günahlarını daha da ağırlaştırmaktaydı. Yeşaya, ulusu babasına başkaldıran bir oğul gibi görür (1:2; 30:1). Bu ilişki nedeniyle

İsrail'in günahı, Tanrı'ya karşı bir isyan ya da sapkınlık olarak değerlendirilir. Onlar İsrail'in Kutsalı'nı hor görmüş ve O'ndan yüz çevirmişlerdir (1:4). Benzer şekilde, günahları Tanrı'nın yasasını ve sözünü reddetmeleriyle tanımlanır (5:24). Onlar antlaşmayı çiğnemişlerdir (24:5). Bütün bunlardan dolayı, "RAB'bin halkına karşı öfkesi alevlendi" ve yargı kaçınılmaz hâle geldi (5:25; bkz. 1:25; 13:9–11).

Yeşaya, yargıyı sıklıkla "RAB'bin günü" kavramı çerçevesinde tasvir eder; bu özel zamanlar, Tanrı'nın ya yargı ya da bereket amacını gerçekleştirmek üzere zamanın akışına müdahale ettiği anlardır. Yeşaya bu günü, Tanrı'nın yüceltilmesi (2:10–11, 17) ve nihai bereketin—barış (2:2–4; 11:6–10), yeniden kuruluş (11:11–16; 27:13) ve eskatolojik vaatler (60–66. bölümler)—zamanı olarak betimler. Ancak her şeyden önce bu gün, yargı günüdür. Bu yargı evrenseldir; bireysel günahkârlara (2:12, 17; 13:9, 11), genel olarak uluslara (34:4, 8–10), Edom (34:6), Asur (10:24–27), Mısır (19:16–17) ve Babil (13:1, 6, 9–13) gibi belirli uluslara ve hatta putlara (2:18, 20) yöneliktir. Bu günün yargısı, ıssızlık (13:6, 9), karanlık (13:10), depremler ve sarsıntılar (2:19, 21; 13:13) ile öfke ve şiddetli gazap (13:9, 13, 19) ile belirginleşecektir.

Yeşaya'da Rab'bin Günü Üzerine Bir Araştırma

I. Tanrı'nın Yüceltilme Günü (2:10–11, 17)
II. Yargı Günü
    A. İlahi Yargının Hedefleri (Evrensel Kapsam)
        1. Bireysel Günahkârlar (2:12, 17; 13:9, 11)
        2. Uluslar Genel Olarak (34:4, 8–10)
        3. Belirli Uluslar
            a. Edom (34:6)
            b. Asur (10:24–27)
            c. Mısır (19:16–17)
            d. Babil (13:1, 6, 9–13)
            4. Putperestlik (2:18, 20)
    B. İlahi Yargının Özellikleri
        1. Issızlık (13:6, 9)
        2. Karanlık (13:10)
        3. Depremler ve Sarsıntılar (2:19, 21; 13:13)
        4. Gazap ve Şiddetli Öfke (13:9, 13, 19)
III. Bereket Günü
    A. Barış (2:2–4; 11:6–10)
    B. Yeniden Kuruluş (örn. 11:11–16; 27:13)
    C. Çeşitli Eskatolojik Vaatler (60:1–66:24)

Kurtuluş Teolojisi

Yeşaya, peygamberliği boyunca kurtuluşun ilahi kaynaklı olduğunu vurgular. Tanrı tarafından başlatılan "yeni çıkış"ı düşündüğünde (bkz. Yşa. 11:16), coşkulu bir övgüyle patlar ve Tanrı'yı kendi kurtuluşu olarak ilan eder (12:2). Başka bir yerde, RAB'be "Ey İsrail'in Tanrısı, ey Kurtarıcı!" diye seslenir (45:15). Tanrı'nın lütufkâr karakteri, kurtaran eylemlerinin özündedir (30:18) ve O'nun sevgisi ile merhameti kurtuluşu gerçekleştirir (63:9).

Yeşaya'nın müjdesinin temeli Mesih'tir—Tanrı ile insanlar arasındaki tek Aracı. 53. bölümde Yeşaya, müjdeyi Mesih'in yerine geçme temelli ölümü ve dirilişi bağlamında tanımlar. Peygamber, Mesih'in kim olacağını ve kurtuluşu gerçekleştirmek için ne yapacağını açıkça ortaya koyar. Bazen "İmmanuel üçlemesi" olarak adlandırılan kısımda, Kurtarıcı'nın bakireden doğan Tanrı-bizimle, yönetmek üzere doğmuş Oğul ve mükemmel adaleti uygulayacak Ruh'la donatılmış Kral olacağını bildirir (Yşa. 7:14; 9:6–7; 11:1–5). Aynı zamanda O, iyi haberi duyurmakla meshedilmiş bir Ruhla donanmış vaiz olacaktır (61:1–3). O, Tanrı'nın ideal ve seçilmiş Kulu'dur; Aracı'nın tüm işlevlerini yerine getirecektir (42:1–7; 49:1–12; 50:4–10; 52:13–53:12).[1] O, sınama taşıdır (28:16) ve yasayı veren, uygulayan ve icra eden görkemli Kral'dır (33:17–24). Mesih'in kişiliği ve işiyle bağlantılı olarak O'nun krallığı da betimlenir; burada adalet hüküm sürecek (32:1–8) ve gerçek din evrensel olacaktır (2:2–4). Tüm bunlar, yeni gökler ve yeni yeryüzü ile doruğa ulaşacaktır (65:17–18; 66:22).

Yeşaya'nın Mesihî Mesajı: Önemli Ayetler

Mesih'in Krallığı	2:2–4
RAB'bin Filizi	4:2–6
İmmanuel Üçlemesi	7:14–17; 9:6–7; 11:1–5
Sınama Taşı	28:16
Mesihsel Dönemin Toplumu	32:1–8
Görkemli Kral	33:17–24
Kul Pasajları	42:1–9; 49:1–13; 50:4–11; 52:13–53:12
Mesih'in Görevi	61:1–3

1 Mesih'in ideal Kul olarak tasviri, İsrail ulusunun tamamı (krş. Yşa. 41:8–9; 42:18–19; 44:1, 21; 45:4; 48:20) ve ulusun bir kalanı (43:10) ile tezat hâlindedir; her iki grup da Tanrı'nın kulu olarak tanımlanmıştır. J. Barton Payne bu gelişimsel çizgiyi fark eder ve şu sonuca varır: "Kul'un birey olarak tanınmasının ardından, onun Mesih kimliği zorunlu olarak gelir." *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), 255.

Yeşaya'nın peygamberliği, Kutsal Kitap teolojisi açısından adeta gerçek bir altın madeni niteliğindedir. Yeşaya'nın Kurtuluş Vahyine Katkısı derindir. Eğer Tanrı'nın lütufkâr müjdesine dair yalnızca Yeşaya'nın vahyi mevcut olsaydı bile, bu kurtuluş için gerekli olanı bildirmeye yeterli olurdu. Mesih, yargıdan kaçış için tek umut ve tek yoldur.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Muhafazakâr çevreler tarih boyunca Yeşaya kitabını sekizinci yüzyıl peygamberinin tek eseri olarak görmüşlerdir. Ancak on sekizinci yüzyıldan bu yana eleştirel yaklaşımı benimseyenler ve yakın dönemde bazı müjdeci kimlikli araştırmacılar dahi, kitabın yüzyıllar boyunca süren birden fazla yazar ve redaksiyon süreciyle –sürgün öncesi, sürgün dönemi ve sürgün sonrası zamanları kapsayacak şekilde– oluştuğunu öne sürmüşlerdir.[2] Bir zamanlar Yeşaya'nın bütünlüğü, bilim insanlarını eleştirel veya muhafazakâr olarak ayırt etmede bir turnusol testi olarak görülmekteydi. Ne gariptir ki, artık bu durum geçerli değildir. Longman ve Dillard, "Yeşaya'nın yazarlığı meselesi muhtemelen teolojik bir şibbolet (Hak. 12:6) ya da ortodoksluk testi hâline getirilmemelidir" görüşünü dile getirirler.[3] La Sor, Hubbard ve Bush ise durumu şu şekilde özetler: "Bugün, Yeşaya kitabının tamamını Yeşaya'nın yazdığına inanan araştırmacı sayısı son derece azdır. Daha muhafazakâr eleştirmenler günümüzde kitabı ikiye ayırır (1–39 ve 40–66); orta yol bir konum, üç bölümlü bir yapı öne sürer (1–39, ki buna bazı sonraki eklemeler dâhildir; 40–55; 56–66); daha aşırı görüşler ise beş ya da daha fazla yazar tanımlar."[4] Benzer şekilde, Oswalt da "Pentatuk'un kökenlerine dair JEDP teorisiyle birlikte, Yeşaya kitabının çoklu yazarlığına olan inanç, günümüzde Kutsal Kitap yüksek eleştirisinin en yaygın kabul gören dogmalarından biridir" notunu düşer.[5]

---

2 Kompozisyon teorilerine dair tarihsel gelişimin faydalı bir özetini görmek için bkz. Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, gözden geçirilmiş baskı (Chicago: Moody Publishers, 2007), 310–12. Archer, Deutero-Yeşaya'yı ilk "keşfeden" kişinin 18. yüzyıl Alman rasyonalistlerinden Johann Doderlein olduğunu, üç Yeşaya (Trito-Yeşaya) teorisini ilk ortaya atan kişinin ise 19. yüzyılda yaşamış bir Alman olan Bernard Duhm olduğunu belirtir.

3 Tremper Longman III ve Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2. baskı (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 311.

4 William Sanford La Sor, David Allan Hubbard ve Frederic William Bush, *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 371. Yazarlar ayrıca, çok yazarlı teoriye gerekçeler sunmaksızın kesin bir gerçekmiş gibi yaklaşılması eğilimini üzücü bulur (372).

5 John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 17. Hill ve Walton da bu değerlendirmeye katılır: "Akademisyenlerin, *Yeşaya* kitabının en az iki farklı yazar tarafından kaleme alındığını, bu yazarlar arasında en az 150 yıllık bir zaman farkı olduğunu ileri sürmesi artık

Yeşaya eleştirisinin gerçekte kitabın bütünlüğünü zayıflatan iki temel yönelimi vardır. Bir yandan, her biri sürgün öncesi, sürgün dönemi ve sürgün sonrası dönemlere ait olmak üzere farklı yazarlara ait olduğunu öne süren çok yazarlı teori yer alır.[6] Öte yandan ise, kitabın tamamının, yüzyıllar boyunca yeniden işlenerek nihai şekline ulaşana dek düzenlemeler yapan uzun bir redaktörler zincirinin ürünü olduğunu savunan teori vardır. Kitabın farklı yazarlara mı yoksa redaktörlere mi atfedildiğinden bağımsız olarak, sekizinci yüzyıl peygamberi Yeşaya'nın yazarlığını reddetme gerekçeleri temelde aynıdır.[7] Bu argümanlar genellikle dil ve üslup farkları, teolojik düşünceler ve konu çeşitliliği gibi iddiaları içerir. Ancak bu teorilerin özünde, geleceğe dair doğaüstü peygamberliğin inkârı yatar. Bu doğaüstü karşıtı yaklaşım, kitabın sonraki bölümlerinin sekizinci yüzyılda yazılamayacağı varsayımına yol açar. Özellikle kuşkucular için, kitabın birinci bölümündeki olaylardan yaklaşık iki yüz yıl sonra yaşamış olan Koreş'e yapılan göndermeler (Yşa. 44:28; 45:1) ciddi sorun teşkil eder. Eleştirmenler bu meseleyi "vaticinia ex eventu", yani "olaydan sonra yazılmış kehanet" olarak açıklarlar. Dolayısıyla Koreş'e yapılan atıfların kehanet değil, tarihsel anlatı olarak yazılmış olması gerektiğini savunurlar. Oysa ilahi esin ve vahye inananlar için önceden bildiren peygamberlik hiçbir sorun teşkil etmez; çünkü her şeyin nihai yazarı olan Tanrı, başlangıçtan itibaren sonu bilendir (Yşa. 46:10).

Muhafazakâr araştırmacılar, bu iddia edilen tutarsızlıkların her birine ikna edici biçimde karşılık vermiş ve Yeşaya kitabının bütünlüğünü savunmuşlardır.[8] Buna ek olarak, fiziksel kanıtlar da kitabın birliğini desteklemektedir.

---

sıradan bir durum hâline gelmiştir. Genellikle, 6. ve 5. yüzyıllarda 40–66. bölümleri yazdığı varsayılan kimliği belirsiz kişilere atıfta bulunularak, varsayımsal bir 'Deutero-Yeşaya' ve çoğu zaman ayrıca bir 'Trito-Yeşaya'dan söz edilir." Andrew E. Hill ve John H. Walton, *A Survey of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 416.

6 Brevard S. Childs bu görüşü şöyle dile getirir: "Geniş çaplı redaksiyonel sürecin klasik örneği, kuşkusuz *Yeşaya* kitabıdır. Ayrıca mesele, sürgün öncesi, sürgün dönemi ve sürgün sonrası dönemlere ait üç ayrı koleksiyonun (sözde Birinci, İkinci ve Üçüncü Yeşaya) basitçe yan yana getirilmesinden ibaret değildir. Aksine, gelenek her seferinde tüm külliyatı kapsayacak biçimde katmanlandırılmıştır; öyle ki Birinci Yeşaya'da Üçüncü Yeşaya kadar geç tarihlere ait malzeme de yer alır." *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 171. Ayrıca bkz. J. Gordon McConville, *Exploring the Old Testament: A Guide to the Prophets* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 8–9.

7 Bu konuların ayrıntılı bir tartışması için bkz.: Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 312–30; Longman ve Dillard, *Introduction to the Old Testament*, 303–5; La Sor, Hubbard ve Bush, *Old Testament Survey*, 371–78.

8 Klasik çalışmalar için bkz.: Oswald T. Allis, *The Unity of Isaiah* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1950); ve E. J. Young, *Who Wrote Isaiah?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958). Bu eserler tarihsel açıdan eski olsa da geçerliliklerini yitirmiş değildir. Daha güncel ve

Kumran'dan elde edilen Yeşaya metnine dair en eski tanıklık olan 1QIsa[a], MÖ ikinci yüzyıla tarihlenmekte olup kitabı tek bir bütün olarak muhafaza etmektedir. Eğer eleştirel yaklaşımın öne sürdüğü gibi kitap sürgün sonrası dönemde parça parça derlenmiş olsaydı, bu durum oldukça şaşırtıcı olurdu. Benzer şekilde, Septuaginta çevirisi de Yeşaya'yı tek bir peygamberlik kitabı olarak aktarmıştır. Bu oldukça anlamlıdır; zira Septuaginta çevirmenleri, Samuel, Krallar ve Tarihler gibi İbranice gelenekte tek eser sayılan kitapları bölmekten çekinmemiştir.

Oswalt, "kitabın mesajının görkemi ancak onun bütünlüğü içinde görülebilir; bu bütünlük olmadan, kitabın akademik çalışması kaçınılmaz olarak yalnızca antikacıların ilgi alanı hâline gelir"[9] sonucuna vardığında kesinlikle haklıdır. Yeşaya'nın birliğini destekleyen güçlü argümanlara rağmen, kitabın birliğine dair en ikna edici ve tartışılmaz kanıt Yeni Antlaşma'dan gelmektedir. Yuhanna 12:37–41, Yeşaya 6:10 ve 53:1'den alıntı yaparak bu ayetlerin İsa'nın şahsında gerçekleştiğini belirtir ve her iki pasajı da aynı peygamber Yeşaya'ya atfeder. Eğer bu, kitabın birliği adına elimizdeki tek kanıt olsaydı bile, bu durum meseleyi kesin biçimde sonuçlandırmaya yeterli olurdu.

---

faydalı kaynaklar arasında şu çalışmalar yer almaktadır: Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 312–30; La Sor, Hubbard ve Bush, *Old Testament Survey*, 371–78; Oswalt, *Book of Isaiah*, 17–23. Oswalt'ın ulaştığı sonuçlar özellikle kayda değerdir: "Kompozisyonun bütünlüğü lehine en dikkat çekici argüman, kitabın mevcut biçimidir. Eğer gerçekten bu kitap en az üç ana yazar ve çok sayıda editör veya redaktör tarafından oluşturulmuş olsaydı, kitabın bugün elimizdeki şekliyle nasıl var olduğu çok zor açıklanırdı. Kitapta görülen birlik düzeyi (örneğin 'İsrail'in Kutsalı' ifadesinin 1–39. bölümlerde 13 kez, 40–66. bölümlerde 16 kez, Kutsal Kitap'ın geri kalanında ise sadece 7 kez geçmesi) ciddi bir sorun oluşturur." Oswalt ayrıca, "Kitabın kompozisyonel bütünlüğü lehine en güçlü argüman düşünsel yapısına dayanmaktadır" der (19, 21). John H. Walton da yapısal bütünlüğe dayalı bir yaklaşımı savunur. Yeşaya 36–39. bölümlerdeki kronolojik düzensizliğe dikkat çeker ve şöyle der: "Eğer 40–66. bölümler başlangıçta Yeşaya'nın bildirilerinin bir parçası olmasaydı, bu kronolojik terslik için Birinci Yeşaya'da hiçbir neden olmazdı. Bu terslik ancak 39. bölümün, 40–66. bölümlere giriş işlevi gördüğü durumda anlam kazanır." Walton şu sonuca varır: "Yeşaya kitabının tamamı için erken bir yazım tarihi önerisinin reddedilebileceğini düşünemiyorum. Ancak şu da belirtilmelidir ki, bu argümantasyon kitabın sekizinci yüzyılda yazıldığını kanıtlamaz; yalnızca ikinci kısmın sürgün sonrası döneme ait olmasının eldeki verilerle örtüşmediğini ortaya koyar." "New Observations on the Date of Isaiah," *Journal of the Evangelical Theological Society* 28, no. 2 (Haziran 1985): 130, 132.

9 Oswalt, *Book of Isaiah*, 23.

Nahum

Temel Bilgiler

Adı: Nahum (נחום). Nahum'un ismi "teselli" ya da "avuntu" anlamına gelir; Nehemya isminin kısaltılmış bir biçimidir ve "Yahve'nin tesellisi (ya da avutması)" anlamına gelir.

Yazarı: Nahum, adını taşıyan kitabın yazarıdır. Nahum hakkında, güçlü peygamberliği ve "Elkoşlu" olarak tanımlanması dışında çok az şey bilinmektedir. Elkoş'un konumuna dair üç temel teori vardır: (1) Ninova'ya çok uzak olmayan, Dicle Nehri üzerindeki Asur kenti "el-Kuş"; (2) peygamberin onuruna adlandırıldığı varsayılan, Yeni Antlaşma döneminden tanınan kuzey krallığındaki Kefarnahum ("Nahum'un köyü"); ya da (3) güney krallığında yeri kesin olarak belirlenemeyen bir şehir.[1] Eğer bahsi geçen yer Asur'daki bir şehir ise, bu Nahum'un ailesinin Samiriye'nin düşüşü sırasında (MÖ 722) Asur sürgününe dahil olduğunu ve dolayısıyla kuzeyli bir kökene sahip olduğunu gösterir. Aynı şekilde, eğer Kefarnahum kastediliyorsa bu da kuzeyli bir soya işaret ederdi; ancak arkeolojik kanıtlar, bu şehrin peygamberin yaşadığı dönemden çok sonra, Haşmonaylar döneminde, MÖ ikinci yüzyılda kurulduğunu göstermektedir. Nahum'un mesajı esasen Yahuda'ya yönelik olduğundan (Nah. 1:15), güneydeki bir şehir seçeneği en olası olandır. Bununla birlikte, "Elkoşlu" tanımının anlamını kesin olarak belirlemek, mesajın yorumlanması açısından belirleyici değildir.

1 Önerilen Asur, Celile ve Yahuda konumlarına dair argümanların ayrıntılı bir tartışması için bkz. Walter A. Maier, *The Book of Nahum* (Grand Rapids: Baker, 1959), 20–26. Maier, Yahuda'daki bir yerleşim yerini savunarak sonuca varır.

Yazım Tarihi: MÖ 663–612. Tam tarih kesin olarak belirlenemese de, Nahum'un peygamberliğinin zaman aralığını belirleyen tarihî bir olay ile geleceğe yönelik bir olaydan söz edilir. Nahum 3:8, No olarak da bilinen, Mısır'ın önde gelen şehirlerinden No-Amon ya da Thebes'in düşüşünden bahseder. Thebes, MÖ 664/663 civarında Asur kralı Asurbanipal'in önderliğindeki kuvvetler tarafından ele geçirilmiştir. Nahum'un peygamberliği bu olaydan sonra başlamış ancak mesajının ana konusu olan Ninova'nın düşüşünden önce gerçekleşmiştir. Ninova, MÖ 612'de Med-Babil koalisyonu tarafından yıkılmıştır.[2]

Tema: Ninova'nın yıkımı ve helakı.

Amaç: Günahkârları Tanrı'nın titiz adaleti konusunda uyarmak, Tanrı'nın kurtarma gücüyle halkını teşvik etmek ve hiçbir karşıt gücün Tanrı'nın egemenliğinin ilerlemesini engelleyemeyeceğini göstererek O'nun kurtarıcı amacını güvence altına almak. Nahum 1:6–8 bu amacı özetlemektedir.

Ana hat

I. Ninova'nın Yıkımının Bildirisi (1:1–15)
   A. Yargıcın Kimliği: Tanrı'nın Görkemi Üzerine Ezgi (1:2–8)
   B. Yargının Amacı (1:9–15)
      1. Ninova'nın Yıkımı (1:9–11)
      2. Yahuda'nın Kurtuluşu (1:12–15)

II. Ninova'nın Yıkımının Betimlenmesi (2:1–13)
   A. Savaş (2:1–6)
   B. Yenilgi ve Yağmalanma (2:7–13)

III. Ninova'nın Yıkımının Nedenleri (3:1–19)
   A. Büyük Günahlar (3:1–10)
   B. Büyük Zayıflık (3:11–19)

---

2 Her ne kadar peygamberliğin tam tarihini belirlemek imkânsız olsa da, bunu yapmaya yönelik girişimlerde bulunulmuştur; önerilen tarihler, Thebes'in düşüşünün hemen sonrasından başlayıp Ninova'nın yıkılışının eşiğine kadar, bazı eleştirmenlere göre ise Makabiler dönemine kadar uzanır. Çeşitli önerilerin bir özeti için bkz. Maier, *Book of Nahum*, 27–40. Tremper Longman III, muhafazakâr yorumcuların erken bir tarihi tercih etme eğiliminde olduğunu, eleştirmenlerin ise peygamberin Ninova'nın düşüşüne dair işaretleri fark edecek kadar belirgin olduğu bir dönemi göz önünde bulundurarak Ninova'nın yıkılışına yakın daha geç bir tarihi savunduğunu belirtir. Longman, kitabın Asurbanipal'in hükümdarlığından sonra ortaya çıkan Asur zayıflığını henüz öngörmediğini varsaydığı için erken tarihi savunur. "Nahum," *The Minor Prophets*, ed. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1993), 2:766–68.

Bağlam

Dünyada

Nahum, Yahuda krallarına dair herhangi bir atıfta bulunmaz ancak Thebes'in düşüşü (MÖ 663) ile Ninova'nın yıkılışı (MÖ 612) arasındaki zaman dilimi, potansiyel olarak Manaşşe, Amon ve Yoşiya'nın krallık dönemlerini kapsar.[3] Her ne kadar bu krallar adlarıyla belirtilmese de Asur egemenliği altındaydılar. Özellikle Manaşşe, Esarhaddon'un —Sanherib'in oğlu— hükümdarlığı sırasında büyük olasılıkla kısa süreli bir sürgün yaşamış ve Asur'un zulümlerine maruz kalmıştır (2Ta. 33:11).[4] Yoşiya ise, Babil'e karşı Asurlulara yardım etmek üzere Karkamış'a giden Mısırlı Neko'yu Megiddo'da durdurmaya çalışırken öldürülmüştür (2Ta. 35:20–24).[5]

Asur tarihine bakıldığında, Nahum'un peygamberlik döneminin Asur İmparatorluğu'nun sonunun başlangıcına işaret ettiği görülmektedir.[6] MÖ 668–627 yılları arasında hüküm süren Asurbanipal, büyük kralların sonuncusuydu. Hem askerî dehasıyla hem de sanata ve tarihe olan düşkünlüğüyle tanınmaktaydı. Asurbanipal'in meşhur kütüphanesi, Asur ve Babil edebiyatı hakkında bilinenlerin çoğunu günümüze ulaştıran yirmi binden fazla kil tablet içermekteydi. Babası, MÖ 681–669 yıllarında hüküm süren, Hizkiya'nın yönetimi sırasında Yahuda'yı istila eden ve iki oğlunun öncülüğündeki bir darbeyle öldürülen Sanherib'in oğlu Asarhaddon'du. Asarhaddon, imparatorluğu Mısır yönünde genişletmeye kararlıydı ve bu doğrultuda MÖ 673'te Mısır'a giriştiği sefer, sınırda duraksayarak başarısızlıkla sonuçlandı. Ardından küçük oğlu Asurbanipal'i tüm krallığın ortak hükümdarı ve nihai varisi, büyük oğlunu ise Babil'de naip olarak atadı. Nahum'un da (Nah. 3:8) sözünü ettiği tarihsel bir olay

3 Timmer, "YHWH'nin Asur'la ilan ettiği çatışmada Yahuda'nın ve onun krallarının açık bir rolünün olmamasının nedeni, bu çatışmanın tamamen YHWH'ye ait olmasıdır (bkz. 2:14[13]; 3:5'te geçen 'Sana karşıyım' ifadesi)," diye belirtir. Daniel C. Timmer, *Nahum: Exegetical Commentary on the Old Testament*, ed. Daniel I. Block (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020), 45.

4 Esarhaddon'un Suriye-Filistin seferini ayrıntılandıran prizmalardan birinde Manasseh'e yapılan atıfa bakınız. James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969), 291.

5 Asurbanipal'e ait Rassam Silindiri, Thebes'in düşüşüne ve bu düşüşün ardından Necho ile Asurbanipal arasında yapılan bir antlaşmaya değinir. Mısırlı yetkililerin çoğu öldürülüp cesetleri aşağılanmışken, Necho bağışlanmıştır: "Onların tümü arasında yalnızca Necho'ya merhamet ettim ve ona hayat verdim. Onunla, (önceki antlaşmadan) çok daha üstün yeminlerle (korunan bir antlaşma) yaptım." Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 295.

6 Bu döneme dair bir özet için bkz. Siegfried J. Schwantes, *A Short History of the Ancient Near East* (Grand Rapids: Baker, 1965), 130–33. Ayrıca bkz. Longman, "Nahum," 766–67; ve Timmer, *Nahum*, 33–40.

olan, MÖ 663'te Teb şehrinin fethi, Asurbanipal'in önderliğinde gerçekleşti. Bu zaferden kısa süre sonra, Asurbanipal ile tahtta önceliği elinden alınan büyük kardeşi arasında bir iç savaş patlak verdi. Asurbanipal'in ölümünün ardından, imparatorluk hızlı bir çöküş sürecine girdi. Oğlu ve halefi Aşur-etil-ilani (MÖ 630–628), sadece iki yıl hüküm sürdü ve ardından kardeşi Sin-şar-iştun (MÖ 627–612) tarafından tahttan indirildi. Onun yönetimi sırasında Ninova, Medlerle Babillilerin oluşturduğu bir koalisyonun eline geçti. Nabopolassar'ın MÖ 616–609 yıllarındaki seferlerini özetleyen kısa bir kayıt olan Babil Kroniği, Ninova'ya yönelik iki ay süren bir kuşatmanın ardından şehrin düştüğünü bildirmektedir.[7] Geleneksel anlatı, Dicle Nehri'nin taşması sayesinde Babil ordularının Ninova'nın aşılması imkânsız gibi görünen surlarını yarmayı başardığını iddia etmektedir. Her ne kadar Babil kayıtlarında buna dair herhangi bir bilgi bulunmasa da Nahum 2:6–8'de geçen nehir kapılarının açılması ve Ninova'nın bir su havuzu gibi olması tasviri bu anlatıyı destekler görünmektedir. Bazı araştırmacılar herhangi bir taşkın ihtimalini tamamen reddetmekle birlikte,[8] Daniel Timmer, Ninova çevresindeki su altyapısına dair bilinenler ve özellikle Sanherib'in sarayının yer aldığı tepenin hemen yakınındaki Kosr kanalı göz önüne alındığında, suyun şehrin düşmesinde belli bir rol oynamış olmasının makul bir varsayım olduğunu belirtmektedir.[9]

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Nahum Tanrı tarafından esinlenmiş bir peygamber olduğundan, mesajı daha yazıldığı anda kanonik bir nitelik taşımaktaydı.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Nahum'da Mesih'e dair açık göndermeler bulunmasa da, bu peygamberlik Mesih'e işaret etmekte ve kurtuluş tarihinin ilerleyişine hayati bir katkı sunmaktadır. Nahum, Tanrı'yı adalet, kudret ve iyilik bağlamında ortaya koymakta ve yargı ile lütuf mesajını ustaca iç içe geçirmektedir. İsrail'e yönelik teselli mesajı, hem Kutsal Yazılarda hem de kendi kayıtlarında barbarlığıyla meşhur olan büyük ve kanlı bir şehir olan Ninova'nın Tanrı tarafından yargılanacağına dairdi. İronik biçimde, Ninova'nın kesin yıkımına dair bu mesaj, şehrin yaygın tövbesi ışığında

7 Bkz. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 304.

8 Aron Pinker, örneğin, analizini açık bir retle sonlandırır: "Ninova'nın, ister doğal yollarla ister insan eliyle yönlendirilmiş olsun, bir sel yoluyla ele geçirildiği düşüncesi terk edilmelidir." "Nahum and the Greek Tradition of Nineveh's Fall," *Journal of Hebrew Scriptures* 6 (Mart 2006): 16, https://doi.org/10.5508/jhs.2006.v6.a8

9 Timmer, *Nahum*, 130.

Tanrı'nın lütfunun olağanüstü bir şekilde sergilendiği Yunus'un Ninova'ya ilettiği mesajdan tam yüz yıl sonra gelmiştir. Ancak Yunus zamanındaki bu tövbe kısa ömürlü olmuş ve çabucak unutulmuştur; şimdi Nahum, Tanrı'ya karşı büyük günahlar işleyen ve bağışlanmaz bir isyan sergileyen bu yeni kuşağa felaket ilan etmektedir. Büyük ve tövbesiz günahlar kaçınılmaz yıkımı getirir. Önemli bir fark olarak, Yunus tehditkâr yargı mesajını doğrudan Ninova'ya iletmiş ve bunun sonucunda halk lütuf deneyimlemişken, Nahum'un geri dönülmez ve kesin bir yıkım ilanını Ninova'nın duyduğuna dair herhangi bir işaret yoktur. Tanrı dilediğine lütufkâr davranır, dilediğinden ise merhametini esirger (Rom. 9:14–18). O, hem lütufta hem yargıda egemendir. Nahum'un bildirisi, günahkârın umutsuz durumunu vurgulaması ve her çağdaki günahkârları Tanrı'yla oyun oynamamaları konusunda uyarmasıyla kurtuluş mesajına katkıda bulunmaktadır. Onun mesajı, Tanrı'nın şaşmaz kurtuluş planı ve amacının kesinliğine dair kutsallara gerçek bir teselli sunmaktadır. Eğer Asur, İsrail'e karşı acımasızlık ve düşmanlıkta başarılı bir şekilde ısrar etmiş olsaydı, Mesih'in gelişi tehlikeye girecekti. Eğer bir Mesih olacaktıysa, mutlaka bir İsrail de olmalıydı ve Tanrı, Mesih'in geleceğini teminat altına almıştı. Asur, kadının soyuna düşman olan yılanın soyundan bir başka temsilciden ibaretti ve vaat edilen Soğ'a karşı olan düşmanlığında yenilgiye uğratılacaktı (Yar. 3:15). Nahum, kurtuluş planının tümünün yolunda ilerlediğine dair bize güvence vermektedir. Tanrı'nın Asur'u, halkını terbiye etmek amacıyla ilahi takdirinin bir aracı olarak kullanmış olması (Yşa. 10:5), onların Tanrı karşısındaki sorumluluğunu ve hesap verebilirliğini ortadan kaldırmamıştır. Tanrı'nın bu lütuf düşmanı azgın gücü yenmiş olması, doğrudan Mesih'in aracılık krallığına işaret eder ki bu da O'nun ve bizim tüm düşmanlarımızın yenilgisini güvence altına alır: çarmıhta kazanılmış bir zaferdir bu, kilisede sürmekte ve zamanın sonunda tamamlanacaktır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Nahum'da özel bir sorun bulunmamaktadır.

Sefanya

Temel Bilgiler

Adı: Kitabın adı Sefanya'dır (הינפצ) ve "Yahve gizlemiştir" anlamına gelmektedir.

Yazarı: Kitaba adını veren peygamber Sefanya, eserin yegâne yazarıdır. Soyunu dört kuşak geriye kadar takip etmektedir (Sef. 1:1); bu, peygamberler arasında en ayrıntılı şeceredir. Pek çok kişi, onun büyük büyükbabası olarak, dindarlığı babası Ahaz'ın ve oğlu Manasse'nin günahları arasında parlayan Yahuda kralı iyi Hizkiya'yı tanımlamaktadır.[1] Kraliyet soyuna mensup oluşu, toplumun üst kademelerine erişimini ve bu kesime dair bilgisini açıklayabilir; bu da prenslere, yargıçlara, peygamberlere ve kâhinlere yönelik özel eleştirisini (3:3–4) anlamlı kılmaktadır. Ayrıca, Yahuda üzerinde son derece olumlu etkiler bırakmış olan Hizkiya'nın dinsel reformlarına yapılan atıf, Sefanya'nın peygamberlik hizmetini sürdürdüğü ve Hizkiya gibi ülkede hakiki dini canlandırmayı uygulayan Kral Yoşiya'ya ince bir bağ kurmaktadır.

---

1 Bkz., örneğin, Robert B. Chisholm, *Handbook on the Prophets* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 444; Jason S. DeRouchie, "Zephaniah," *ESV Expository Commentary* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2018), 7:563; J. Alec Motyer, "Zephaniah," *The Minor Prophets*, ed. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1998), 3:898; Leon J. Wood, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979), 321; ve Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 266. Yaygın açıklamaya göre, ayrıntılı soy kütüğünün verilmesinin tek nedeni, kasten kraliyet soyuyla bağlantı kurmaktır. Ancak Gleason Archer, dönemin kronolojisine dayanarak Hezekiah ile bağlantıyı reddeder; çünkü Sefanya'nın, Yoşiya'nın hükümdarlığı sırasında peygamberlik yapacak kadar erken doğmadığını ileri sürer. *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 339.

Yazım Tarihi: MÖ 640–621. Sefanya, hizmetini "Yahuda Kralı... Yoşiya zamanında" olarak tarihlendirir (Sef. 1:1). Yoşiya, MÖ 640'tan 609'a kadar uzun süre hüküm sürmüştür ancak peygamberin hizmeti bu dönemin tamamını kapsamaz. Örneğin, Sefanya 2:13, Ninova'nın henüz yıkılmadığını (MÖ 612) gösterir. Baallik, yıldızlara tapınma ve başka senkretik pagan uygulamaları gibi belirtilen birçok günah (örneğin 1:3–13), Yoşiya'nın reformları öncesinde yaygın ancak sonrasında ortadan kalkmıştı. II. Tarihler 34:3–35:19, Yoşiya'nın reformlarının MÖ 628 ve 622/621 yıllarında olmak üzere iki aşamada gerçekleştiğini göstermektedir. Sefanya'nın vaazları büyük ihtimalle bu ruhsal uyanışa katkı sağlamıştır. Buna göre, peygamberlik hizmeti Yoşiya'nın hükümdarlığının ilk bölümüne, yani MÖ 640–621 yıllarına tarihlenmelidir. Bu dönem, yozlaşmış ve sapkın ulusun felaketin eşiğine sürüklendiği siyasi, toplumsal ve ruhsal çürümenin hâkim olduğu bir zamandı. Sefanya, büyük olasılıkla Yeremya'nın ilk dönemleriyle çağdaştı.

Tema: RAB'bin günü: yargı ve kurtuluş.

Amaç: Günahkârları yaklaşmakta olan, kaçınılmaz ve felaketle sonuçlanacak yargı konusunda uyarmak ve kurtuluş için tek mümkün umut olan tövbeye teşvik etmek.

Ana hat

I. RAB'bin Günü: Evrensel Yargı (1:1–3:8)
   A. Dünyanın Yargılanması (1:2–3)
   B. Yahuda'nın Yargılanması (1:4–2:3)
      1. Günah Sebebiyle (1:4–13)
      2. RAB'bin Günü (1:14–18)
      3. Tövbeye Davet (2:1–3)
   C. Ulusların Yargılanması (2:4–15)
      1. Filist (2:4–7)
      2. Moav ve Ammon (2:8–11)
      3. Habeşistan (2:12)
      4. Asur (2:13–15)
   D. Yeruşalim'in Yargılanması (3:1–7)
   E. Dünyanın Yargılanması (3:8)

II. RAB'bin Günü: Lütufkâr Kurtuluş (3:9–20)
   A. Tam Dönüşüm (3:9–13)
   B. Görkemli Onarılış (3:14–20)

Bağlam

Dünyada

Sefanya'nın dönemindeki dünya sahnesi, Nahum'unkiyle örtüşmekteydi. Nahum, Asur'un çöküşü ve yıkılışıyla ilgili uluslararası meselelere odaklanırken, Sefanya mesajını daha doğrudan Yahuda'ya ve onun çöküşüyle yaklaşan yıkımına yöneltmişti. Yeremya'nın hemen öncülü olan Sefanya, yüzlerce yıl önce Musa tarafından ilan edilmiş olan ilahi tehditlere (Lev. 18:26–30; 26:1–46; Yas. 27:1–28:68) göre, antlaşma ihlallerine karşı ilahi cezayı haber veren son saat peygamberi olarak konuşmaktaydı. Manasse, babası Hizkiya'nın tüm dinsel reformlarını tersine çevirmiş ve ulusu geri dönülmez bir şekilde yıkıma sürüklemişti (2Kr. 21:13–16); kişisel dönüşümüne rağmen (2Ta. 33). Amon, babasının kötülüklerini devam ettirmiş ve sadece iki yıl tahtta kaldıktan sonra bir hizmetkâr komplosuyla öldürülmüştü (2Kr. 21:19–26). Sekiz yaşındaki Yoşiya, yozlaşmış ve sapkın bir toplumun üzerine otuz bir yıllık hükümranlığını başlatmıştı (2Kr. 22:1). Gençliği ve deneyimsizliği, ulusun gidişatı konusunda kaygı uyandırıyor olmalıydı. Yaklaşık iki yüz yıl önce, yedi yaşındaki kral Yehoaş, kâhin Yehoyada tarafından ulusun ruhsal esenliği için yönlendirilmişti (2Kr. 12). Belki de saraya erişim sağlayabilecek bir aile bağlantısına sahip olan Sefanya'nın etkisi, Yoşiya'nın "RAB'bin gözünde doğru olanı yaptı" şeklindeki esinlenmiş değerlendirmesine katkı sağlamıştı (2Kr. 22:2). Sefanya'nın güçlü yargı uyarısı, Yoşiya'nın geniş kapsamlı reformlarına zemin hazırlamış olabilir; bu reformlar bir nebze rahatlama getirse de kaçınılmaz yargıyı geri çevirmeye yetmemiştir.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Tanrı tarafından esinlenmiş bir peygamber olan Sefanya'nın mesajı, daha yazıldığı anda kanonik bir nitelik taşımaktaydı. Dolayısıyla, onun kanonik statüsü tarihsel bağlamla örtüşmekteydi.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Sefanya, Eski Antlaşma'da RAB'bin günüyle ilgili ayrıntılı anlatımlardan birini sunan temel bölümlerden biridir. RAB'bin günü, Tanrı'nın zamanın içine yaptığı ve günahkârlara karşı yargı, halkına ise bereket sağlamak amacıyla gerçekleştirdiği dönüm noktası niteliğindeki müdahaleleri ifade eder. Eski Antlaşma, birden fazla RAB günü olduğunu gösterir; bunların tümü, zamanın tamamlanışını, günahkârların nihai yargısını ve kutsalların tam kurtuluşunu içeren, Rab İsa'nın ikinci gelişiyle gerçekleşecek olan son günü işaret eden ve ona tipolojik olarak gönderme yapan örnek peygamberliklerdir. Bu bağlamda, Sefanya'nın mesajı nihai anlamını Mesih'te bulmaktadır.

Sefanya'nın hem yargı hem kurtuluş üzerine çift odaklı mesajı, Tanrı'nın tüm tasarısını duyurmanın ne anlama geldiğini de gözler önüne serer. Kurtuluşun iyi haberi, yargının kötü haberi karşısında cazip hale gelir. Sefanya'nın RAB korkusuna dair mesajı, tövbeye çağrı ve Tanrı'nın merhametini açıklamak için bir yol açmıştır. Sefanya, ilahi yargıyla ilgili üç gerçeği vurgulamaktadır.

Birincisi, ilahi yargı adildir. Keyfî değildir; daima hak edilmiş ve layık olunmuş bir karşılıktır. Adildir, çünkü RAB kimdir: O doğrudur (Sef. 3:5) ve bu nedenle günahı görmezden gelemez ya da hoş göremez. Adildir, çünkü günahkârlar kimdir: Günahkârlar, Tanrı'nın kusursuz ölçütünü ıskalamışlardır (1:17). Onlar putperesttir (4–5. ayetler), ruhsal olarak duyarsızdır (6. ayetler) ve Tanrı'nın sözünü inkâr eder, Tanrı'nın sözüne inanmayı reddederler (12. ayetler).

İkincisi, ilahi yargı dehşet vericidir. Yaşayan Tanrı'nın ellerine düşmek gerçekten korkunçtur; çünkü O, tüm yollarında adil olandır. Bu yargı, kaynağından ötürü korkunçtur; çünkü Tanrı'nın zamanın akışına doğrudan müdahale ettiği bir RAB günüdür. Sefanya, yargının Tanrısal inisiyatifle gerçekleştiğini defalarca vurgular (örneğin Sef. 1:2–4, 7–9, 12, 17). Bu yargı, dehşetinden ötürü korkunçtur (15–16. ayetler); gazabın taşması, sıkıntı, yıkım, karanlık, dehşet ve hayatın değersizleşmesi bu günle birlikte gelir (17. ayet). Ayrıca, kesinliğinden dolayı da korkunçtur (7, 14. ayetler); bu boş bir tehdit değildir ve Tanrı'nın sabrından ötürü gecikmesi, Tanrı'nın etkisiz kaldığı anlamına gelmez.

Üçüncüsü, ilahi yargı ayırt edicidir. Tövbe etmeyen günahkârlar için bu yargı, kapsamı nedeniyle kaçınılmazdır. Evrenseldir (Sef. 1:2–3); dünyanın hiçbir bölgesi muaf değildir ve kaçış için gösterilen tüm insanî çaba sonuçsuzdur (17–18. ayet). Her ne kadar mesaj özellikle Yahuda'ya yönelikse de, nihai yargı küreseldir. Tanrı'yı tanımamalarına rağmen ilahi cezaya çarptırılan diğer uluslara yapılan atıflar (2:4–15; 3:8), Yahuda'ya yönelik mesajı daha da ağırlaştırır; çünkü imtiyazın artmasıyla sorumluluğun da arttığını öğretir. Ancak, yargıda bir umut ışığı da vardır; çünkü tövbe eden günahkârlar için bu yargıdan kaçış mümkündür. RAB'bi arayarak tövbeye davet, umut ve güvenliğin kapısını aralar (2:1–3), fakat bu kapı sonsuza dek açık kalmayacağından bir aciliyet duygusu taşır (2. ayet). Sefanya'nın mesajı şudur: bugün kurtuluş günüdür ama yarın yıkım günüdür.

Sefanya'nın mesajı, Yeni Antlaşma'da daha tam olarak gelişen ve gerçekleşen gerçeklerin ön bildirisini de içerir. Onun yargı vaazı, ideal Peygamber olan Mesih'in vaazının (Matta 24) öncüsüdür. Sefanya 2:11, ulusların hakiki Tanrı'ya tapınacağı bir zamanı öngörür; bu zaman, Mesih tarafından mümkün kılınmış (Ef. 2:14–22) ve Yeni Antlaşma kilisesiyle başlamıştır (Gal. 3:26–29). Sefanya'nın yargı ve lütuf mesajı, Tanrı'nın zamanın denetimini elinde tuttuğu ve adını nihai

olarak günaha karşı zaferle yücelteceği, halkı için de mutlak kurtuluş sağlayacağına dair güvence verir (Sef. 3:19–20).[2]

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Sefanya'da özel bir yorumlama sorunu bulunmamaktadır.

2 Sefanya'nın teolojisine ve bu kitabın nasıl vaaz edilebileceğine dair faydalı bir özet için bkz. DeRouchie, "Zephaniah," 564–70. DeRouchie, teolojik içeriği üç başlık altında ele alır: günaha karşı Tanrı'nın gazabı ve kurtuluşun imkânı, Mesih'in ve kilisenin görkemi, ve Tanrı'nın yüceltilmesi.

Habakkuk

Temel Bilgiler

Adı: Habakkuk (חבקוק). Her ne kadar bazıları Habakkuk ismini bir bitki türüne atıfta bulunan Akadça bir kelimeyle ilişkilendirmiş olsa da, bu ismin büyük olasılıkla İbranice'de "kucaklamak" anlamına gelen fiil köküyle (חבק) bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, ismi "tutkulu kucaklayış" gibi bir anlama gelmektedir. Peygamberliğin son bölümünde, Habakkuk isminin anlamına yaraşır şekilde, RAB'be olan koşulsuz imanını itiraf ederek Tanrı'yı ve O'nun sözünü bütünüyle kucaklamaktadır (Hab. 3:16–19).

Yazarı: Habakkuk, kendi adını taşıyan kitabın yegâne yazarıdır. Peygamber hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir; ancak "Müzik şefi için: Telli sazlar eşliğinde söylenecek" ifadesi (Hab. 3:19), onun tapınak ritüelleriyle ve dolayısıyla kâhinlik göreviyle bağlantılı olabileceğini düşündürmektedir. Her ne kadar hakkında fazla bilgi bulunmasa da Habakkuk kişisel içsel mücadelesini diğer pek çok peygamberden daha açık bir şekilde ortaya koyar. Çoğu peygamber yalnızca Tanrı'nın sözünü bildirirken, Habakkuk Tanrı'nın sözünün nedenini sorgulamıştır. Bu sorgusunun cevaba kavuşmuş olması, üçüncü bölümdeki ton değişimini açıklar.[1] Bu durum, başka bir yazara işaret etmektense, peygamberin

1 Üçüncü bölümdeki dua olmaksızın, kitap iman sorununa bir çözüm sunmaz. İronik bir şekilde, peygamberin ilk duası şüphe, hayal kırıklığı ve hatta Tanrı'nın adaleti nasıl uygulayacağı konusundaki bir anlaşmazlığı ifade ediyordu (Hab. 1:13). Ancak Tanrı onun endişelerine cevap verdikten sonra, şüpheyle korktuğu şeyi imanla arzulamaya başladı (3:2). Yıllar içinde yeniden canlanmasını istediği iş, aslında daha önce sorguladığı Babil yargısının ta kendisiydi. İman dersini öğrendikten sonra, Tanrı'nın işi ve isteğinden daha çok arzuladığı hiçbir şey kalmamıştı. Bu, Mesih'in öğrettiği dua düzenini yansıtır: "Senin istediğin olsun."

Tanrı'nın iradesini kabul ettiğine tanıklık eder. Apokrif metinlerden Bel ve Ejderha, Levi oymağından bir Habakkuk'tan söz eder; bu kişi, bir melek tarafından Yahuda'dan Babil'e taşınarak Daniel'e aslanlar çukurunda hizmet etmekle görevlendirilmiştir. Ne kadar ilginç olsa da bu anlatı herhangi bir tarihsel güvenilirliğe sahip olmayan bir kurgudan ibarettir. Meleksel güçle gerçekleştiği varsayılan bu yolculuk bir yana, kronoloji bile böyle bir "hizmeti" imkânsız kılar. Gerçekten de Habakkuk, Daniel'in Babil'e sürgün edildiği dönemde onunla çağdaş olmuş olabilir fakat yetmiş yıllık Babil sürgününden sonra Pers dönemine kadar hayatta kalan yaşlı Daniel ile çağdaş olması olası değildir. Bu durum, apokrif yazılarda yaygın olan tarihsel hataların çarpıcı bir örneğidir.

Yazım Tarihi: MÖ 607/606. Açık tarihsel verilerin yokluğu nedeniyle, kitap dolaylı kanıtlarla tarihlendirilmek zorundadır; bunların en önemlisi, Babil istilasının yaklaşmakta oluşudur (Hab. 1:6). Habakkuk'un sözünü ettiği bazı Yahuda günahları, büyük ölçüde Yahuda'nın suçluluğundan sorumlu tutulan Manasse'nin (MÖ 686–640) dönemine işaret etse de o dönemde dünyadaki baskın güç Babil değil Asur idi ve Yahuda için en büyük tehdit Asur sayılıyordu. Bu nedenle, Habakkuk'un vaaz ettiği zamanın, Yahuda'yı yıkıma sürükleyen kötülüğü ve akılsızlığıyla bilinen Yehoyakim'in (MÖ 609–597) hükümdarlığı dönemine denk gelmiş olması daha muhtemeldir (2. Krallar 23:34; Yer. 22:17). Bu da Nabopolassar'ın (MÖ 626–605) önderliğinde Babil'in dünya gücüne yükselmesi ve Ninova'nın (MÖ 612) yıkılmasındaki rolüyle örtüşmektedir. Karkamış Savaşı'ndaki (MÖ 605) zaferin ardından Nebukadnezar, Yeni Babil İmparatorluğu'nun hükümdarı olmuş ve Daniel ile arkadaşlarını da kapsayan Yahuda sürgününün ilk aşamasını başlatmıştır. Habakkuk'un vaazının, Yehoyakim'in yönetiminin sonlarına ve Yehoyakin döneminde gerçekleşen, Hezekiel ile seçkin sınıftan on bin kişinin sürgün edildiği ikinci ve daha kapsamlı sürgün aşamasına (MÖ 597) tarihlendirilmesi mümkün görünse de Habakkuk Babil sürgününü öngördüğü için mesajının bu olaydan önce olması daha olasıdır. Bu nedenle, Habakkuk'un kitabının, ilk Babil istilasının hemen öncesine, yani MÖ 607/606 yıllarına tarihlendirilmesi tercih edilmektedir. Habakkuk'un peygamberlik hizmeti, Yeremya'nın vaazlarının yaklaşık orta dönemine denk gelmiş olmalıdır.

Tema: İmanla yaşamak. Habakkuk 2:4, temayı ilan eden kilit ayettir: "Doğru kişi sadakatiyle yaşayacaktır."

Amaç: Tanrı'ya koşulsuz güvenmenin akla uygunluğunu ortaya koymak. Habakkuk, ilahi adaletin savunusu anlamında bir "teodise" olarak da nitelendirilebilir.

Habakkuk, Tanrı'nın adaletini sorgulamış ve Tanrı da adaleti sağlayacağını bildirmiştir. İman, yalnızca gözleme dayalı olgularla doğrulanamayanı kabul eder.

Ana hat

I. İman İçin Sorunlar (1:1–2:20)
A. Günaha Dair Sorun (1:1–11)
1. Peygamberin Duası (1:2–4)
2. RAB'bin Cevabı (1:5–11)
B. Tanrı'nın Doğasına Dair Sorun (1:12–2:20)
1. Peygamberin Duası (1:12–17)
2. RAB'bin Cevabı (2:1–4)
3. RAB'bin Lütufkâr Açıklaması (2:5–20)
II. İmanın Övgüsü (3:1–19)
A. Övgü Dileği (3:1–2)
B. Övgünün Unsurları (3:3–15)
1. Tanrı'nın Görkemi (3:3–4)
2. Tanrı'nın Kudreti (3:5–15)
C. Övgüdeki Esenlik (3:16–19)

Bağlam

Dünyada

Dünya, Asur'un üstünlüğünden Babil'in yükselişine geçiş sürecindeydi. MÖ sekizinci yüzyıldan bu yana Asur, Mısır'dan Mezopotamya topraklarına kadar birçok ulus üzerinde hegemonya kurarak egemenliğini sürdüren baskın dünya gücüydü. Bazı uluslar, MÖ 722'de İsrail'de olduğu gibi tamamen yıkılmış ve halkları sürgün edilmiştir. Diğer bazı uluslar ise, özellikle Ahaz ve Manasse dönemlerinde Yahuda gibi vergi ödeyen tâbi krallıklar olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak tarihsel bir gerçeklik olarak krallıklar gelir ve geçer. Asur'un çöküşü aşamalı olmuş ve bu durum, hâkimiyet mücadelesi veren diğer uluslar arasında güç savaşlarına yol açmıştır. Bu mücadelede Mısır, Babil ve Med önemli aktörlerdi. Yoşiya'nın bu çatışmaya müdahalesi, MÖ 609'da Megiddo'da ölümüne sebep olmuştur; çünkü Ninova'nın Babil-Med koalisyonu tarafından düşmesinin ardından zayıflayan Asurlulara yardım etmek üzere kuzeye çıkan Mısırlı Necko'yu durdurmaya çalışmıştır. Nihayetinde, MÖ 605'teki Karkamış Savaşı'nda Babil, verimli hilal boyunca Mısır'a kadar uzanan topraklarda baskın güç olarak konumunu kesinleştirmiştir. Bu zafer, Yeni Babil İmparatorluğu'nun ve Keldani hanedanının kurucusu Nabopolassar'ın ardından tahta geçen Nebukadnezar'ın egemenliğinin fiilen başlangıcını işaret

etmektedir.[2] Tanrı'nın, bu kadar putperest ve acımasız bir krallığı, antlaşma halkına yönelik terbiye amacını gerçekleştirmek üzere yükseltmiş olması, ilahi takdirin bir göstergesidir.[3]

Yahuda'daki durum son derece vahimdi. Yoşiya'nın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Yehoahaz, kısa sürede Mısırlılar tarafından tahtından indirilmiş ve yerine kardeşi Yehoyakim getirilmiştir. Yehoyakim, kısa bir süre içinde Yoşiya'nın dinsel reformlarını tersine çevirmiş ve adaletsizlik, cinayet, baskı ve şiddetle suçlanmıştır (Yer. 22:13–19; Hab. 1:2–3). Habakkuk, Yahuda'nın görünürde cezasız kalan günahları karşısında duyduğu kaygıyı dile getirir; ancak Tanrı'nın Yahuda'yı cezalandırmak için daha da kötü olan Babillileri kullanmasındaki adaleti sorgular. Yehoyakim'in hükümranlığı, sonun başlangıcını işaret etmiştir.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Habakkuk Tanrı tarafından esinlenmiş bir peygamber olduğundan, mesajı daha yazıldığı anda kanonik bir nitelik taşımaktaydı.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Diğer peygamberler esinlenmiş vaazlarını kayda geçirirken, Habakkuk Tanrı ile arasında geçen diyalogları (dualar ve yanıtlar) ve ardından Tanrı'nın iman hakkında ona öğrettikleri için dile getirdiği övgü ve şükran ilahisini kaydeder. Habakkuk, cesur bir dürüstlükle, inandığıyla gördükleri arasındaki çatışma ve tutarsızlık karşısındaki kişisel bocalamasını itiraf eder. Tanrı hakkında inandığı şeylere kıyasla ulusta olup bitenler ona anlamlı gelmemektedir. Yahuda, korkunç günahlar işlediği halde görünürde hiçbir bedel ödememekte; yasa etkisiz kalmakta ve kötülük kontrolsüz biçimde yayılmaktadır (Hab. 1:4).

Tanrı, Habakkuk'a adaletin geleceği konusunda güvence verip Yahuda'yı cezalandırmak için Babillileri kullanacağını açıkladığında, peygamberin ruhsal mücadelesi daha da derinleşti. Habakkuk, Yahuda için herhangi bir savunma

2 "Keldani" ifadesi, Babil'in bir bölgesini ifade eder ve Eski Antlaşma'da özellikle Yeni Babil İmparatorluğu bağlamında "Babil" ile birbirinin yerine kullanılır. Ancak bu terim bazen etnik ya da coğrafi bir anlam taşımaksızın, krallık içinde etkin olan astrolog loncasına atıfla da kullanılır. Bkz. J. J. M. Roberts, "Chaldea, Chaldeans," *New Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. Katharine Doob Sakenfeld (Nashville: Abingdon Press, 2006), 1:581–82; ve Richard S. Hess, "Chaldea," *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 1:886–87.

3 Bu tarihe dair ayrıntılı bir özet için bkz. Bill T. Arnold, "Babylonians," *Peoples of the Old Testament World*, eds. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly, Edwin M. Yamauchi (Grand Rapids: Baker, 1994), 53–64; William W. Hallo ve William Kelly Simpson, *The Ancient Near East: A History*, 2. baskı (New York: Harcourt Brace, 1998), 141–49; ve Siegfried J. Schwantes, *A Short History of the Ancient Near East* (Grand Rapids: Baker, 1965), 134–39.

sunmamıştı; ancak Tanrı'nın bu kadar saf ve kutsal olmasına rağmen, günahkâr Yahuda'dan bile daha büyük kötülük ve putperestlik içinde olan bir ulusu nasıl ve neden kullandığını anlayamıyordu. Tanrı, Habakkuk'un ne anladığı ne de onayladığı bir şey yapmakta, bu durum ise inanç ilkeleriyle yaşanan gerçeklik, iman ile görünen arasında bir gerilim yaratmaktaydı. Tanrı, Habakkuk'a lütufla yaklaştı ve şu derin anlamlı beyanı dile getirdi: "Doğru kişi sadakatiyle yaşayacaktır" (Hab. 2:4). Bu beyan yalnızca Habakkuk'un problemini çözmekle kalmadı, aynı zamanda müjdeyle açıklanan ve geliştirilen kurtuluşun merkezî bir ifadesi hâline geldi. Pavlus'un bu ayeti Romalılar 1:17 ve Galatyalılar 3:11'de kullanışı, Mesih İsa'da kurtaran ve aklayan lütfu açıklamasının temel unsurlarından biridir. Benzer şekilde, İbraniler 10:37–38 de bu ayeti, Mesih İsa'da sebat eden imanla ilişkilendirmektedir. Anlamlı bir şekilde, bu ayet Reformasyon'un da savaş narası olmuştur.

Eğer Habakkuk 2:4 kitaptaki tek cümle olsaydı bile, kurtuluş vahyi ve tarihi açısından katkısı olağanüstü olurdu. Ancak bu, kitabın tek katkısı değildir.

Her ne kadar tartışmalı olsa da, Habakkuk 3:13 büyük olasılıkla doğrudan Mesih'e atıfta bulunmaktadır— "meshedilmiş" olarak çevrilen kelime, İbranice "mesih"tir. Bağlam, Tanrı'nın halkını kurtarma amacına düşmanlık edenlerin mağlup edilişini betimleyen kurtuluş tarihinin bir özetidir. Dikkate değer şekilde, Tanrı'nın halkını kurtarması, Mesihi'ni kurtarması ya da özgür kılmasıyla bağlantılıdır ve "Kötü soyun başını ezdin" ifadesiyle ilişkilidir. Bu imge, yılanın başına ölümcül darbenin indirileceğini ifade eden ve kurtuluş planının tamamını özetleyen Yaratılış 3:15'i anımsatmaktadır. Tarih boyunca yılanın soyu, Mesih'in gelişini engellemeye çalışmış; ancak Tanrı, hem Mesih'e uzanan soyu hem de Mesih'in kendisini tekrar tekrar korumuştur. Tanrı'nın bu düşmanlığa karşılık verme yolları zaman zaman anlayışımızı aşsa da, Habakkuk bize görerek değil imanla yürümeyi öğretmektedir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Eleştirmenler, Habakkuk'un, 1. bölümde Kildanilerin yükselişine ilişkin ayetlerin yazarı olduğunu kabul ederken, kitabın geri kalan kısmını MÖ altıncı ile üçüncü yüzyıllar arasına tarihlenen çeşitli editörlere atfederler. Özellikle, 3. bölüm, övgü ve şükran içeren bir şiir tarzında olduğu ve ilk iki bölümün üslubu ile temalarından belirgin şekilde farklılık gösterdiği için, çoğunlukla daha sonraki bir ekleme olarak değerlendirilir. Eleştirmenler için bir yazarın bu kadar radikal biçimde üslup değiştirmesi düşünülemezdir. Örneğin bkz. Charles L. Taylor ve Howard Thurman, "The Book of Habakkuk."[4] Bu iddiaların yanı sıra, Kumran'da bu-

4 Charles L. Taylor and Howard Thurman, "The Book of Habakkuk," in *The Interpreter's Bible*, ed. George Arthur Buttrick (New York: Abingdon Press, 1956), 6:977, 995–96.

lunan Habakkuk Yorum Parşömeni'nde (1KpHb) 3. bölümün yer almaması da, bu bölümün başlangıçta peygamberliğin bir parçası olmadığı görüşünü desteklemektedir. Millar Burrows bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: "Bu bölümün parşömende yer almaması, bu kuramla tutarlıdır fakat onu kanıtlamaz. Hatta, üçüncü bölümün Yahudalı antlaşma topluluğunca bilinmediğini de kanıtlamaz. Bir mezmur olması, diğer bölümler gibi yorumlanmaya uygun olmamasına neden olur. Hatta, söz konusu yorumun asla tamamlanmamış olması da mümkündür." Burrows ayrıca, yaklaşık olarak bu yorum metniyle aynı döneme tarihlenen Septuaginta'nın tüm üç bölümü de içerdiğine dikkat çeker.[5]

5 Millar Burrows, *Burrows on the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Baker, 1978), 321, 322.

Yeremya ve Ağıtlar

Temel Bilgiler: Yeremya
Adı: Yeremya (ירמיהו). Yeremya ismi "RAB atar" ya da "RAB tesis eder" anlamına gelmektedir.

Yazarı: Yeremya, doğuştan bir kâhindir (Yer. 1:1) ve Tanrı tarafından bir peygamber olarak çağrılmıştır (1:5; 2. Tarihler 36:12); Tanrı'nın kendisine konuşacağı bir kişidir (Yer. 1:7). Yeremya, tüm peygamberlik kitapları arasında açık ara en uzunudur; tüm Küçük Peygamberler kitaplarının toplamından bile daha uzundur. Hem şiir hem de nesir biçiminde yazan Yeremya, Tanrı'nın kendisine açıkladığı sözü sadakatle duyurmuştur. "Vaaz" içeriklerinin yanı sıra, kişisel mücadelelerini, insan Yeremya ile peygamber Yeremya arasındaki gerilimi gözler önüne seren birçok otobiyografik pasaj da yer almaktadır. Az sayıda peygamber bu denli şeffaftır. Onun yaşamı, iman ile deneyim arasındaki yaygın gerilimi örneklemektedir. İmanla Tanrı'nın varlığı, koruyuculuğu ve peygamberliğin kesin gerçekleşeceğine dair vaatlerinin mutlaklığına güvenmekteydi. Ancak deneyimlerinde, hayatına yönelik komplolar, hapisler, umutsuzluk, kötülük yapanların refahı karşısındaki hayal kırıklıkları ve çağrısına dair şüpheler yer almaktaydı. Şikâyetlerini ve itiraflarını RAB'be cesaretle dile getirmiştir (11:18–23; 12:1–6; 15:10–21; 17:14–18; 18:18–23; 20:7–12, 14–18). Tanrı, görünürdeki koşullar ve halkının olumsuz tepkilerine rağmen, vaatlerinin geçerliliğini Yeremya'ya sabırla temin etmiştir. Onun içsel mücadeleleri ve görünürdeki başarısızlığı, kendisine "ağlayan peygamber" lakabının verilmesine yol açmıştır.

Muhafazakâr görüş, Tanrı'nın kendisine bildirdiği sözleri yazıcı yardımcısı Baruk'a dikte eden Yeremya'nın tüm kitabın yazarı olduğunu kabul eder (Yer.

36:27, 32). Eleştirmenler ise kitabı çeşitli redaksiyon aşamalarının ürünü olarak görme eğilimindedir ve genellikle üç tür malzeme ayrımı yaparlar: nesir, biyografik ve şiirsel.[1] Kitabın belli aşamalarda oluşturulduğu ve yayımlandığı açıkça ortadadır (Yeremya 36'daki peygamberliğin yok edilip yeniden yazılması ve Septuaginta'daki kısaltılmış metin buna örnektir);[2] ancak bu durum, eserin herhangi bir bölümünü Yeremya dışında birine atfetmek için geçerli bir gerekçe oluşturmaz.[3]

Yazım Tarihi: MÖ 627/626–561. Yeremya'nın uzun soluklu hizmeti, yedinci yüzyılın son on yıllarından altıncı yüzyılın ilk on yıllarına kadar uzanmıştır. Yeremya 1:2–3'e göre, hizmetine Yoşiya'nın on üçüncü yılında (MÖ 627/626) başlamış ve Yeruşalim'in ve tapınağın yıkımıyla sonuçlanan Yahuda sürgününün doruk noktası olan Sidkiya'nın saltanatının sonuna kadar devam etmiştir (MÖ 587/586). Kayıtlardaki son olay, Nebukadnezar'ın halefi Evil-Merodak'ın krallığının ilk yılında Yehoyakin'in Babil hapishanesinden serbest bırakılmasıdır (MÖ 561). Tanrı'nın Yeremya'yı peygamberlik görevine deneyimsiz bir gençken çağırmış olması (Yer. 1:6–7), en azından altmış altı yıl süren bir hizmetin mümkün olduğunu göstermektedir.

Tema: Antlaşmayı bozmanın sonucu olarak yargı ve Tanrı'nın sadakatiyle gelen yeniden kuruluş. Yeremya 1:10, umutsuzluk ve yeniden umut içeren çift yönlü mesajı, tarım ve mimarlık imgeleri içeren altı mastar fiille özetler: söküp atmak,

---

1 Kitabın bütünlüğünü reddeden eleştirel görüşler, 20. yüzyılın başlarına, 280 şiirsel ayeti Yeremya'ya, geri kalan kısmı ise Baruk'a ve sonraki redaktörlere atfeden Bernhard Duhm'a kadar uzanır. Sigmund Mowinckel, bu yaklaşımı daha da geliştirerek redaktörlerin üç ana kaynak kullandığını öne sürmüştür: A Kaynağı, şiirsel bölümler; B Kaynağı, biyografik bölümler; C Kaynağı ise nesir bölümler. Redaksiyonel faaliyetlerin varlığını reddetmeden, günümüzdeki eğilimler Brevard Childs'ın kanonik eleştiri varsayımlarını izleyerek kitabın son hâline odaklanır. Eleştirel görüşlerin ayrıntılı bir tartışması için bkz. J. A. Dearman, "Jeremiah: History of Interpretation," *Dictionary of the Old Testament Prophets*, ed. Mark J. Boda and J. Gordon McConville (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012), 444–47; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 33–50. Daha kısa bir özet için bkz. Tremper Longman III ve Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2. baskı (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 326–28.

2 Septuaginta ile Masoretik Metin arasındaki metinsel farklılıkların tartışması için aşağıda yer alan "Yorumlamaya Dair Özel Sorunlar" başlığına bakınız.

3 Edward J. Young'ın değerlendirmesi hâlâ geçerliliğini korumaktadır: "Kitaba sonradan eklemeler ya da araya serpiştirilmiş ilaveler yapıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Kutsal Kitap kitaplarının, çeşitli kaynaklardan gelen parça parça metin kümeleri olduğu düşüncesi, gerçeklikten yoksundur." *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 230.

yıkmak, yok etmek, devirmek, yeniden inşa etmek ve dikmek. Dikkat çekici bir şekilde, bu fiillerin dördü olumsuz, ikisi olumludur. Bu oran, Yeremya'nın vaazının gelişimine karşılık gelir. Onun ana odağı yaklaşan sürgün konusunda uyarıydı; ancak bu sürgünün yetmiş yıl sonunda sona ereceğine dair bir güvence de vardı. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Yeremya, kendisinden önceki peygamberler gibi, halkı antlaşma ihlalleri sebebiyle sürgünle tehdit eden (Yasa'nın Tekrarı 28) ve tövbe ile yeniden kurulma umudu sunan (Yasa'nın Tekrarı 30) Musa'nın teolojisini yansıtmaktadır.

Amaç: Yaklaşmakta olan yargı karşısında tövbeye teşvik etmek ve kurtuluş ile özgürlük için tek umut olarak RAB'be güvenmeyi öğütlemek.

Ana hat

I. Yeremya'nın Çağrısı: Hizmetinin Süresi ve Amacı (1:1–19)
II. Yahuda ve Yeruşalim Üzerine Tanrı'nın Yargısı (2:1–25:38)
  A. Ulusun Geriye Dönmüş Durumu (2:1–37)
  B. Tövbeye Çağrı (3:1–4:4)
  C. Yaklaşan Yargı (4:5–6:30)
  D. Tapınak Vaazı: Gerçeği Reddetmenin Boşunalığı (7:1–8:17)
  E. Ulusun Günahları Üzerine Yas (8:18–9:26)
  F. RAB'be Dönüşe Çağrı (10:1–25)
  G. Tanrı'nın Antlaşması ve İtaatsizlik Cezaları Üzerine Bildiri (11:1–12:17)
  H. Keten Kuşak Dersi (13:1–27)
I. Şiddetli Kuraklık (14:1–22)
J. Yeremya'nın Duaları ve Şikâyetleri (14:1–17:27)
K. Yeremya'nın Sınavları ve Görsel Dersleri (18:1–20:18)
L. Yöneticiler ve Sahte Peygamberler Kınanıyor (21:1–23:40)
M. İyi ve Kötü İncir Görümü (24:1–10)
N. Yetmiş Yıllık Sürgün (25:1–38)
III. Yeremya ve Sahte Peygamberler (26:1–29:32)
  A. Tapınak Vaazı (26:1–24)
  B. Boyunduruk Görsel Dersi (27:1–28:17)
  C. Babil'deki Sürgünlere Yeremya'nın Mektubu (29:1–32)
IV. Teselli Kitabı (30:1–33:26)
  A. İsrail için Kurtuluş (30:1–24)
  B. Yeni Antlaşma (31:1–40)
  C. İman Sembolü Olarak Tarla Satın Alımı (32:1–44)
  D. Dal Aracılığıyla Kurtuluş (33:1–26)

V. Yeruşalim'in Düşüşünden Önceki Olaylar (34:1–36:32)
   A. Sidkiya'ya Mesaj (34:1–7)
   B. Hizmetkârlara Verilen Sözün Bozulması (34:8–22)
   C. Rekavlıların Örneği (35:1–19)
   D. Yehoyakim Parşömeni Yakıyor (36:1–32)
VI. Yeruşalim'in Düşüşü Sırasındaki Olaylar (37:1–39:18)
   A. Yeremya Hapiste (37:1–21)
   B. Yeremya Çukurda (38:1–28)
   C. Yeremya'nın Babillilerce Kayrılması (39:1–18)
VII. Yeruşalim'in Düşüşünden Sonraki Olaylar (40:1–45:5)
   A. Gedalya'nın Vali Olarak Dönemi (40:1–16)
   B. Gedalya'nın Suikasta Uğraması (41:1–18)
   C. Mısır'a Aptalca Kaçış (42:1–22)
   D. Mısır'a Karşı Peygamberlikler (43:1–44:30)
   E. Baruk'a Kişisel Söz (45:1–5)
VIII. Uluslara Yönelik Uyarılar (46:1–51:63)
   A. Mısır (46:1–28)
   B. Filist (47:1–7)
   C. Moav (48:1–47)
   D. Ammon (49:1–6)
   E. Edom (49:7–22)
   F. Şam (49:23–27)
   G. Arabistan (49:28–33)
   H. Elam (49:34–39)
I. Babil (50:1–51:64)
IX. Son Düşünceler (52:1–34)
   A. Yeruşalim'in Harap Edilmesi ve Sidkiya'nın Babil'de Hapsedilmesi (52:1–11)
   B. Tapınağın Yağmalanması ve Yakılması (52:12–23)
   C. Sürgünlerin Babil'e Götürülmesi (52:24–30)
   D. Yehoyakin'in Hapisten Serbest Bırakılması ve Onurlandırılması (52:31–34)

Bağlam

Dünyada

Yeremya'nın peygamberliğinin büyük kısmına zemin oluşturan dünya bağlamı, çağdaşları olan özellikle Sefanya ve Habakkuk'un ele alındığı bölümlerde tartışılmıştır. Kitabın kronolojik bir düzende yazılmamış olması nedeniyle, Yeremya kitabını doğru bir perspektife oturtmak adına, yalnızca tarihin ve Yeremya'nın yaşamının temel noktalarının özetlenmesi yeterli olacaktır.

Yeremya'nın Hizmeti Sırasında Yahuda Kralları

Yoşiya (MÖ 640–609), otuz bir yıl boyunca hüküm sürmüştür. Tanrı'ya bağlı bir kral olan Yoşiya, Yahuda'da ruhsal reformlar gerçekleştirmiştir. Onun hükümdarlığı sırasında, Babil MÖ 612'de Ninova'yı mağlup ederek güç kazanmıştır. Yoşiya, Babillilerle zayıflayan Asurlulara yardım etmek üzere yola çıkan Mısırlıları durdurmaya çalışırken Megiddo'da yapılan savaşta öldürülmüştür.

Yehoahaz/Şallum (MÖ 609), yalnızca üç ay hüküm sürmüş, ardından Mısır'a sürgün edilmiş ve yerine kardeşi getirilmiştir.

Yehoyakim/Elyakim (MÖ 609–598), on bir yıl boyunca hüküm sürdü. Onun döneminde, Babil Karkamış'ta Mısırlılar ve Asurlulara karşı zafer kazandı, Yahuda'yı boyunduruğu altına aldı ve Daniel'in de dâhil olduğu ilk sürgün grubunu götürdü. Yehoyakim Babil'e karşı isyan etti ve Tanrı'nın laneti altında öldü.

Yehoyakin/Yekonya/Konya (MÖ 597), sadece üç ay hüküm sürdü; ardından Hezekiel'in de aralarında bulunduğu Yahuda'nın seçkinlerinden bir grupla birlikte Babil'e sürgün edildi. Otuz yedi yıl sonra, Nebukadnezar'ın halefinin eliyle hapisten serbest bırakıldı ve onurlandırıldı.

Sidkiya/Mattanya (MÖ 597–586), on bir yıl hüküm sürdü. Yehoyakin'in amcası olan Sidkiya, Nebukadnezar tarafından kukla kral olarak atanmıştı. Sonunda Babil'e karşı isyan etti ve bu, hem kişisel hem de ulusal düzeyde yıkıcı sonuçlara yol açtı. Babilliler, oğullarını öldürdü, gözlerini oydular ve onu birçok kişiyle birlikte Babil'e esir olarak götürdüler; ayrıca Yeruşalim'i yıkıp, tapınağı ve şehir surlarını yerle bir ettiler.

Lahiş Mektupları

Lahiş Mektupları, sayıları yirmi civarında olan ve ostraka (kırık çömlek parçaları) üzerine yazılmış belgeler olup MÖ 588 yılına tarihlenmektedir. Eski İbranice yazısıyla kaleme alınmış olan bu mektuplar, mektup formundaki İbranice nesir örnekleri sunmaları ve Yeremya'nın döneminde kullanılan yazı tipine dair bir örnek teşkil etmeleri bakımından dil bilimsel olarak büyük önem taşır. Tarihsel olarak ise, Yeruşalim dışında bir yerden, Babil'in Yahuda'yı istilası sırasındaki durumu yansıttıkları için önemlidir. Lahiş, Yeruşalim'in güneybatısında yer alan askerî bir karakoldu. Mektupların çoğu, Lahiş'teki komutan Yaosh'a, başka bir karakolda görev yapan Hoşaya tarafından gönderilmiştir. Bu mektuplar kısa ve öz olup, içinde bulunulan durumun panik ve umutsuzluğunu yansıtmaktadır: "Ve işte, [önde gelenlerin] sözleri iyi değildir, ellerimizi zayıflatmak için... Tanrın RAB'bin hakkı için, gerçekten kulun bu mektupları okuyalı beri [huzur] yoktur [kulun için]."(1) Yeremya 34:7 ayeti, o sırada ayakta kalan tek Yahuda şehrinin Yeruşalim, Lahiş ve Azeka olduğunu belirtir. Mektuplardan biri muhtemelen bu ifadenin ardından yazılmıştır; çünkü Azeka'nın çoktan düştüğünü ve Lahiş'in düşmesinin ise ancak an meselesi olduğunu ima eder: "Ve (efendim) bilsin ki, Lahiş'ten gelen işaretleri, efendimin verdiği tüm talimatlara göre gözlüyoruz, çünkü Azeka'yı göremiyoruz."(2)

---

(1) James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), 322.

(2) Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 322. Lahiş'ten gönderilen işaretleri açıklayabilecek ateş sinyallerine bir gönderme için bkz. Yeremya 6:1.

Önemli Tarihsel Olaylar

MÖ 628	Yoşiya'nın reformlarının başlangıcı (2. Tarihler 34)
MÖ 621	Yasa kitabının bulunması (2. Krallar 22; 2. Tarihler 34–35)
MÖ 609	Yoşiya'nın Megiddo'da ölümü (2. Krallar 23; 2. Tarihler 35–36)
MÖ 605	Karkamış Savaşı. Yahuda sürgününün ilk aşaması (Dan. 1)
MÖ 597	Yahuda sürgününün ikinci aşaması (2. Krallar 24)
MÖ 586	Yahuda sürgününün son aşaması ve Yeruşalim'in düşüşü (2. Krallar 25; Yeremya 39; 52)
MÖ 586	Gedalya'nın suikast sonucu öldürülmesi (2. Krallar 25; Yer. 40–41)[4]
MÖ562/561	Evil-Merodak/Amel-Marduk'un Yehoyakin'i serbest bırakması (Yeremya 52)

Yeremya'nın Hayatındaki Öneml1. Tarihler

MÖ 627	Yeremya, Tanrı tarafından peygamberlik görevine çağrıldı (Yeremya 1).
MÖ 604	Yehoyakim, Yeremya'nın Tanrı'dan aldığı sözleri içeren parşömeni yaktı (Yeremya 36).
MÖ 587	Yeremya, Babil'e teslim olun çağrısı nedeniyle hain ilan edilerek hapsedildi (Yeremya 37).
MÖ 587	Aynı yıl, yine aynı sebeple bir kuyuya atıldı (Yeremya 38).
MÖ 586	Yeruşalim'in düşüşü sırasında Babilliler Yeremya'ya olumlu şekilde muamele etti (Yeremya 39–40).
MÖ 586	Gedalya'nın suikasta uğramasının ardından Yeremya istemeyerek Mısır'a götürüldü (Yeremya 40–41).

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Yeremya Tanrı tarafından esinlenmiş bir peygamber olduğundan, mesajı daha yazıldığı anda kanonik bir nitelik taşımaktaydı. Yeremya'nın çağdaşı olan ve Babil'de yaşayan Daniel, Yeremya'nın mesajını RAB'bin sözü olarak kabul etmekteydi (Dan. 9:2). Dikkat çekici olan şudur ki, Yehoyakim'in Yeremya'nın parşömenini yakması, bu mesajın kanonik statüsünü sarsmamıştır; çünkü Yeremya

4 Gedalya, Babil tarafından Yahuda valisi olarak atanmıştı. Babası Ahikam ve dedesi Şafan, Yoşiya'nın yönetiminde görev yapmışlardı. Gedalya, kötü niyetli bazı Yahudalılar tarafından öldürüldü; bunun üzerine halk, Babil'in intikam almasından korkarak Yeremya'nın uyarılarına rağmen Mısır'a kaçtı ve peygamberi de yanlarında götürmeye zorladı (Yeremya 43).

başka bir parşömen alarak yazmanı aracılığıyla hem yok edilen tüm sözleri hem de yeni vahiyleri tekrar yazdırmıştır (Yer. 36:32). Esinleme, kanonluğu; kanonluk ise muhafazayı güvence altına alır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Yeremya'nın yargı ve yeniden kuruluşu içeren iki yönlü mesajı, müjde açısından büyük bir derinliğe sahiptir. Peygamber bu temaları işlerken, aynı zamanda müjde vaazının da bir örneğini sunar. Yeremya'nın tövbe etmeyen Yahuda halkına ilettiği mesaj, Tanrı'nın kim olduğunu, O'nun ne talep ettiğini, neden günahı cezalandırmak zorunda olduğunu ve nasıl kurtaracağını ortaya koyar. Yeremya'nın müjde mantığının merkezinde antlaşma yer alır. İsrail'in bu antlaşmayı bozması yargıyı gerektirirken, Tanrı'nın antlaşmasına sadakati yeniden kuruluşu güvence altına alır. Yeremya 11:3, "Bu antlaşma"nın sözlerine uymayanlara lanet ilan eder. Bağlam içinde "Bu antlaşma," Tanrı'nın Mısır'dan Çıkışın ardından Sina'da İsrail'le yaptığı antlaşmayı ifade etmektedir (Yer. 11:6–8). Bu antlaşma, yalnızca Yahve'ye sadakatle bağlılık ve O'nun sözüne boyun eğen bir itaat talep etmekteydi. Söz konusu antlaşmanın ayrılmaz bir parçası olan konut/tapınak ibadetine dair tüm gölgeler ve örnekler, Mesih'in kurtarıcı işinin peygamberliksel resimleri niteliğindeydi. Bu nedenle, bu antlaşmaya itaatsizlik, bizzat müjdenin reddedilmesiyle eş değerdi.

Müjde vaazının özü, müjdeye olan ihtiyaçtır. Yeremya, hiçbir çekince göstermeksizin halkın günahını açığa çıkarmıştır. Müjdeye olan ihtiyaç büyüktü. Ulus, Tanrı'nın kutsal yasasının her iki boyutunu da ihlal etmekle suçluydu: Tanrı'yı terk etmişlerdi (Yer. 1:16) ve komşularına karşı haksızlık etmişlerdi (2:34; 5:26–28; 7:5–6). Her ne kadar antlaşma ihlali, yargıyı gerektiren temel günah olsa da Yeremya Yahuda'nın günahını çarpıcı biçimde tasvir ederek, yargıyı haklı kılan günahın ciddiyetini vurgulamıştır. Günahla ilgili birçok anahtar kelime kullanılmışsa da iki tanesi öne çıkar. "Suç" (עון), yirmiden fazla kez geçer ve sapkın ve çarpık bir davranışı tasvir eder. Yüzden fazla kez geçen "kötülük" (רע) ise, günahı yıkıcı, felaket getirici ve zararlı olarak tanımlar. Yeremya, günahın belirli yönlerini vurgulamak için çeşitli mecazlar ve imgeler de kullanır. Yahuda'nın Tanrı'ya sadakatsizliği, baştan çıkarma konusunda usta olan sadakatsiz bir eşe (2:20, 33), etrafta koşuşturan hızlı dişi bir deveye (2:23), kızgınlıkla koşan bir eşeğe (2:24) ve dişilere arzu duyan şehvetli bir aygıra (5:8) benzetilir. Yahuda'nın ruhsal aptallığı (4:22), iyi su kaynağını kırık sarnıçlarla değiştirmeye (2:13) ve boyunduruğu kıran budala bir öküzle (2:20) karşılaştırılır. Yahuda'nın inatçılığı (7:24), sert bir kaya (5:3), engin bir deniz (5:22–23), tunç ve demir (6:28) ve sert enseli bir halk (7:26) olarak tasvir edilir. Yahuda'nın günahının doğası ise bir

leke (2:22), çürük incirler (24:5, 8), kötülük saçan bir kuyu (6:7) ve sünnetsiz, katı bir yürek (9:25; 17:1) olarak resmedilir. Yeremya, yargının neden hak edilmiş olduğunu gösteren bol ve inkâr edilemez kanıtlar sunmuştur.

Göğün Kraliçesi

Yeremya 7:18; 44:17

"Göğün Kraliçesi" ifadesi, Babil tanrıçası Aştoret ya da İştar'a atıfta bulunmaktadır. Mezopotamya mitolojisinde bu tanrıça ya kraliçe ya da hâlime olarak anılmıştır. Manasse döneminde (2. Krallar 21; 23) Yahuda'da bu tanrıçaya tapınma oldukça yaygın hâle gelmiştir. Bu tanrıça, genellikle açık alanlarda tapınılan bir göksel varlıktı (Yer. 19:13; 32:29). Bu tanrıçaya, Mısır'daki Elephantine topluluğundan kalma MÖ beşinci yüzyıla ait Aramice metinlerde de rastlanmaktadır. Bu topluluk, muhtemelen Babil sürgünü sırasında, Yeremya'nın uyarısına rağmen Mısır'a kaçan bazı Yahudiler tarafından kurulmuş asi bir Yahudi yerleşimiydi (Yeremya 44). Yeremya'nın tapınak vaazında bu putperest ibadete yaptığı atıf (Yeremya 7), halkın Tanrı'nın kabul etmediği bir şekilde ibadet ettiğine dair suçlamasını kanıtlamaktadır. İnsanlar RAB'be tapınmak için tapınağa giderken, aynı zamanda İştar'a da tapıyorlardı.

İhtiyacı kanıtladıktan sonra Yeremya, Tanrı'nın şartlarını açıkça ortaya koyarak müjdeyi özgürce sunmuştur. Günahın sonuçlarından kurtuluş, tövbe ve iman olmak üzere dönüşümün iki yönünü de içeren bir süreci gerektiriyordu. Hizmeti boyunca peygamber, halkı tövbeye çağırarak sürekli olarak yakarmıştır (örneğin, Yer. 3:1–4:4; 7:5–7; 18:11; 25:4–6; 26:3; 36:7). Özellikle 3. ve 4. bölümler, bu müjdevi tövbenin özünü tanımlamada en açık bölümlerdir. Tövbe, günah nedeniyle derin bir pişmanlık duymayı (3:24–25) ve Tanrı'nın merhametinden başka tüm seçeneklerin reddedilmesini (3:22–23) gerektirir. Bu, yürekten radikal bir değişimi (4:3–4) ve eski yaşamdan Tanrı'ya doğru yönelerek tam bir dönüşü içerir; çünkü Tanrı, bu şekilde tövbe eden herkesi kesinlikle kabul edecektir (3:22).

Yeremya, kurtarıcı imanın doğası hakkında da öğretici bir nitelik taşır. Özellikle önemli olan, güvenin yöneldiği nesneye yaptığı vurgudur. Kurtuluş sağlayan iman, yalnızca bir inanç eylemi değil, aynı zamanda doğru nesneye yönelmiş bir imandır. Yeremya, meşhur tapınak vaazında halkın "RAB'bin Tapınağı,

RAB'bin Tapınağı, RAB'bin Tapınağıdır burası" şeklindeki üçlü itiraflarında aldandıkları sözlere güvendiklerini belirtir (Yer. 7:4, 8). Halk güvenini, Tanrı'nın kendisine değil, fiziksel yapıya ve onun ritüellerine bağlamıştı. Bu değersiz bir imandı; Tanrı, yalnızca dışsal bir dindarlıkla değil, yürekteki bağlılıkla tatmin olur. Peygamberin, lanetli olanlarla kutsanmış olanlar arasındaki karşılaştırması (17:5–8) bu konuda en açık metindir. Her iki grup için de aynı "güvenmek" kelimesi (חטב) kullanılır; fark ise güvendikleri nesnededir. Lanetli kişi insana ve insan gücüne güvenmiştir, kutsanmış kişi ise RAB'be güvenmiştir. Bu, Yeremya'nın döneminde putlara güvenenler için hayati bir ders olduğu gibi, günümüzde dinî çoğulculuk çağında da aynı derecede hayati bir derstir.

Yeremya yalnızca müjdenin teklifini açık bir şekilde sunmakla kalmaz, aynı zamanda bu teklifin aciliyetine de güçlü bir vurgu yapar. Müjde çağrısının ısrarla reddedilmesinin geri dönülemez sonuçları vardır. İsrail tarihinin tamamı boyunca Tanrı, peygamberlerini büyük bir gayretle ve sürekli olarak göndermiş ancak bu peygamberler hep reddedilmiştir (Yer. 7:23–28). Ulus artık dönüşü olmayan bir eşiğe gelmiştir. Tanrı, Yeremya'ya halk için aracılık etmemesini çünkü artık onları dinlemeyeceğini söyleyerek (16. ayet) bu durumu en sarsıcı şekilde ifade etmiştir. Yargı kaçınılmaz hâle gelmiştir. Babil sürgünü ne kadar yıkıcı olmuşsa da bu bile müjdenin reddedilmesinin ruhsal sonuçlarıyla karşılaştırıldığında sönük kalmaktadır.

Arkada hem yargı hem de restorasyon mesajlarının temelinde, yargı gücüne sahip ve kurtarma sevgisini taşıyan Tanrı şahsı vardır. O, tek gerçek ve yaşayan Tanrı'dır; bu durum, Jeremiah'nın putperest tanrıları hor gören ve halkı, aslında tanrı olmayan, yalnızca insan eliyle yapılmış olanlara yönelmekle suçlayan ifadelerinde açıkça görülmektedir (Yer. 2:11, 28). Tanrı'nın gücü, isimleri ve eylemleriyle kendini göstermektedir. En yaygın başlığı, peygamberin yaklaşık kırk kez Başına Ordular RAB ya da Orduların RAB'i olarak anmasıdır. Bu başlık, Tanrı'yı tüm yaratılış üzerinde yetkili ve buyruğu eksiksiz olan başkomutan olarak işaret eder. Yaratıcı olduğu için (Yer. 5:22; 10:12-13) Tanrı, hâkimiyet hakkına sahiptir ve hatta yaratılışı kendi isteğine göre geri çevirebilme gücünü taşır (Yer. 4:23-26; 18:1-11). Gerçekten de O yaratan olduğundan ötürü gücünün ötesinde hiçbir şey yoktur (Yer. 32:17-20). Yeremya, Babil'in Yahuda'yı boyunduruk altına almasında askeri üstünlükten çok doğrudan Tanrı'nın eyleminin söz konusu olduğunu açıkça ifade eder; Tanrı putperest gücü kullanıp yönlendirmiştir (Yer. 20:4; 21:7; 22:24-25; 2 7:6; 34:2; 37:17; 38:3). Tanrı yalnızca yargının sorumlusu değil, restorasyonun tek umududur. O, adalet ve doğruluğun Tanrısı olduğu kadar (Yer. 9:24) lütuf ve merhametin de kaynağıdır. Antlaşmaya sadakati, genişletilmiş merhametlerin umudunu garanti eder (Yer. 12:15; 30:18; 31:20; 33:26; 42:12).

Bir yandan, sürgünün ulusun tamamen yok oluşu olmadığını gösteren kurumsal bir umut vaadi vardı. Yetmiş yıl sonra Tanrı, kurtarış amacının bir kanıtı olarak ulusu yeniden topraklarına döndürecekti (Yer. 29:10–14). Bu durumun açıkça ulusal yansımaları olsa da, kurtuluş tarihinin ilerleyişinde vazgeçilmez bir adımdı. Mesih'in gelişi için yerinde bir İsrail'in bulunması gerekiyordu (bkz. Mik. 5:2). Sürgüne yol açan Yahuda'nın günahı bile bu kurtarıcı vaadi tehlikeye atamazdı. Yeremya kitabında iki kez vaat edilen Mesih'i "Filiz" olarak tanımlar (Yer. 23:5–8; 33:15–18); bu, Eski Antlaşma'daki en önemli mesihçi unvanlardan biridir. Yeşaya 4 bu unvanı Mesih'in ilahiliğiyle, Zekeriya 3 ve 6 ise insanlığı ve kâhinliğiyle ilişkilendirirken, Yeremya "Filiz"i esasen ideal Kral olarak tanımlar. Her müjde vaizi gibi, Yeremya da bütün umudu Mesih'e dayandırır.

Yeremya, antlaşmanın bozulmasının yargıyı gerektirdiğini vurguladığı için, umut ve yeniden kuruluş vaadini de bir antlaşma bağlamında sunması şaşırtıcı değildir. Bu yeni antlaşma (Yer. 31:31–34), kitabın Teselli Kitabı ya da Avunç Kitabı olarak adlandırılan bölümünün (böl. 30–33) merkezinde yer almaktadır. Belki de bunu yenilenmiş ve genişletilmiş bir antlaşma olarak adlandırmak daha isabetlidir. İsrail'in trajik bir şekilde ihlal ettiği ulusal antlaşmanın aksine, bu antlaşma bozulamaz niteliktedir; çünkü içseldir, bağışlamayı açıkça içerir ve Tanrı ile bireyler arasında uzlaşmayı sağlar. Bu, Yeni Antlaşma'da en uzun şekilde alıntılanan Eski Antlaşma metnidir (İbr. 8:8–12; 10:16–17). Antlaşma, Tanrı bilgisiyle dolu bir yeryüzünün geleceği günlere işaret eden eskatolojik boyutlar taşısa da, Mesih aracılığıyla ne zaman bir kişi Tanrı'ya gerçek tövbe ile yönelirse o zaman yerine gelir. Yeremya'nın yeni antlaşması, müjde mesajının özüdür.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yeremya kitabındaki en önemli sorun, Septuaginta (LXX) ile Masoretik Metin (MT) arasındaki farkların da gösterdiği üzere, metnin tarihi ve durumu ile ilgilidir. LXX, MT'ye kıyasla oldukça kısadır ve farklı bir yapısal sırayı yansıtır. Yaklaşık üç bin kelime daha kısa olan bu metin, MT'nin uzunluğunun sekizde biri ile altıda biri arasında bir fark oluşturur. Eksiltmeler, metin düzeyinde kelimelerden ifadelere, cümlelerden tüm bölümlere kadar çeşitli düzeylerde görülmektedir.[5] En büyük eksik bölüm, LXX'te tamamen bulunmayan Yeremya 33:14–26'dır. Sıralamadaki en belirgin fark ise uluslara ilişkin kehanetleri içeren, MT'de 46–52. bölümler arasında yer alan kısmın LXX'te 25:13'ten sonra

5 Emmanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2. gözden geçirilmiş baskı (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 320.

gelmesidir. Gleason Archer, iki gelenek arasındaki sıralamayı karşılaştıran basit bir tablo oluşturmuştur.[6]

Masoretik Metin (MT)	Septuaginta (LXX)
1:1–25:13	1:1–25:13
25:14–46:5	32:1–51:35
46:1–51:64	25:14–31:44

Farklılıkların varlığı tartışmasızdır ancak bu farklılıkların nedenlerine dair açıklamalar daha karmaşıktır. Bir çeviriyle standart İbranice metin arasındaki farklılıklar değerlendirilirken, bu varyantların gerçekten çeviri yapılan Vorlage'a (yani kaynak metne) mı dayandığı (gerçek varyant), yoksa çeviri sürecinde—bilerek ya da bilmeyerek—oluşturulmuş bir sapma mı olduğu (sözde varyant) belirlenmelidir. Bu durumu daha da karmaşık hâle getiren unsur ise Qumran'dan gelen karışık kanıtlardır. Bazı parşömenler Septuaginta'yı destekliyor gibi görünmektedir (4QJerb; 4QJerd), bazıları ise Masoretik Metni (2QJer; 4QJera; 4QJerc).[7] Bu durum ilk bakışta, iki ayrı metin geleneği olduğu izlenimini vermektedir.

İki katmanlı kuram yaygın bir görüştür. Tov, Septuaginta'nın Yeremya'nın "ilk, kısa bir baskısına" tanıklık ettiğini savunur. Yeremya'daki LXX çeviri tekniğinin kelimesi kelimesine olma eğiliminde olduğunu ve bu nedenle çevirmenin kaynak metni "kısaltmış" olmasının muhtemel olmadığını ileri sürer. Ardından, Masoretik Metin'de korunan ikinci baskının yaptığı çeşitli eklemelere örnekler verir; bu eklemelerin bazıları, onun görüşüne göre, sürgün sonrası döneme ait ilaveleri işaret etmektedir.[8] Bu iki kaynak kuramına bağlı olanların çoğu, LXX

6 Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 342.

7 Bu değerlendirme Ernst Würthwein'e aittir. *The Text of the Old Testament*, 3. baskı (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 104.

8 Tov, *Textual Criticism*, 321. R. E. Fuller da Septuaginta'nın Vorlage'ının Masoretik Metin'den farklı olduğunu kabul eder ve çevirmenlerin "ne metni kısalttığını ne de içeriği yeniden düzenlediğini" belirtir. "Text and Textual Criticism," *Dictionary of the Old Testament Prophets*, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012), 778. Leslie C. Allen da *Dictionary of the Old Testament Prophets*'ta yer alan "Book of Jeremiah" adlı makalesinde benzer bir iddiada bulunur. Yeremya kitabını "eklemeler yapılmış ve güncellenmiş görkemli bir konak"a benzetir. Ayrıca, uluslara ilişkin bildirilerin kitabın sonuna yerleştirilmesiyle, "Masoretik Metin'de sürdürülen metin, kitabın yapısal biçimine olumlu içeriğe daha geniş bir rol veren bir şekil kazandırmıştır" der (424). Würthwein ise, özellikle Qumran'dan gelen çift yönlü kanıt nedeniyle, "Yeremya kitabının iki versiyonunun bulunmasının bütünüyle muhtemel olduğunu" belirtir. *Text of the Old Testament*, 104. J. A. Thompson, Septuaginta'daki bazı eksikliklerin *homoioteleuton* gibi farkında olmadan yapılan yazman hatalarıyla açıklanabileceğini kabul eder; ancak Qumran'daki kanıtların

metnine öncelik tanımaktadır. Buna karşılık Young, metindeki eksiltme ve yeniden düzenlemelerin çevirmenler tarafından kasıtlı olarak yapıldığını (sözde varyantlar) ve "iki ayrı redaksiyondan söz etmenin doğru görünmediğini, hele LXX'e öncelik vermenin hiç doğru olmadığını" öne sürer.[9]

En azından, bu sorunla ilgili olarak muhafazakârlar arasında bile kesin bir görüş birliği yoktur.[10] Ancak metinle ilgili bazı önvarsayımlar düşünceyi yönlendirmelidir; bunların başında, esinlenmenin korunmayı garanti ettiği inancı gelir. Korunmanın kendisi bir gerçektir; fakat bu korunmanın nerede olduğu, metin eleştirisinin alanına girebilir. Yeremya'nın peygamberliğini nasıl kaleme aldığına dair detaylar ise yalnızca spekülatiftir. Büyük olasılıkla bu süreç, onun peygamberlik hizmeti boyunca yıllar süren bir zaman dilimine yayılmıştır ve Yeremya'nın dikte ettiklerini Baruk'un yazıya geçirmesi ve derlemesi şeklinde işlemiştir (Yer. 36:2). Kitabın tamamlanmasından önce bazı bölümlerin kamuya sunulmuş olması da oldukça muhtemeldir; 36. bölümde anlatılan olay bu durumu doğrular. Baruk'un RAB'bin evinde peygamberliği halka okuması, onun ilahi yetkisini teyit etmiştir (6–10. ayet). Yehoyakim'in bu tomarları işitince yaktırmış olması, onun korunmuşluğunu tehdit etmemiştir; çünkü tomardaki her şey yeniden yazılmış ve belli ki daha fazlası eklenmiştir; zira Yeremya'nın hizmeti Sidkiya dönemine ve sonrasına kadar uzanmıştır. Belki de metnin bir aşaması Mısır'a ulaşmış ve LXX'in Vorlage'ı bu metin olmuştur. Bu da farklılıkları açıklayabilir; zira kitap henüz tamamlanmamış olabilirdi.[11] Sonuç olarak, ilhamla konuşan bir peygamber olarak Yeremya'nın, Masoretik Metin'de korunmuş olan kitabın tamamının yazarı olduğu kabul edilmelidir. Bu kitap, uzun bir hizmet süresi boyunca yazılmış ve nihai biçimi, Baruk'un bu zaman zarfında kaydettiği

---

farklı metin geleneklerine işaret ettiğini belirtir: "Qumran'dan elde edilen bulgular, hem uzun hem de kısa metin biçimlerinin Qumran topluluğunda mevcut olduğunu ve Yeremya kitabının Masoretik ve Septuaginta versiyonlarının, İbranice metnin farklı redaksiyonlarına dayandığını artık açıkça ortaya koymaktadır." *Book of Jeremiah*, 118–19.

9 Young, "Septuaginta çevirmenleri, İskenderiyeli Yahudiler olarak şüphesiz Yunan felsefesinden etkilenmişlerdir. Bu nedenle, onlara daha mantıklı görünen bir peygamberlikler düzenini kasten oluşturmuş olmaları mümkündür," diye açıklar. Sonuç olarak, "İbranice metin üstündür," hükmüne varır. *Introduction to the Old Testament*, 232.

10 Thompson, haklı olarak, "Görüşlerin bu denli çeşitlilik göstermesi, kesin bir çözüme ulaşmamıza imkân tanıyacak türden bilgilere henüz sahip olmadığımızı göstermektedir," der. *Book of Jeremiah*, 118.

11 Archer benzer bir öneride bulunur: "Bu önceki baskının, peygamberin hayatı sırasında yayımlandığı ve ilk olarak Mısır'da dolaşıma girdiği anlaşılmaktadır." Ayrıca şunu da ekler: "Dolayısıyla, Yeremya'nın, Zedekiya döneminde ve Yeruşalim'in düşüşünden sonraki süreçte Rab'bin kendisine verdiği mesajları bu önceki vaazlara eklemeye devam ettiğini varsaymak makuldür." *Survey of Old Testament Introduction*, 342.

mesajları düzenlemesiyle oluşmuş olabilir. Bu açıklama oldukça sade bir izah tarzı olsa da makuldür.

Temel Bilgiler: Ağıtlar

Adı: "Nasıl!" (אֵיכָה). Bu ifade, İbranice metnin ilk sözcüğüdür. Umutsuzluk ya da sitem anlamında, retorik amaçla kullanılan bir soru ya da ünlemdir. Bu yönüyle, Yeruşalim'in başına gelen felaket üzerine yakılan ağıta başlamak için son derece uygun bir ifadedir. İngilizce başlık *Lamentations* ise, ağıt veya yas anlamına gelen Septuaginta'daki *θρῆνοι* başlığını yansıtan Vulgata aracılığıyla gelmiştir.

Yazarı: Kitap anonimdir. Ancak satır aralarının okunması ve gelenek, Yeremya'yı işaret etmektedir.[12] Yazar, Yeruşalim'in yıkılışına ve Yahuda'nın sürgüne gönderilmesine tanıklık eden biridir; bu olaylar kitapta son derece canlı şekilde anlatılmaktadır. Yahudi geleneği kitabı Yeremya'ya atfeder[13] ve Yeremya'nın yazarlığına dair en eski dış tanıklık, Ağıtlar'ı Yeremya peygamberliğinin hemen ardından yerleştiren Septuaginta'dadır; şu ön sözü içerir: "Ve İsrail sürgüne götürülüp Yeruşalim harap olduktan sonra, Yeremya oturup ağladı ve bu ağıtı Yeruşalim için yaktı." Vulgata da bu görüşü destekler. Yeremya 9:1, peygamberin Yeruşalim'in düşüşünden sonra böylesi gözyaşı dolu bir ağıt yazacağını önceden bildirir: "Keşke başım bir pınar, Gözlerim bir gözyaşı kaynağı olsa! Halkımın öldürülenleri için Ağlasam gece gündüz!" (bkz. Ağıtlar 1:16; 3:48–49). II. Tarihler 35:25, Yeremya'nın Yoşiya için ağıt yaktığını ve bu ağıtların "Ağıtlar Kitabı'nda yazılı" olduğunu belirtir. Bu ifade doğrudan kanonik kitaba gönderme yapmasa da Yeremya'yı böyle ağıtlar yazma geleneğiyle ilişkilendirir. Bazı araştırmacılar, Ağıtlar'ın aslında Yeremya'nın peygamberlik metninin bir parçası olduğunu ancak litürjik amaçlarla ayrıldığını ileri sürmüştür.[14] İbranice Kutsal Yazılar'da Ağıtlar, özel anmalarda okunan beş tomar olan Megillot arasında yer alır. Ağıtlar, Yahudi takviminde en hüzünlü gün olan ve tapınağın yıkılışını anmak üzere tutulan Av ayının dokuzuncu günü olan Tişa BeAv'da okunurdu.

İlk dört bölüm, alfabetik bir akrostiş tarzında yazılmıştır: her biri, İbranice alfabenin ardışık harfleriyle başlayan yirmi iki kısımdan oluşur. Üçüncü bölüm

12 "Yeremya, kendi adını taşıyan kitabı, Krallar kitabını ve Ağıtlar'ı yazdı." Baba Batra 4.11 içinde bkz. Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011), 15:55.

13 Tahmin edileceği üzere, modern eleştirmenler Yeremya'nın yazarlığını reddetme eğilimindedir. Yazarlığa dair çeşitli görüşlerin faydalı bir özetini görmek için bkz. Walter C. Kaiser Jr., *A Biblical Approach to Personal Suffering* (Chicago: Moody Publishers, 1982), 24–29; ve Young, *Introduction to the Old Testament*, 334–36.

14 Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 62, 64.

en karmaşık olanıdır; altmış altı ayetten oluşur ve her biri üç dizeden meydana gelen yirmi iki bölüm içerir; her dize, alfabenin ardışık aynı harfiyle başlar. Beşinci bölüm akrostiş olmasa da yirmi iki kısımdan oluşur. Alfabetik akrostiş, ele alınan konunun bütünlüğünü ya da kapsamlılığını ifade etmek için kullanılan edebi bir araç olabilir.[15]

Yazım Tarihi: MÖ 586. Bu tarih, Babil ordusunun uzun süren kuşatmanın ardından şehir surlarını aşarak Yeruşalim'i düşürdüğü tarihtir. Ağıtlar, bu yıkım üzerine bir tefekkürdür ve muhtemelen olayın hemen ardından kaleme alınmıştır.

Tema: Yeruşalim için yas tutma. Bu yas, günahın itirafına ve yeniden kuruluş umuduna götürür. Kitapta kullanılan karakteristik şiirsel üslup, yas temasını ifade eder ve pekiştirir. Egemen vezin, ağıtlarda sıkça görülen kinah veznidir (üç kelimelik ve iki kelimelik bir düzen).

Amaç: Tanrı'nın Yahuda'ya günah sebebiyle yargı getirmesinde adaletini ve haklı öfkesini haklı çıkarmak ve böylece Tanrı'nın halkına, yegâne umut olarak RAB'be yönelerek bu tür bir yargıdan kaçınmayı öğretmektir.

Ana hat

I. Yeruşalim'in Yıkımı Üzerine Yas (1:1–22)
II. RAB'bin Öfkesinin Haklılığı (2:1–22)
III. Geçmiş Merhamet Üzerine Tefekkür (3:1–66)
IV. Yargının Koşulları ve Nedenleri (4:1–22)
V. Yenilenme ve Yeniden Kuruluş İçin Dua (5:1–22)

Bağlam

Dünyada

Bir yıl süren kuşatmanın ardından Yeruşalim, MÖ 587/586'da Babilliler'in eline geçti. Yıkım yıkıcıydı; tapınak ve şehir surları da dâhil olmak üzere her şey yerle bir oldu. Bu düşüş, nüfusun büyük bir kısmının sürgüne gönderilmesini de kapsıyordu.

15 İlginçtir ki, harflerin sıralaması 1. bölüm ile 2., 3. ve 4. bölümler arasında farklılık gösterir. 1. bölümde pe (פ) harfi, 'ayin (ע) harfinden önce gelirken, sonraki bölümlerde bu sıra tersine çevrilmiştir. Her iki sıralama da antik alfabe listelerinde belgelenmiş olmakla birlikte, M. J. Boda, tek bir yazarın her iki sıralamayı birden kullanmasının pek olası olmadığını öne sürmüştür. Bu nedenle, bunu Yeremya'nın yazarlığına karşı bir kanıt olarak görür. Boda, "Bu metinlerin arkasında tek bir dahinin değil, zamanla ortak bir litürjik bağlamda kullanılan şiirlerin olduğunu" savunur. "Lamentations 1: Book of," *Dictionary of the Old Testament Wisdom, Poetry and Writings*, eds. Tremper Longman III ve Peter Enns (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2008), 399.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Yazarın Yeremya olduğu varsayıldığında, Ağıtlar kitabı daha yazıldığı anda kanonik statü kazanmıştı. Daha sonra, kanonik kitaplar derlenip bir araya getirildiğinde, Ağıtlar Yeremya'dan ayrılmış ve litürjik takvimde kullanılmak üzere birlikte gruplandırılan beş kitaptan oluşan Megillot'un bir parçası hâline gelmişti. Ağıtlar, Yeruşalim'in yıkılışını anmak amacıyla okunurdu.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Ağıtlar kitabının temel kurtarıcı mesajı yüzeyde açıkça görülmektedir: günahın ve yargıyı önlemek için yapılan tövbe çağrılarını görmezden gelmenin yıkıcı sonuçları. Ağıtlar, müjdeye olan ihtiyacı vurgular ve dolayısıyla yalnızca günahın lanetini tersine çevirebilecek olan Mesih'i önceden haber verir. Ağıtlar, peygamberliğin gerçekleştiğine dair canlı bir tanıklık sunar ve bu nedenle Tanrı'yla alay edilmemesi gerektiğine dair sert bir uyarıdır. Musa, halk vaat edilen topraklara girmeden önce, o topraklarda yaşamanın antlaşmaya sadakatlerine bağlı olduğunu onlara öğütlemişti. Antlaşmanın bozulması, Tanrı'nın onları azgın düşmanlara boyun eğdireceği büyük felaketlerin tehdidi altına sokuyordu. Ulusun inişli çıkışlı tarihi boyunca, Tanrı aynı uyarıyı yineleyen peygamberler göndermişti. Yeruşalim'in Babilliler tarafından düşürülmesi, onları tövbeye yöneltmek üzere tasarlanmış olan Tanrı'nın uzun süren sabrının sonunu işaret eder (Rom. 2:4).

Her ne kadar Babilliler yargının aracı olmuş olsa da, Ağıtlar felaketin asıl sebebinin günah olduğunu kesin bir biçimde ortaya koyar (örneğin, Ağıt. 1:5, 8, 9, 18, 20; 3:39, 42) ve Tanrı'nın bu yargının asıl faili olduğunu açıkça bildirir (1:5, 12, 14, 15, 17; 2:1, 5, 12, 17). Tanrı adil olduğu için (1:18), günaha öfke duyar ve suçluyu cezalandırmak zorundadır. Mutlak egemenliğe sahip olduğu için (5:19), bunu yapma hakkına sahiptir. RAB bizzat düşman olmuştur (2:5). Ironik biçimde, Yahuda'ya gelen felaket, Sodom'un yıkımından daha büyüktü (4:6). Sodom, Tanrı'nın doğrudan bir eylemiyle aniden yok edilmişken, Yahuda, Tanrı'nın bu amaç için kullandığı zalim bir düşmanın elinde uzun süreli bir acıya mahkûm edilmiştir.

Yine de Tanrı Yahuda ile antlaşma yapmış olduğu için, yeniden kuruluş umudu varlığını koruyordu. Yeremya, Tanrı'nın adil öfkesinin merhametine yer açacağına dair umudunu dile getirir (Ağıt. 3:21–32). Tanrı'nın kendilerini unutmayıp terk etmeyeceği (3:31; 5:20–21) yönündeki duasını umutla, yüreğini göklere kaldırarak (41. ayet) ve sebatla (49–50. ayet) sunar. Tanrı'nın haklı öfkesine rağmen (5:22), eğer Tanrı kendilerini döndürürse yeniden kurulacaklarını bilmekteydi (5:21). Peygamber, Tanrı'nın merhametinden (חסד), şefkatinden

(מחר) ve sadakatinden (הנומא) emindi; RAB'bi beklemek ve O'na umut bağlamak boşuna değildi (3:21–25). Bu tür güven dolu umut, elçi Yuhanna'nın, Tanrı'nın günahları bağışlamakta sadık ve adil olduğunu yazdığı şu sözlerinde açıkça yankılanır (1Yu. 1:9).

Bir bakıma, Ağıtlar'daki durum kurtuluş tarihinin ilerleyişini tehlikeye atıyor gibi görünmekteydi. Mesih'e dair birçok peygamberlik, O'nun Yeruşalim ve tapınaktaki hizmetiyle ilgilidir. Mesih'in gelişi için İsrail'in varlığı şarttı. Dolayısıyla, Yeremya'nın şehrin yeniden kurulması için dua etmesi, özünde müjdenin ilerleyişi için yapılan bir duaydı. Bu sebeple Ağıtlar, kurtuluş tarihinin seyrinde kritik bir dönüm noktasını işaret eder. Ayrıca, ulusla ruhsal gerçekler arasındaki bağlantının kasıtlı olduğunu anlamak önemlidir. Tanrı'nın Yahuda'yı cezalandırması, günahlarında ısrar eden ve müjdeyi reddeden herkesi bekleyen daha büyük ve sonsuz yargının bir paradigmasıdır. Yeruşalim'e karşı gelen yargı ne kadar dehşet verici olursa olsun, yalnızca fizikseldi ve sonsuz mahvoluş azabına kıyasla sönük kalır. Bu anlamda Ağıtlar, günahkârlara henüz vakit varken günahlarından tövbe etmeleri için yapılmış bir çağrıdır.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Yorumlama konusunda özel bir sorun bulunmamaktadır.

Hezekiel

Temel Bilgiler
Adı: Hezekiel (לאקזחי). Hezekiel ismi "Tanrı güçlendirir" ya da "Tanrı güçlüdür" anlamına gelir.

Yazarı: Görece modern zamanlara kadar Hezekiel'in yazarlığı sorgulanmamıştı.[1] S. R. Driver'ın dikkat çekici biçimde muhafazakâr değerlendirmesinden kısa bir süre sonra eleştirmenler kitabı parçalarına ayırmaya başlamış, çok sayıda redaktör keşfetmiş ve Hezekiel'in kitaptaki katkısını toplamın yalnızca küçük bir kısmına indirgemişlerdir. 1924 yılında Alman eleştirmen Gustav Hölscher, 1.273 ayetin yalnızca 170'inin peygamberin kendisi tarafından yazıldığını iddia etmiştir. Driver'ın ifadeleriyle, tartışmasız şekilde "tek bir zihnin damgasını taşıyan" bu yapı, eleştirmenleri bir yandan kitaptaki birliği kabul etmeye zorlarken, öte yandan Babil'de yaşayan altıncı yüzyıl peygamberinin yazarlığını reddetmelerine neden olmuştur. En dikkat çekici teori, 1930'da C. C. Torrey tarafından ortaya atılmıştır; ona göre kitap MÖ üçüncü yüzyılın ortalarında Yeruşalim'de kaleme alınmış ve Babil'de yazılmış izlenimi verecek şekilde redakte edilmiştir. Günümüzde çoğu eleştirmen Torrey'nin hipotezinin uç noktalarını reddetmekle birlikte, yine de altıncı yüzyıl yazarlığını kabul etmemekte; kitabın sürgün sonrası dönemde Filistin'de yazıldığını ve Babil bağlamı verilmiş şekilde düzenlendiğini savunmaktadırlar.[2]

---

1 Bu bağlamda, tanınmış eleştirmen S. R. Driver'ın şu sözleri sıkça alıntılanır: "Kitabın yazarlığıyla ilgili herhangi bir eleştirel sorun söz konusu değildir; başından sonuna kadar bütün metin, açık biçimde tek bir zihnin damgasını taşımaktadır." *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, yeni baskı (New York: Charles Scribner's Sons, 1914), 279.

2 Müellifliğe ilişkin eleştirel görüşlerin kapsamlı bir özetini görmek için bkz. R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 823–32; ve G. Herbert May ile E. L. Allen, "The Book of Ezekiel," *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon

Geleneksel muhafazakâr görüş, Hezekiel kitabının yazarı olarak yalnızca Hezekiel'i kabul eder.[3] Peygamber iki ayrı yerde ismiyle tanımlanır (Hez. 1:3; 24:24) ve peygamberliğinin tamamı boyunca kendisinden birinci tekil şahısla söz eder. Bu peygamberlik, kompozisyon birliğine dair bolca açık kanıt sunar.[4] Hezekiel, çalkantılı bir dönemde kâhin ailesinde doğmuş ve toplumun seçkin kesiminden Yehoyakin ile birlikte sürgünün ikinci dalgasında Babil'e götürülmüştür (MÖ 597). "Otuzuncu yılda" (1:1) ifadesi, RAB'bin ona ilk kez konuştuğu sırada Hezekiel'in yaşını ifade eder. Tevrat'ta açıkça belirtilmese de Levililerin hizmete otuz yaşında başlamalarına (Çöl. 4:3, 35) dayanarak aynı şeyin kâhinler için de geçerli olduğunu varsaymak makuldür. Eğer öyleyse, Hezekiel'in kâhinlik hizmetine başlayacağı anda, tapınağa yüzlerce kilometre uzaklıkta bulunması onu bu görevden mahrum bırakmıştır. Mesleki hayal kırıklığı ve ümitsizliğin yaşandığı tam bu anda, Tanrı kâhin Hezekiel'i peygamber Hezekiel olarak çağırmıştır. Hizmetinin doğası, onun hayat boyu beslediği beklentilerin tersine olsa da Tanrı'nın buyruğuyla, O'nun sözünü bildireceği bir hizmete çağrılmıştır. Hezekiel'in peygamberlik görevi, Tanrı'nın sözünü iletme bakımından önceki ya da sonraki hiçbir peygamberin sahip olmadığı kadar çeşitlilik taşımaktadır. Vaazlarının yanı sıra kitap, görüler, alegoriler, benzetmeler ve sembollerle doludur; bunlardan bazıları oldukça kişiseldir, örneğin, Tanrı'nın ölen karısı için yas tutmasını yasaklaması (Hez. 24:16–19).

Press, 1956), 6:41–51. May, eleştirel yaklaşımlardaki kaotik durumu şu şekilde özetler: "Bazıları kitabın büyük ölçüde ya da bütünüyle tek bir yazar tarafından yazıldığını düşünürken, diğerleri birçok yazarın katkısı olduğunu savunur. Kimileri Hezekiel'in yalnızca Filistin'de peygamberlik yaptığını, kimileri sadece Babil'de, kimileri ise her iki yerde de görev yaptığını ileri sürer. Bazıları ise Hezekiel adında birinin gerçekten yaşamış olduğundan bile şüphe eder. Bir araştırmacı Hezekiel'i MÖ yedinci yüzyıl başlarında Manasseh dönemine yerleştirirken, bir diğeri onu Nehemya sonrası dönem, yani MÖ beşinci yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirir" (41).

3 Alexander ve Cooper, Hezekiel kitabının bütünlüğünü savunmak için neredeyse aynı altı gerekçeyi sunar: (1) kitabın yapısal dengesi; (2) dil ve üslup birliği; (3) otobiyografik bölümler; (4) kronolojik referanslar; (5) yargı ve restorasyon mesajlarının yapıyla tutarlılığı; ve (6) peygamberin kişiliğinin metin boyunca tutarlılık göstermesi. Bkz. Ralph H. Alexander, "Ezekiel," *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 6:739; ve Lamar Eugene Cooper Sr., *Ezekiel*, *New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 17:31.

4 İlginçtir ki, May kitap boyunca yer alan kırk yedi ifadeden oluşan bir liste sunar. Bu ifadeleri bir redaktöre ya da geç dönem bir yazara atfeder; ancak şu itirafta da bulunur: "Bu ve diğer ifadeler, Hezekiel kitabının çeşitli bölümleri arasındaki karmaşık ve çok sayıdaki iç ilişkiyi gözler önüne serer ve nesnel olarak bakıldığında, çoklu yazarlık varsayımını olasılık dışı kılar." "Book of Ezekiel," 50–51. Muhafazakâr bakış açısından değerlendirildiğinde, bu tekrarlayan ifadeler Hezekiel'in tek yazarlığını destekler; altıncı yüzyılda kitabın tek bir yazar tarafından yazıldığı görüşüne karşı ön yargı dışında, ikinci bir kalemi varsaymak için geçerli bir neden bulunmamaktadır.

Yazım Tarihi: MÖ 592–570. Hezekiel'in otuzuncu yılı, Yehoyakin'in sürgünlüğünün beşinci yılına tekabül eder (Hez. 1:1–2; I1. Krallar 24:12–16). Bu sürgün MÖ 597'de gerçekleştiğine göre, beşinci yıl MÖ 592 olur; bu da Hezekiel'in Babil'e sürgün edildiğinde yirmi beş yaşında olduğunu gösterir. Hezekiel'in peygamberliğine özgü özelliklerden biri, mesajının çeşitli bölümlerini bu sürgünün başlangıcına göre tarihlemektedir.[5] Onun son kayıtlı tarihi yirmi yedinci yıldır ki bu da MÖ 570'e karşılık gelir (Hez. 29:17). Bu kronolojik ifadeler, Hezekiel'in en az yirmi iki yıllık bir hizmet yürüttüğünü gösterir. Bu, onun Yahuda'da hizmet eden Yeremya'nın son yıllarıyla ve sürgünün ilk aşamasında, MÖ 605'te sürgüne gönderilen ve sürgün süresince Babil'de kalan Daniel'le (Hez. 14:14, 20; 28:3) çağdaş olduğunu ortaya koyar.

Tema: Yıkım ve yeniden kuruluş. Kutsallığını ve yüceliğini insanlara tanıtmak uğruna RAB hem gerekli yargı hem de lütufkâr yeniden kuruluşla harekete geçer. Bu tema, Tanrı'nın, insanların O'nun RAB olduğunu bilmeleri için harekete geçtiğini yineleyen tekrarlarla desteklenir.[6] Hezekiel'in Tanrı'nın kutsallığına gösterdiği dikkat, Yeruşalim'in günah yüzünden yıkımını haklı çıkaran bir teodise niteliğindedir. Tanrı, Hezekiel'e açıkça, "Yeruşalim'e yaptığı iğrenç uygulamaları bildir" diye buyurmuştur (Hez. 16:2; bkz. 20:4). Yine de Tanrı'nın sürekli merhametine ve bağışlamaya istekli oluşuna dayanan bir umut mesajı da mevcuttur.[7] Tanrı, kötülerin ölümünden hoşnut olmadığı için, onların suçlarının yıkımlarına yol açmaması için tövbe etmelerini buyurmuştur (18:30–32).

---

5 Kitap boyunca bölümleri belirleyen on dört kronolojik ifade yer almaktadır. Birkaç istisna dışında bu tarihler kronolojik sıraya göre dizilmiştir: 1:2 (beşinci yıl); 3:16 (yedi gün sonra); 8:1 (altıncı yıl); 20:1 (yedinci yıl); 24:1 (dokuzuncu yıl); 26:1 (on birinci yıl); 29:1 (onuncu yıl – sıralama dışı); 29:17 (yirmi yedinci yıl – sıralama dışı); 30:20 (on birinci yılın birinci ayı); 31:1 (on birinci yılın üçüncü ayı); 32:1 (on ikinci yılın on ikinci ayının ilk günü); 32:17 (on ikinci yıl); 33:21 (on ikinci yılın onuncu ayı – sıralama dışı); 40:1 (yirmi beşinci yıl).

6 Robert D. Bell, Hezekiel kitabında sıkça tekrar eden bu nakaratı, "Hezekiel'de Tanıma Formülleri" adını verdiği yetmiş sekiz örnek içeren bir tabloda detaylandırarak vurgular. Bkz. *The Theological Messages of the Old Testament Books* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010), 338–40.

7 Nitekim, yıkım ve restorasyondan oluşan bu çift yönlü mesaj, Hezekiel'in yazarlığını reddeden eleştirel yaklaşımların temelini oluşturmuştur. Eleştirmen zihniyetine göre, aynı peygamberin hem felaket hem umut mesajları vermesi düşünülemezdir. Ancak Archer, bu ikili yapının peygamberlere özgü yaygın bir özellik olduğunu belirtmiş ve şu sonuca varmıştır: "Ancak katı bir dogmatizmle bu çeşitli Eski Antlaşma peygamberleri farklı kaynaklara ayrıştırılabilir ve böylece, tehdit edenin yalnızca tehdit edebileceği ve vaat edenin yalnızca vaat verebileceği hipotezi korunabilir." Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 351.

Amaç: Halkı, yargıyı zorunlu kılan günahlardan tövbe etmeye çağırmak ve Tanrı'nın yüce kutsallığına ve lütfuna dayanan daha iyi bir gelecek için umut etmeye yönlendirmektir.[8]

Ana hat

I. Tanrı'nın Görümü ve Hizmete Çağrı (1:1–3:27)
   A. Tanrı'nın Kutsallığı ve Egemenliğinin Görümü (1:1–28)
   B. Peygamber Olmaya Çağrı (2:1–10)
   C. Gözcü Olmaya Çağrı (3:1–27)

II. Yeruşalim'e Yönelik Yargı Mesajları (4:1–7:27)
   A. Yeruşalim'in Kuşatılması ve Yıkımıyla İlgili Alametler (4:1–5:17)
   B. Yargı Sözleri (6:1–7:27)

III. Tapınaktan Ayrılan Yücelik Görümü (8:1–11:25)

IV. Yeruşalim'e Yönelik Peygamberlikler (12:1–24:27)
   A. Yaklaşan Sürgünle İlgili Alametler ve Uyarılar (12:1–28)
   B. Sahte Peygamberler (13:1–23)
   C. Putperestlerin Kınanması (14:1–23)
   D. Asma, Kadın ve Kartallar Meselleri (15:1–17:24)
   E. Bireysel Sorumluluk İlkesi (18:1–32)
   F. Dişi Aslan ve Asma Meselleri (19:1–14)
   G. İsrail'in Tarihi ve Geleceği (20:1–22:31)
   H. Sefih Kız Kardeşler Meseli (23:1–49)
   I. Tencere Alameti ve Hezekiel'in Karısının Ölümü (24:1–27)

V. Uluslara Yönelik Yargı Mesajları (25:1–32:32)
   A. Ammon, Moav, Edom ve Filist'e Yönelik Yargı (25:1–17)
   B. Sur ve Sayda'ya Yönelik Yargı (26:1–28:26)
   C. Mısır'a Yönelik Yargı (29:1–32:32)

VI. Yeruşalim'in Düşüşü ve Yeniden Kuruluşu (33:1–37:28)
   A. Yeruşalim'in Düşüşü ve Sürgün (33:1–33)
   B. Çobanlar ve Koyunlar Meseli (34:1–31)
   C. Edom'a Yargı (35:1–15)
   D. Tanrı'nın Kutsal Adı İçin Ülkenin ve Halkın Yeniden Kuruluşu (36:1–38)
   E. Diriliş Görümü ve Birleşmenin Alameti (37:1–28)

8 Young'un Hezekiel'in amacına dair yaptığı özet açıklayıcıdır: "Hezekiel'in görevi, sürgünlere yaşadıkları felaketin kendi günahkârlıkları yüzünden geldiğini anlatmaktı. 'Günah işleyen can, o ölecektir.' Böylece peygamberlik, kişisel sorumluluk doktrinini güçlü bir şekilde vurgular. … Ancak Tanrı, kötülerin ölümünden hoşnut olmaz. O, herkese kurtuluşu özgürce ve içtenlikle sunar. 'Dönün, dönün! Çünkü neden ölesiniz?'" Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 237.

VII. Gog ile Büyük Savaş (38:1–39:29)
VIII. Yüceliğin Ülkeye Dönüşü Görümü (40:1–48:35)
A. Tapınak Bağlamında (40:1–43:27)
B. Tapınma Bağlamında (44:1–46:24)
C. Toprak Bağlamında (47:1–48:35)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Hezekiel karanlık ve sıkıntılı günlerde yaşadı ve hizmet etti. Dini açıdan, ulusu sapkınlıkla kuşatılmıştı. Siyasi açıdan ise, ulusun bağımsızlığı putperest güçler tarafından tehdit altındaydı. 1. Krallar 24, Hezekiel'in dünyasının doğrudan bağlamını kaydeder. Yehoyakim, ağabeyinin görevden alınmasından sonra Firavun Neko tarafından tahta çıkarıldı. Buna karşılık olarak Yehoyakim, Yahuda'ya ağır vergiler yükleyerek Mısır'a haraç ödedi (I1. Krallar 23:34–35). Bu sırada Babil, Yehoyakim'i de boyunduruğu altına alarak bölgedeki hâkimiyetini genişletmekteydi. Üç yıl sonra Yehoyakim, Babil'e isyan etti ve bu isyan, Yahuda'nın ikinci sürgün dalgasına yol açan olayları tetikledi. Ancak Yehoyakim'in ölümü ve küçük düşürücü gömülüşü (Yer. 22:18–23; 36:30), ardılı Yehoyakin'in Nebukadnezar'ın gazabıyla yüzleşeceği anlamına geliyordu. Bu kez Mısır'dan da yardım gelmeyecekti; çünkü onlar da Babil tarafından boyunduruk altına alınmıştı (2Kr. 24:7).



Yahuda Kralı Yehoyakim'den Bahseden Akadca Rasyon Levhası

Tahta çıktıktan yalnızca üç ay sonra Yehoyakin, Yahuda'nın seçkinlerinden on bin kişiyle birlikte Babil'e sürgüne gönderildi; geride yalnızca en yoksullar kaldı (14. ayet). Kâhin soyuna mensup biri olarak Hezekiel de bu sürgün grubunun bir parçasıydı. Ardından Nebukadnezar, Sedekiya'yı kukla kral olarak atadı;[9] onun Babil'e on bir yıl sonra başkaldırması ise MÖ 587/586'daki Yeruşalim kuşatmasına ve yıkımına yol açtı. İronik olarak, sürgüne gönderilenlerin birçoğu orada refaha kavuşmuş görünürken (Yer. 29:5–7), 597'deki sürgünden kurtulup ülkede kalanlar, Yeruşalim'in son kuşatması ve düşüşü sırasında en büyük acıyı yaşamışlardır.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Hezekiel, ilhamla konuşan bir peygamber olduğundan, mesajı yazıldığı anda kanonik nitelik kazanmıştı.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Doğrudan peygamberlik bildirimleri, tuhaf görüler ve karmaşık sembolizm aracılığıyla Hezekiel, derin bir ilahiyat ve müjde gerçekleri içeren bir mesaj iletir. Onun Kurtuluş Vahyine Katkısı son derece derindir. Yıkım ve yeniden kuruluş şeklindeki ikili tema doğrudan Tanrı'nın karakterinden kaynaklanır. Tanrı'nın temel vahyi, O'nun egemen kutsallığıdır. Tanrı'nın kutsallığı, yalnızca günahtan değil, Kendisi dışındaki her şeyden ayrı oluşunu, sonsuz aşkınlığını ifade eder. Kutsallığı, O'nun görkemli yüceliği ve eşsizliğidir; O'nun hem yargıdaki hem de kurtuluştaki eylemleri, kendisini ayrı ve yüce kılma isteğiyle şekillenir. "Kutsal" kelimesi metinde geçmese bile, bu gerçek tüm peygamberliğin üzerinde belirleyici bir gölge gibi durur. Örneğin, Tanrı'nın halkıyla olan tarihî ilişkilerini gözden geçirdiği bölümlerde tekrar tekrar, adının bayağılaştırılmaması –yani sıradan ya da olağan sayılmaması– uğruna hareket ettiğini bildirir (Hez. 20:9, 14, 22); amacı, O'nun uluslara bile tanınmasıdır (20:9, 12, 20, 26, 38, 42, 44). Bu nedenle Tanrı'nın yargıları hem cezalandırıcı hem de kurtarıcıdır. Hezekiel'e verilen açılış görümünde Tanrı'nın yüceliğine dair kendini açığa vuruşu (1:28), yeni görevlendirilmiş peygamberi derinden etkilemiş ve tüm hizmetinin tonunu belirlemiştir (bkz. 10. bölüm).

---

9 İlginçtir ki, Babil'e ait bir belge bu olayı kaydeder: "Akkad kralı ordusunu Hatti topraklarına gönderdi, Yahuda kentini kuşattı… ve kral, Addaru ayının ikinci günü şehri ele geçirdi. Oraya kendi hoşuna giden (yeni) bir kral atadı, büyük bir ganimet aldı ve bunu Babil'e götürdü." James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, 3. baskı (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), 564. Not: "Hatti toprakları" ifadesi, Babil kaynaklarında Suriye-Filistin bölgesini tanımlamak için kullanılır.

Tanrı kutsal olduğu için ne antlaşma halkının ne de putperest ulusların (özellikle Hezekiel 25–32) günahlarını görmezden gelmez ve gelemez. Tanrı yargılarında keyfî değildir. Bir müjde vaizi olarak Hezekiel, halkın yıkımının nedeni olan günahlarını ifşa etmiş ve açıkça ele almış, böylece müjdeye olan ihtiyacı vurgulamıştır. Halkı isyankâr bir ev olarak tanımlar (örneğin 2:5–8; 3:9; 12:2, 9, 25; 17:12), yalnızca yakılmaya uygun değersiz bir asma (15. bölüm), zina eden bir buluntu (16. bölüm) ve fahişe kız kardeşler (23. bölüm) olarak betimleyerek ulusun antlaşmaya, RAB'be ve O'nun sözüne sadakatsizliğini ortaya koyar. Sivil önderler, kükreyen bir aslan (19:1–9), yağmacı kurtlar (22:27) ve sürüyü ihmal edip kendi çıkarları için koyunları kullanan sadakatsiz çobanlar gibidir (34. bölüm). Dini önderler ise, çölde yaşayan tilkiler gibi günahın yayılmasına ve çürümesine sebep olan (13:4) ve duvar sıvacısı gibi göz boyayan kişilerle kıyaslanır (11. ayet). Hezekiel günahı hissizliği betimlemek için taş yürek (11:19; 36:26); değersizliği anlatmak için cüruf (22:18–22); doyumsuzluğu göstermek için semiz koyunlar ve sığırlar (34:20); düşmanlığı resmetmek için diken, çalı ve akreplerle kıyaslar (2:6). Hezekiel'in günah teolojisinin temel yönlerinden biri bireysel sorumluluk vurgusudur. Yargı, kalıtsal özelliklere ya da çevresel faktörlere bağlanamaz; günah işleyen can ölecektir (bölüm 18). Suçu başkasına atmak geçerli bir mazeret değildir ve başkasının doğruluğuna güvenmek imkânsızdır. Nuh, Daniel ya da Eyüp'ün tanrısallığı başkasına aktarılamaz (14:12–20). Dokuzuncu bölümdeki yargı sahnesi bu gerçeği örnekler; yalnızca alınlarında işaret bulunan bireyler yargıdan kurtulmuştur.

Tanrı'nın kutsallığı ışığında, onların ruhsal zina (Hezekiel 16, 23), putperestlik (bölüm 8) ve itaatsizlik (11:12; 22:6–12) günahları çok daha iğrenç hale gelmekte ve yargıyı fazlasıyla hak etmektedir. Yargıya dair uyarı Hezekiel'e özgü değildir ancak artık yaklaşmıştır. Yargı artık sadece peygamberce bir söylem olarak göz ardı edilemezdi; artık daha fazla gecikme olmayacaktır (12:21–28). Belki de bu durum, Tanrı'nın Hezekiel'in peygamberlik görev tanımına "bekçi" unvanını da dâhil etmesini açıklar (3:17; 33:1–9). Ulus üzerindeki Tanrı kaynaklı yargı son derece ağırdı: korkunç bir kuşatma, yıkıcı bir yıkım ve yabancı, putperest bir diyara sürgün (bkz. Mezmur 137). Umut var gibi görünmüyordu.

Ancak yıkım mesajı ne kadar kesin ise, yeniden kuruluş mesajı da o kadar kesindi. Bu yeniden kuruluş umudu, ulusun Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla yeni yaşama diriltileceği yeni bir çıkış (Hez. 20:33–36) bağlamında tanımlanmıştır (37:1–10). Bu yeniden kuruluşun, özellikle toprak ve tapınakla ilgili peygamberlik anlamları taşıyan dışsal yönleri vardı (36:28; böl. 40–48); ancak Hezekiel'in müjde vaazının büyük bir kısmı içsel meselelere dokunmaktaydı (11:19–20). Hezekiel 36:22–32, ruhsal kurtuluşun hem kaynağını hem de unsurlarını ta-

nımlayan klasik bir metindir. Yıkım mesajı sebep olarak günaha odaklanırken, kurtuluş mesajı ilahi güdü olarak lütfa odaklanır. (36:22–27, 29–30 ayetlerindeki tekrarlanan birinci tekil şahıs fiillere dikkat edin.) Başlangıcından sonuna kadar kurtuluş RAB'dendir. Kurtuluşun unsurları arasında günahtan arınma (25. ayet), yüreğin yenilenmesi (26. ayet) ve Tanrı'nın Ruhu'nun içsel olarak yerleşmesi (27. ayet) bulunur. Hezekiel, Tanrı'nın Egemenliğine kimsenin yeniden doğmadan giremeyeceğini açıkça ortaya koyar. Büyük ihtimalle İsa, Nikodim'e yeniden doğuşla ilgili bilgisizliğini sorgularken (Yuhanna 3:10), Hezekiel 11 ve 36'yı aklında bulunduruyordu.

Hezekiel 34, koyun ve çoban betimlemesiyle, açıkça müjde içerikli bir başka metindir (Yuhanna 10 ile paralelliklere bakınız). Zayıf ve savunmasız koyunlar, günahkârın doğal hâlini—kayıp ve dağılmış oluşunu—tasvir eder (Hez. 34:12, 16). İyi çoban, genel olarak Egemen RAB, özel olarak ise "kulum Davut" olarak tanımlanır (23. ayet). Bu, Davut'un daha büyük Oğlu olan Mesih'e bir göndermedir.[10] Hezekiel, ideal Davut'un yanı sıra, gelecekteki Mesih'i alçak gönüllü kökenlerden gelen evrensel bir hükümdar olarak (17. bölümdeki Lübnan sediri alegorisine bakınız), meşru Kral olarak (21:26–27)[11] ve Önder olarak tanımlar (kelimenin tam anlamıyla, "yüceltilmiş olan", özellikle 40–48. bölümlerde).[12]

---

10 İyi çobanın faaliyeti dikkat çekicidir. Çoban arar ve bulur. Kırıkları sarar; bu, bağışlamanın bir resmidir. Besler; bu, Tanrı'nın sağladığı ihtiyaçların bir simgesidir. Dinlendirir; bu da esenlik ve güvenliğin bir ifadesidir. Aynı zamanda ayırt eder: Sığırlar arasında yargılar ve kendisine ait olanları bilir.

11 Davut'un tahtı, "hakkı olan gelene kadar" boş kalacaktır. Bu ifade, Yaratılış 49:10'daki Yakup'un peygamberliğine işaret eder; orada, krallığın Yahuda'dan ayrılmayacağı, ta ki Şilo (שִׁילֹה) gelinceye kadar süreceği belirtilir. *Şilo* kelimesi "ona ait olan" ya da "hakkı olan" şeklinde çevrilir. Hezekiel, bu anlamı farklı bir biçimde (לוֹ־יָבֹא) ifade eder ancak anlam aynıdır.

12 Hezekiel'in tapınak, kurbanlar ve toprak bölüşümüne dair kapanış görümünde geçen yüceltilmiş kişi (*nasi* – נָשִׂיא) tanımlaması özgün biçimde mesihî değildir. Daniel Block bu sorunun doğasını şöyle özetler: "Bu kişi açıkça yüceltilmiş bir figürdür, monarşi öncesi dönemin 'önderleri'nden çok daha önemlidir. Ancak görüm anlatımı Davudî bağlantıya dair sessiz kalmakta ve Siyon/Yeruşalim de sahnede görünmemektedir." Block ayrıca şuna dikkat çeker: "En sorunlu olan, 'önder'in tasvirindeki gerçekçilik ile 34:23–24 ve 37:21–25'teki görkemli ve idealist Mesih betimlemesi arasındaki çarpıcı karşıtlıktır. Bu kişinin adına sunular sunulmalı; dahası, İsrail'in geçmiş krallarının yaptığı gibi halkını sömürmemesi ve kötüye kullanmaması için özel hükümler getirilmiştir (46:18)." Her ne kadar bu terim doğrudan Mesih'e işaret etmese de, halkını mutlak yetki ve adaletle yöneten ideal yüce kişiyi temsil eder; bu da her kral, kâhin ve peygamberin Mesih'in tipolojik bir ön bildirimi olduğu anlayışıyla uyumludur. Robert B. Chisholm da bu yorumu desteklemektedir. Bkz. Daniel Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 59; Robert B. Chisholm, *Handbook on the Prophets* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 284.

Peygamberin Mesih'e dair vahyi, yeniden kuruluş mesajının özüdür; çünkü Kurtarıcı olmadan kurtuluş olamaz.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Hezekiel 40–48, tapınak planlarına, tapınma düzenlemelerine ve toprak tahsislerine dair görülerle birlikte, Kutsal Kitap'taki en zor yorumlanan bölümlerden biridir. Muhafazakâr müjdeci çevreler arasında bile ayrıntıların nasıl yorumlanacağı konusunda bir görüş birliği yoktur. Zorluklara rağmen, bu bölümlerin peygamberin umut ve yeniden kuruluş temasına büyük katkı sunduğu açıktır. Sürgündeki bir kâhin olarak görevlerini fiilen yerine getirmesi engellenen Hezekiel'e, tapınağın ve işlevlerinin muazzam bir görümü verilmiş olması dikkat çekicidir; çünkü bunlar kâhinlik açısından birincil öneme sahip konulardır. Ayrıntılardan bağımsız olarak, 40–48. bölümlerin mesajı nettir: Mevcut durum ne kadar kötü olursa olsun, gelecek daha iyi olacaktır. Bu görümün son sözleri (48:35), bölüme nihai kutsamayı damgalar: "RAB orada olacak" (המש הוהי).

Metnin sade ve doğrudan bir şekilde okunması, fiziksel bir tapınağın inşasına işaret etmektedir. Archer, tarif edilen tapınağın inşa edilmemesi durumunda bunun sahte bir peygamberlik olacağını cesurca ifade eder.[13] Bu sonuca varılmaktan kaçınmak adına, muhafazakâr müjdeci çevrelerde bu bölüme dair temelde iki yaklaşım bulunmaktadır: birebir (literal) gerçekleşme ya da sembolik gerçekleşme. Her iki görüş de peygamberliğin yerine geleceğini kabul eder ancak bunu farklı şekillerde yorumlar.

Bazıları bu vaadi, Sürgün sonrası Zerubbabil tarafından inşa edilen tapınakla kelimenin tam anlamıyla yerine gelmiş olarak yorumlar; her ne kadar bu tapınak, Hezekiel'in görümündeki tasarım ve ölçülerle örtüşmese de. Bu görüş, peygamberliğin koşullu olduğunu ve Hezekiel 43:10–11'de peygamberin, halk utanırsa onlara bu düzeni göstermesi gerektiği yönündeki ifadeye dayanır. Halk yeterince utanmadığı için, bereketin tümünü deneyimlemedikleri savunulur.[14] Ancak metni kelimenin tam anlamıyla yorumlayanların çoğunluğunu, bu tapı-

13 Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 356. J. Barton Payne, bu bölüme dair beş farklı görüş sıralamış ve bu bölümleri sahte bir peygamberlik olarak değerlendiren yaklaşımın tipik bir liberal görüş olduğunu belirtmiştir: "Bu sadece Hezekiel'in bir yanlış yargısıydı, 'gerçekleşeceğini umduğu planlar' idi." *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment* (New York: Harper & Row, 1973), 354.

14 Payne esasen bu görüşü benimsemiş ve söz konusu bölümlerin "yükümlülük ifadeleri olarak yorumlanmasının en uygun yol olduğunu — çünkü Hezekiel'in, sonraki kuşağın buyruklara uymamasından sorumlu tutulamayacağını — ve bu bölümlerin kehanet değerinin, İsrail'in tarihsel tapınakları aracılığıyla Mesih'in beden almasının olağan, tipik bir ön bildirimiyle sınırlı tutulması gerektiğini" savunmuştur. *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, 355.

nağı Mesih'in yeryüzündeki binyıllık egemenliği sırasında inşa edilecek üçüncü tapınak olarak gören premillenyalistler oluşturur.[15] Bu literal görüş, metni harfiyen almak suretiyle ona saygı göstermeyi amaçlasa da Kutsal Yazıların diğer açık beyanlarıyla çelişen ciddi sorunlar içerir.



Kehanet için kullanılan koyun karaciğeri modeli (Hez. 21:21)

Bunların başında, yeniden inşa edilen tapınakta sunulacak kanlı kurbanlar gelir; ki bu, İbraniler mektubunun Mesih'in bir kez ve herkes için sunulmuş olan kurbanına dair tartışmasız beyanlarını ihlal eder. Kanlı kurbanlar, anma amaçlı bile olsa, kefaret niteliği taşımasalar bile, yasaktır.[16]

---

15 Archer, "ılımlı derecede literal bir yorum" olarak adlandırdığı görüşü savunur ve bu yaklaşımı destekleyen güçlü argümanlar sunar. *Survey of Old Testament Introduction*, 356–59. Bu görüşün tasnifçi (dispensational) bir bakış açısından kapsamlı savunması için bkz. Hobart E. Freeman, *An Introduction to the Old Testament Prophets* (Chicago: Moody Publishers, 1968), 308–24. Ayrıca bkz. Cooper, *Ezekiel*, 49–52.

16 Bununla birlikte Cooper, yeniden başlatılan kurbanları "ayin bağışlamasıyla ilişkilendirilen anma törenleri" ya da sadece "Hezekiel'in okuyucularına aşina olan terimlerle binyıldaki tapınmayı sembolik olarak betimleyen açıklamalar" olarak savunur. *Ezekiel*, 51. Archer da kurbanların

Her ne kadar zorluklardan azade olmasa da sembolik yorum tarihi boyunca—özellikle Reformasyon'dan bu yana—kilisenin baskın görüşü olmuştur. Bu peygamberliğin Hezekiel'e bir görüm aracılığıyla gelmiş olması, kullanılan son derece sembolik dili açıklar.[17] Sembolik yoruma dair hayati bir uyarı, mimariye ya da eylemlere dair her ayrıntıya ya da ölçüye anlam yüklememektir. Mesaj, her bir ayrıntıda değil, genel izlenimdedir. Metni mecazi şekilde ele almak, iki temel gerçekleşmeye işaret eder. Bir yandan bu, kiliseyi doğuşu ve yaşamı içinde simgeler. Tanrı'nın halkı için Mesih'in beden alışı sonrasında hazırladığı iyi tasarımı temsil eder; bu tasarımda Tanrı'nın yüceliği, yaşam veren Kutsal Ruh'un hizmeti aracılığıyla yaşayan tapınak olan halkının içinde ikamet eder. Young bunu şöyle özetler: "Peygamber, RAB'bin gerçekten tapınıldığı bir zamanı betimlemektedir. Yeryüzünde bir tapınakta mı? Hayır, çünkü peygamber yeryüzünde bir başkâhin'den bile söz etmemektedir. Aksine, ruhta ve gerçekte. Başka bir deyişle, bu ayrıntılı betimleme, Mesih çağının bir tasviridir. RAB halkının arasında ikamet etmektedir."[18]

Öte yandan, bazıları bu sembolizmin gelecekteki ebedî ve göksel duruma işaret ettiğini savunur. Keil bu görüşü şu şekilde ifade eder: "Peygamberlik tasviri, Mesih'in kilisesinin aşamalı gelişimini tipolojik olarak sergilemez; bunun yerine, Mesih tarafından kurulan Tanrı'nın Egemenliğini mükemmel biçimiyle sunar ve kısmen Vahiy 21 ve 22. bölümlerdeki göksel Yeruşalim tasvirinin Eski Antlaşma'daki taslağı olarak görülmelidir."[19]

---

yeniden sunulmasını savunur ve bunların binyıl krallığında Rab'bin Sofrası'nın yerini alacağını öne sürer. Bkz. *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 280. Ancak kurbanların yalnızca birer anma olarak değerlendirilmesi, metnin literal bir okumasıyla tutarsızdır; zira metin açıkça bu kurbanların "uzlaştırma" yani kefaret sağlamak amacıyla sunulacağını belirtir (Hez. 45:15, 17). Archer bu itiraza şöyle yanıt verir: Musa'nın kullandığıyla aynı dil bu kurbanlar için de kullanılmış olsa da, "onlar yeni bir anlama sahip olacaklardır. Eski Antlaşma peygamberi bu dili kullanmıştır çünkü İbranî inananın tanıdığı en yakın benzerlik, bu binyıl sunularına dair analojiyi sağlamaktaydı." *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 280–81.

17 Young, "Bu bize gerçeği ortaya koymanın garip bir yolu gibi görünebilir. Büyük ihtimalle biz, doğrudan ve anlatı biçiminde bir nesir tercih ederdik. Ama Eski Antlaşma peygamberlerinin çoğu zaman karanlık söylemler ve mecazlı bir dil kullandığını asla unutmamalıyız," der. Ayrıca şu iddiada bulunur: "Peygamberin bu tasvirleri kelimesi kelimesine alınsın diye verdiği hiçbir zaman düşünülmemelidir. Açıkça mecazî ya da sembolik bir dil kullanmaktadır." *Introduction to the Old Testament*, sırasıyla 242, 241. Daha yakın dönem yorumculardan Daniel Block ise şu değerlendirmeyi yapar: "Yaygın halk görüşünün aksine, tapınak tasviri, insan eliyle inşa edilecek gelecekteki bir yapının planı olarak sunulmaz. Bu görüm, ilahi varlık temasını ele alır… ve bu ruhsal gerçekliği somut terimlerle, tanıdık kültürel deyimlerle ifade eder. … Hezekiel'in son görümü yüce bir ideali ortaya koyar: Tanrı'nın bulunduğu yerde Siyon vardır. Tanrı'nın bulunduğu yerde düzen ve vaatlerinin gerçekleşmesi de vardır." *Book of Ezekiel*, 59.

18 Young, *Introduction to the Old Testament*, 241–42.

19 C. F. Keil, *Prophecies of Ezekiel*, çev. James Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 2:417.

Bu görümün sembolik olarak ele alınması daha uygun görünmektedir. Ancak hangi yorumbilimsel yaklaşım benimsenirse benimsensin, Hezekiel'in peygamberliğini ezici bir umut sözüyle sonlandırdığı tartışmasız bir biçimde açıktır. İsrail halkı putperestlikleri nedeniyle Tanrı'nın varlığını ve mirasını yitirmişti; fakat Tanrı, kendi adının hatırı için iman edenlere her türlü kutsamayı yeniden sağlayacaktı. Bu tam anlamıyla bir yeniden kuruluş Mesih'te bulunur; çünkü Tanrı'nın varlığı, Ruhu aracılığıyla sonsuza dek halkıyla birliktedir. Görüm ne kadar karmaşık olursa Olson, ifade edilen umut son derece berraktır.

TABLO 12. HEZEKİEL'İN SEMBOLİK EYLEMLERİ

Referans	Eylem	Anlamı
4:1–3	Yeruşalim maketi	Yeruşalim kuşatması
4:4–8	Yere uzanma	Sürgünün süresi ve zorlukları (sol tarafa 390 gün = kuzey sürgünü; sağ tarafa 40 gün = güney sürgünü. Yahuda bu kadar uzun acı çekmeyecek)
4:9–17	Belirli bir diyetle beslenme	Kuşatma sırasında yiyecek kıtlığı; sürgün sırasında ulusun ruhsal kirlenmesi
5:1–4	Saç ve sakal tıraşı, ardından bunların dağıtılması	Ulusa gelecek utanç; yok ediliş biçimi: salgın, savaş, sürgün
12:3–7	Eşyaları toplayıp evden ayrılma	Sedekiya'nın sürgünü ve kaçma girişimi (I1. Krallar 25:4–5)
12:17–20	Endişeyle tayın yeme	Fetih ve sürgünün dehşeti
21:11–12	Yüksek sesle ağlama ve uyluklarına vurma	Yargı nedeniyle alarm ve büyük üzüntü
21:19–21	Yol ayrımı modeli çizme	Nebukadnezar'ın Yeruşalim'e saldırma kararı
24:15–24	Karısının ölümü için yas tutmama	Acının o kadar derin olması ki dışsal yas tutmanın yetersiz ve imkânsız olması
37:15–17	İki sopanın üzerine yazma	İsrail ve Yahuda'nın yeniden birleştirilmesi

Daniel

Temel Bilgiler
Adı: Daniel (דניאל). Daniel ismi "Tanrı benim yargıcımdır" anlamına gelmektedir.

Yazarı: Daniel, adını taşıyan kitabın tek yazarıdır. Kitabın başında genç bir adam, sonunda ise yaşlı bir adam olan Daniel'in hayatı, Yahuda tarihinin sürgün öncesi döneminden sürgün sonrası dönemine kadar uzanmaktadır. Şüphesiz kitabın birçok kehanet içermesi sebebiyle, İngilizce Kutsal Kitap'ta Daniel, Büyük Peygamberler arasında dördüncü sırada yer almaktadır. Ancak, üç ana bölüme ayrılmış olan İbranice Kutsal Yazılar'da (Yasa, Peygamberler ve Yazılar), Daniel kitabı, ikinci bölüme yani Peygamberler kısmına dahil olmak için gereken peygamberlik mesleğini icra etme ölçütünü karşılamadığından, Ester ile Ezra kitapları arasında, Yazılar kısmında yer almaktadır. Kutsal Ruh'un esiniyle gelecek hakkında vahiyleri de içeren ilahi bir mesajı kayda geçirmiş olmasına rağmen, Daniel meslek olarak peygamber değildi. Aksine, Tanrı'nın inayetiyle devlet sistemine derinlemesine yerleşmiş bir bürokrattı ve görevini Babil İmparatorluğu boyunca, hatta Pers yönetimi sırasında bile sürdürdü. Modern bürokrat karikatürlerinin aksine, Daniel devlete hizmet ederken Rab'bine de dürüstlük ve erdemle hizmet etti. Geçmiş, şimdi ve geleceğe yönelik tarihsel dikkati, kitabının Ester, Ezra ve Nehemya gibi sürgün sonrası tarihçilerin kitaplarıyla birlikte konumlandırılmasını açıklamaktadır. Bir süreliğine Daniel'in çağdaşı olan Hezekiel, onu Nuh ve Eyüp ile birlikte anarak, doğruluğun bir örneği olarak tanımlamıştır (Hez. 14:14, 20). Bu, Tanrı tarafından kullanılmak için ruhban sınıfına mensup olmanın gerekmediğini göstererek, meslekten olmayan kişilere de takva dolu bir yaşam sürmeleri için cesaret vermelidir.

Yazım Tarihi: MÖ 530. Muhafazakâr görüşe göre Daniel kitabı MÖ altıncı yüzyıla tarihlendirilmekte olup, muhtemelen Daniel'in yaşamı ve görev süresinin sonlarına denk gelen MÖ 530 yılı civarındadır. Daniel kitabında yer alan açık ifadeler, onun Yahuda Kralı Yehoyakim, Babil Kralları Nebukadnezar ve Belsaşar ile Pers Kralı Koreş ile çağdaş olduğunu göstermektedir. Daniel'in yaşamı, yedinci yüzyılın son yıllarından altıncı yüzyılın büyük bir kısmına kadar uzanmaktadır. Daniel'in, Nebukadnezar'ın Karkamış'taki meşhur zaferinden kısa bir süre sonra, MÖ 605 yılında Babil'e sürgün edildiğinde tam olarak kaç yaşında olduğu bilinmemektedir. Eğer sürgün edildiğinde bir genç ise, doğumu Yoşiya'nın yönetimi sırasında, Yeremya'nın hizmetine başladığı döneme denk gelmiş olmalıdır. Ölüm yaşı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Koreş'in MÖ 538 yılında Babillileri mağlup ettiği sırada hâlâ hayatta olduğu ve Medli Darius'un Pers yönetimi altında bir süre daha görevini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Hayatının büyük bölümü MÖ altıncı yüzyıla denk gelmektedir ve kitabı da büyük olasılıkla meslek hayatının sonlarına doğru kaleme almıştır.

Çoğu liberal araştırmacı Daniel kitabını MÖ ikinci yüzyıla, genellikle Makabeler dönemi olan MÖ 168 yılına tarihlendirmektedir.[1] Bu geç tarih, doğal olarak tarihsel Daniel'in yazar olmasını imkânsız kılacağından, kitap isimsiz bir kişiye atfedilmektedir. Bu önemli görüş ayrılığı, doğaüstü esinlenme ve peygamberliğin niteliğine dair temel önvarsayım farklarını yansıtmaktadır. Özellikle ilhamı reddedenler için sorun teşkil eden bölüm, Daniel 11. bölümdür; çünkü burada bölünmüş Grek İmparatorluğu'na ait Seleukos ve Ptolemaios hanedanlarıyla ilgili olaylar, MÖ üçüncü ve ikinci yüzyıllarda meydana gelen gelişmeleri son derece ayrıntılı şekilde öngörmektedir. Liberal eleştirmenler bu durumu "vaticinium post eventum" (olay sonrası kehanet) olarak nitelendirerek, yazarı söz konusu metni yanıltıcı bir biçimde önceden söylenmiş bir kehanet gibi sunduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan, doğaüstü vahiy ve esine inananlar, Daniel'in öngörülerini kabul etmekte hiçbir güçlük çekmemekte ve bu kehanetlerin doğruluğunun gerçekleşmesine şaşırmamaktadır.

Tema: Tanrı'nın zaman, koşullar, uluslar ve bireyler üzerindeki egemenliği. Basitçe ifade etmek gerekirse, Daniel kitabı zaman üzerine bir ilahiyat sunmaktadır. Bu temayı özetleyen temel metin, Tanrı tarafından alçaltıldıktan sonra Nebukadnezar'ın yaptığı itiraf olan Daniel 4:34–35'tir.

1 Eleştirel yaklaşıma göre Daniel kitabının geç tarihlendirilmesi, onun Peygamberler bölümüne değil Yazılar kısmına dâhil edilmesini açıklar. Standart eleştirel görüşe göre, Tanah'ın ikinci bölümü olan Peygamberler kanonu MÖ yaklaşık 200 yılında kapatılmıştır.

Amaç: Tanrı'nın halkını ister ulusal ister bireysel düzeyde olsun, zor ya da belirsiz zamanlarda teşvik etmek ve Tanrı'nın dünyayı kendi yüceliği ve halkının iyiliği için sonuna kadar yönetme yönündeki şaşmaz amacına güven duymalarını sağlamaktır. Yalnızca insani bir bakış açısından bakıldığında, zamanın koşullarını putperest devletlerin belirlediği izlenimi doğmaktaydı. Ancak Daniel, zamanın Tanrı'nın elinde olduğunu güvence altına alarak, ilahi egemenliğe duyulan güvenin doğru bir zaman teolojisinin temeli olduğunu ortaya koymuştur.

Ana hat

Daniel kitabı 2:4'ten başlayarak 7:28'e kadar İbranice'den Aramice'ye geçmekte, ardından 8. bölümden kitabın sonuna kadar yeniden İbranice'ye dönmektedir. Aramice, bu dönemde lingua franca yani yaygın iletişim diliydi ve evrensel öneme sahip bir mesajı iletmek için uygun bir araçtı.[2] Bu kısmın içeriği, Nebukadnezar'ın dünya tarihine dair rüyasıyla başlayıp Daniel'in aynı konuya ilişkin görümüyle sona erdiğinden, evrensel sonuçlar ve uygulamalar içermektedir; oysa İbranice bölümler, aynı konulara kısmen temas etse de daha özel olarak Yahudi halkına yönelik bir anlam taşımaktadır. Ancak ister İbranice ister Aramice kullanılmış olsun, Daniel, Tanrı'nın sözünü yazmak üzere Kutsal Ruh tarafından doğaüstü şekilde esinlenmiştir. Ayrıca yapıdaki dairesel simetriye dikkat edilmelidir: 2. ve 7. bölümler dünyayı konu alırken; 3. ve 6. bölümler doğru bireyleri, 4. ve 5. bölümler ise putperest kralları konu almaktadır. Mesajın odak noktası, Tanrı'nın amacına en büyük tehdit gibi görünen ancak gerçekte Tanrı'nın egemen yönetimine tabi olan putperest krallardır.

I. Daniel'e Giriş (1:1–21)
   A. Daniel'in Sıkıntısı (1:1–7)
   B. Daniel'in Temizliği (1:8–16)
   C. Daniel'in Bilgeliği (1:17–21)

2 Eski Antlaşma'da toplamda dört kitap hem İbranice hem de Aramice kullanır (Yar. 31:47; Yer. 10:11; Daniel 2–7; Ezra 4–7). Yar. 31:47'de Laban'ın sözleri kuzey Mezopotamya'nın yerel diliyle ifade edilen bir istisna oluştururken, diğer Aramice bölümler Aramice'nin resmî dil statüsü kazandığı döneme aittir. Bin yıldan fazla bir süre boyunca, güney Mezopotamya'nın antik ve yerli dili olan Akadca lingua franca (ortak iletişim dili) olarak kullanılmıştır; ancak MÖ sekizinci yüzyıldan itibaren bu rolü Aramice üstlenmeye başlamıştır. 2. Krallar 18:26, bu değişime dair bir ipucu sunar: Asur kralı Sanherib'in temsilcisi tehditler savurmak üzere geldiğinde, Hizkiya'nın temsilcileri ondan Aramice konuşmasını rica eder (KJV'de "Suriye dili" olarak geçer). Yeremya ise yaklaşan sürgün öncesinde halkı, yabancı putperest efendilerinin karşısında Aramice olarak ne söylemeleri gerektiği konusunda yönlendirerek bu dilin uluslararası kullanımına işaret eder. Ezra kitabında yer alan Filistin ve Pers arasındaki çok sayıda mektup, Aramice'nin uluslararası yazışmalarda nasıl kullanıldığının klasik örnekleridir.

II. Dünya İçin Mesaj (2:1–7:28)
  A. Kralın Dünya Hakkındaki Rüyası (2:1–49)
    1. Büyücülerin Çıkmazı (2:1–11)
    2. Kralın Fermanı (2:12–18)
    3. Dua Yoluyla Kurtuluş (2:19–30)
    4. Rüyanın Tanımı (2:31–35)
    5. Yorumun Ayrıntıları (2:36–45)
    6. Kralın Beyanı (2:46–49)
  B. Kızgın Fırından Kurtuluş (3:1–30)
    1. Uzlaşma Baskısı (3:1–7)
    2. İnancın Cesareti (3:8–18)
    3. Aklanmanın Ödülü (3:19–30)
  C. Kralın Kendisi Hakkındaki Rüyası (4:1–37)
    1. Kralın Düşünceleri (4:1–9)
    2. Kralın Rüyası (4:10–18)
    3. Daniel'in Yorumu (4:19–27)
    4. Kralın Alçaltılması (4:28–33)
    5. Kralın İtirafı (4:34–37)
  D. Duvara Yazılan Yazı (5:1–31)
    1. Kralın Şöleni (5:1–4)
    2. RAB'bin Mesajı (5:5–9)
    3. Daniel'in Yorumu (5:10–28)
    4. Mesajın Gerçekleşmesi (5:29–31)
  E. Aslanlar İninden Kurtuluş (6:1–28)
    1. Daniel'in Üstünlüğü (6:1–3)
    2. Daniel'e Karşı Kurulan Tuzak (6:4–9)
    3. Daniel'in Duası (6:10–11)
    4. Daniel'in Cezalandırılması (6:12–17)
    5. Daniel'in Aklanması (6:18–28)
  F. Daniel'in Dünya Hakkındaki Görümü (7:1–28)
    1. Dört Büyük Canavar (7:1–8)
    2. Kadim Olan ve İnsanoğlu (7:9–14)
    3. Görümün Yorumu (7:15–28)

III. Tanrı'nın Halkı İçin Mesajın Yansımaları (8:1–12:13)
  A. Pers ve Yunanistan Görümü (8:1–27)
    1. Koç ve Keçi (8:1–7)
    2. Küçük Boynuz (8:8–14)
    3. Meleksel Yorum (8:15–27)

B. Daniel'in Duası ve Tanrı'nın Yanıtı (9:1–27)
   1. Dua (9:1–19)
   2. Yanıt (9:20–27)
C. Daniel'e Kişisel Bir Vahiy (10:1–21)
   1. Vahyin Koşulları (10:1–4)
   2. Vahiy (10:5–9)
   3. Cesaret Veren Açıklama (10:10–21)
D. Zamanın Doluluğuna ve Ötesine Kadar Tarih (11:1–45)
E. Son Kehanetler ve Talimatlar (12:1–13)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

İsrail'in inişli çıkışlı tarihi, Tanrı ile ulus arasında toprak üzerine yapılan antlaşmanın her bir maddesini yansıtmaktadır. Birincisi, eğer buyruklara itaat eder ve Tanrı'nın yollarında yürürlerse, toprağa sahip olacaklardı (Yas. 28:1–2, 8–13). İkincisi, buyrukları çiğnerlerse, RAB onları topraktan söküp alacak ve ulusların arasına dağıtacaktı (63–64. ayetler). Üçüncüsü, tövbe ederlerse, RAB onları dağıldıkları yerlerden toplayıp yeniden toprağa geri getirecekti (30:2–3). Bir bakıma, Daniel bunların hepsine tanıklık etmiştir.



Kraliyet Asası ile 1. Darius

Yahuda'da doğmuş ve Babil'e sürülmüş olan Daniel, Zerubbabil'in mültecilerin ilk grubunu ana vatana geri götürdüğünü görecek kadar uzun yaşamıştır. Eski Antlaşma, Daniel'in yaşadığı durumun nedenlerini ortaya koyarken, Eski Yakın Doğu'nun siyasi tarihi, Tanrı'nın amacını nasıl gerçekleştirdiğini ayrıntılı biçimde göstermektedir. Aşağıdaki tablo, Daniel'in zamanında Tanrı tarafından düzenlenen olayları yaklaşık olarak öne çıkarmaktadır. O dönemin olayları her ne kadar askerî ve siyasi açıklamalara sahip olsa da, Süleyman Özdeyişleri 21:1'in gerçeğini ortaya koymaktadır: kralın yüreği RAB'bin elindedir. RAB'bin uluslar üzerindeki perde arkası yönlendirmesi, İsrail'in toprak antlaşmasında belirtilen sonuçları gerçekleştirmekteki temel yöntemiydi.

TABLO 13. DANİEL'İN DÖNEMLERİ

Yahuda	Babil	Med-Pers
Yoşiya (640–609), Necho II tarafından Megiddo'da öldürüldü	Yeni Babil İmparatorluğu kuruldu (626)	
	Nabopolassar (626–605)	
	Ninova'nın yok edilmesi için Medlerle ittifak (612)	
Yehoahaz (609), Mısırlılar tarafından esir alındı		
Yehoyakim (609–598)	Karkamış Savaşı (605)	
	Daniel'in sürgünü (605)	
	Nebukadnezar (605–562)	
Yehoyakin (598–597), Babil'e sürgün (597)		
Sidkiya (597–587)	Yeruşalim'in düşüşü ve Babil'e sürgün (587/586)	
Babil sürgünü (587–538)		
	Amel-Marduk (562–560)	
	Neriglissar (560–556)	
	Labashi-Marduk (556)	
	Nabonidus (556–539)	
	Belsaşar (eş-hükümdar)	
		Astiyages, Medya Kralı (585–550)
		Koreş'in Medya'yı fethi / Pers İmparatorluğu'nun başlangıcı (yakl. 550)
		Babil'in Persler tarafından fethi (539)
		Koreş'in dönüş fermanı (538)
		Koreş (550–530)
Şeşbassar'ın dönüşü (538)		
Zerubbabil'in dönüşü (536)		Kambyses (530–522)
Tapınağın tamamlanması (516)		I. Darius (522–486)
Ester'in zamanı		Serhas (486–465)
Ezra'nın dönüşü (458)		I. Artahşasta (465–424)
Nehemya (445–433)		II. Darius (423–404)

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Her ne kadar Daniel resmî olarak peygamberlik görevine çağrılmamış olsa da, doğrudan Tanrı'dan vahiy almıştır. Bu nedenle, esinlenmiş bir metin olması hasebiyle, mesajı yazıldığı anda kanonik statü kazanmıştır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Daniel kitabı zaman üzerine bir teolojidir. Tüm tarih (yani zamanın ilerleyişi) kurtarıcı bir amaca hizmet ettiğinden, Daniel'in mesajı Tanrı'nın kurtarış planının ve şaşmaz amacının vahyine önemli bir katkı sunar. Zaman teolojisi, Tanrı'nın yaratılışını belirlenmiş sona – kendi yüceliği ve halkının iyiliği için – koruyan ve yöneten, ezelî Tanrı'nın zamansal işleyişi olan ilahi takdir işi üzerine temellenir. Dokunulamaz gerçek şudur: Tanrı, egemen Kral'dır ve O'nun egemenliği evrenseldir; ne kadar güçlü ya da düşmanca olursa olsun tüm yeryüzü krallıklarını kapsamına alır. Daniel'in Babil'den Pers'e, oradan Yunan'a ve Roma'ya uzanan dünya krallıklarının izini sürmesi, Tanrı'nın egemenliğinin yaklaşmakta olduğunu ve yeryüzünde, gökte olduğu gibi, O'nun isteğinin yerine gelmekte olduğunu göstermek üzere tasarlanmıştır (aşağıdaki tabloya bakınız). İnsanî her bakış açısından, dünyanın putperest güçlerinin doğruluk ve kurtuluş karşısında galip geleceği düşünülmekteydi. Oysa gerçekte Tanrı bu güçleri yönlendirmekte ve her şeyi, zamanı dolduğunda Oğlu'nu dünyaya göndereceği ana hazırlamak için kullanmaktaydı. Dolayısıyla dünya olayları kör tesadüfle meydana gelmez; bunlar başlangıçtan sonu bilen ve belirleyen her şeyi bilen Tanrı'nın, kusursuz bir uyum içinde yönettiği olaylardır. Bu mesaj, sadece Daniel'in çağdaşları için Mesih'in gelişine yönelik her şeyin yolunda olduğunu gösteren güven verici bir bildiri değil, aynı zamanda bugün de, görünüşlerin aksine, her şeyin ilahi bir denetim altında olduğunu ve Mesih'in ikinci gelişi olan zamanın doluluğuna doğru ilerlemekte olduğunu bildiren güvence dolu bir mesajdır.

Daniel'in kurtuluş mesajına genel katkısının yanı sıra, kitap Mesih merkezli odak noktalarına sahip önemli özel metinler de içermektedir. Mesih, insan eli değmeden kesilen ve dünyanın krallıklarını paramparça eden taştır (Dan. 2:34). O, Kadim Olan'dan ebedî egemenliği alan İnsanoğlu'dur (7:13–14). O, "kesilip atılacak ve bir şeyi olmayacak" denilen Mesih'tir (9:26); bu, O'nun kefaret sağlayan ölümüne bir göndermedir. Beden almadan önceki Mesih, üç İbrani genciyle birlikte kızgın fırında görünmüştür (3:25). Kitabın son bölümündeki, doğruların ve kötülerin kesin dirilişine dair vahiy (12:1–3), Daniel'in müjdeci odaklı yönünü de vurgulamaktadır.

TABLO 14. DANİEL'İN DÖNEMLERE GENEL BAKIŞI

Daniel 2	Daniel 7	Daniel 8	Daniel 11
Altın baş: Babil	Aslan: Babil		
Gümüş göğüs ve kollar: Med-Pers	Ayı: Med-Pers	Koç: Med-Pers	
Bronz karın ve kalçalar: Yunan	Pars: Yunan	Erkek keçi: Yunan	Yunan Krallığı
		a. Büyük boynuz: Büyük İskender	a. Güçlü kral: Büyük İskender
		b. Dört boynuz: Halefleri	b. Krallığın dörde bölünmesi
			c. Korkunç kral: Antiyokus
Demir bacaklar ve demir/kil ayaklar: Roma ve devamı	Korkunç canavar: Roma (on boynuz = on kral)		
Taş: Tanrı'nın egemenliği	Egemenliği alan İnsanoğlu	Küçük boynuz	Küçük boynuz: Antiyokus Epiphanes
			Korkunç kral

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Daniel kitabının MÖ altıncı yüzyılda yazıldığına karşı ileri sürülen eleştirel argümanlar çok sayıda olup, esasen öngörüsel peygamberliğin mümkün olmadığına dair teolojik bir varsayımı temel almaktadır; özellikle de Daniel kitabında görülen türden ayrıntılı kesinlikteki bir öngörüyle. Bu teolojik önvarsayım, destekleyici kanıtlar arama çabasını tetiklemiştir. Ancak bu argümanların makul açıklamaları mevcuttur. Birkaç örnek bu durumu açıklığa kavuşturmaya yetecektir. Eleştirel iddiaların kapsamlı bir değerlendirmesi için Gleason Archer'ın *Survey of Old Testament Introduction* adlı eserine başvurulabilir.[3]

Yaygın biçimde dile getirilen sorunlardan biri, Daniel'in aslanlar çukuruna atılmasına neden olan, altmış iki yaşındaki Medli Darius'un anılmasıdır (Dan. 5:31–6:28). Metin, bu Darius'un, Belsaşar'ın ölümünden hemen sonra krallığı aldığını belirtmektedir. Yüzeysel olarak bakıldığında, bu durum, olaydan çok sonra

3 Gleason Archer, *Daniel* kitabının geç tarihlendirilmesine yönelik eleştirel argümanların özetlenmesi ve çürütülmesine neredeyse iki bölüm boyunca yer verir. Tarihsel argümanları, edebî ve dil bilimsel delilleri, teolojik yaklaşımları ve yorumsal meseleleri ele alarak bunlara yanıt verir. *Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 361–81.

yazı yazan ve dolayısıyla tarihsel gerçeklerden habersiz bir yazar tarafından yapılmış tarihî bir yanlışlık gibi görünmektedir. Seküler tarih, "Medli Darius" olarak bilinen herhangi bir karakterden söz etmemektedir. Hem Eski Antlaşma hem de seküler kayıtlar (Koreş Silindiri ve Nabonidus Kroniği), Babil'i fethedenin Koreş olduğunu açıkça ortaya koymakta; Behistun Yazıtı'nda yer alan I. Darius ise söz konusu olaylardan yıllar sonra, MÖ 522'de tahta çıktığını göstermektedir. Eleştirmenler, bu Darius'u, geç dönem bir yazarın yanlışlıkla uydurduğu kurgusal bir karakter olarak tanımlamakta zorlanmamaktadır. Bazı yorumcular, Daniel 6:28'e dayanarak Medli Darius'u Pers Kralı Koreş'le özdeşleştirmekte ve buradaki "Pers Kralı Koreş'in krallığında" ifadesini açıklayıcı anlamda, yani "yani Pers Kralı Koreş'in krallığında" biçiminde yorumlamaktadır. Dil bilgisel olarak bu çözüm mümkün olsa da Koreş'in bizzat Babil'den hüküm sürdüğüne dair hiçbir belirti bulunmamaktadır.

John C. Whitcomb, metne uygun bir çözüm sunarak tarihî karışıklıklar karşısında yazarın itibarını kurtaran bir açıklama getirmiştir. Whitcomb, Darius'u, Nabonidus Kroniği'nde[4] Babil'in düşüşünde önemli bir rol oynadığı belirtilen Gubaru olarak tanımlamaktadır. Bu darbedeki rolünden ötürü Koreş, Gubaru'yu Babil bölgesinin valisi olarak atamıştır.[5] O dönemin bağlamında *melekh* teriminin esnek bir kullanıma sahip olması nedeniyle onun "kral" olarak anılması şaşırtıcı değildir. Benzer şekilde Albright da "Darius" adının yalnızca özel bir isim değil, aynı zamanda kraliyet unvanı olarak da hizmet ettiğini ileri sürmüştür.[6] Darius'un yetkisinin mutlak olmadığı ise, Daniel'in komplonun hedefi olduğunu fark ettiğinde kararını değiştirememesinden anlaşılmaktadır.

Daniel kitabında Grekçe kelimelerin bulunması, Daniel'in sözde geç tarihlendirilmesine dair eleştirel teorinin bir diğer dayanağıdır.[7] Grekçe'den alınan

4 Nabonidus Kroniği, Babil'in Persler tarafından ele geçirilmesini kaydederken, Koreş Silindiri ile paralellik gösterir. Bu iki kaynak, çatışmanın kazanan ve kaybeden taraflarına ait olmalarına rağmen, anlatımları büyük ölçüde birbiriyle örtüşmektedir.

5 John C. Whitcomb şöyle yazar: "Bizim kanaatimizce, Babil ve Fırat'ın ötesindeki bölgenin valisi olan Gubaru, Daniel Kitabı'nda, Belşassar'ın ölümünden hemen sonra Keldani krallığını devralan ve bu çok uluslu geniş bölgeyi yönetmesine yardımcı olmaları için satraplar ve başkanlar (Daniel dâhil) atayan Medli Darius olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kimliğin, Daniel Kitabı'nda ve dönemin çivi yazılı belgelerinde bulunan çeşitli kanıtları tatmin edici biçimde uyumlu hale getiren tek açıklama olduğuna inanıyoruz." *Darius the Mede: A Study in Historical Identification* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1963), 24.

6 William F. Albright, "The Date and Personality of the Chronicler," *Journal of Biblical Literature* 40 (1921): 112–13.

7 Her ne kadar eski olsa da, S. R. Driver'ın açıklaması meseleyi özetler niteliktedir: "Farsça kelimeler, Fars İmparatorluğu'nun iyice yerleştiği bir dönemi varsayar; Grekçe kelimeler bunu gerektirir, İbranice destekler, Aramice ise MÖ 332'de Büyük İskender'in Filistin'i fethetmesinden sonraki bir tarihi mümkün kılar." *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, yeni baskı (New York: Charles Scribner's Sons, 1914), 508.

kelimeler şunlardır: κιθαρις kökenli סורתק (Dan. 3:5); ψαλτηριον'dan וירתנסף (5. ayet); συμφωνια'dan הינפמוס (5. ayet); ve κηρυξ'ten אזורכ (4. ayet). Dikkat çekici biçimde, אזורכ dışında hepsi müzik terimleridir ve אזורכ da bir tellal anlamına gelmektedir. Edwin M. Yamauchi bu konuda, "Müzik aletleri ve müzik türleri, egzotik çekicilikleri nedeniyle yabancı topraklara yayılmaya ve orada kabul görmeye çok elverişlidir—çoğu zaman orijinal yabancı adlarıyla birlikte," yorumunu yapmaktadır.[8] Yamauchi, Ege dünyası ile Eski Yakın Doğu arasındaki temasların izlerinin MÖ ikinci binyıla kadar uzandığına dair güçlü ve ikna edici kanıtlar sunmaktadır. Sonuç olarak, "Eski Antlaşma'da Grekçe kelimelerin varlığı, Büyük İskender'den önce Ege ile Yakın Doğu arasında mevcut olan bolca temas fırsatları göz önüne alındığında, bir Hellenistik dönem tarihinin kanıtı değildir," sonucuna varmaktadır.[9]

Eleştirmenlerin Daniel kitabının yazım tarihine dair iddialarına dayanak oluşturduklarını düşündükleri başka örnekler de vardır ve bunların her biri, Archer'ın da gösterdiği üzere, makul açıklamalara sahiptir. Gerçekte, eleştirmenin kitabın geç döneme ait olduğu yönündeki varsayımı, geç bir tarihe dair kanıt arayışını yönlendiren temel etkendir. Kutsal Kitap'a inananlar ise, ayrıntılı ve kusursuz peygamberlik sözleriyle herhangi bir sorun yaşamazlar. 11. bölümdeki peygamberliğe dair aşağıdaki açıklayıcı ek, bu peygamberliklerin ne denli kusursuz olduğunu ortaya koymaktadır. Nihayetinde, Daniel kitabının altıncı yüzyıla mı yoksa ikinci yüzyıla mı ait olduğu meselesi, nasıl inandığımızla ilgilidir.

8 Edwin M. Yamauchi, "The Greek Words in Daniel in the Light of Greek Influence in the Near East," *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne (Waco, Tex.: Word Books, 1970), 175–76.

9 Yamauchi, "Greek Words in Daniel," 192. Bölgeler arasındaki etkileşim türlerine dair çok sayıda örnek için makalenin tamamına (170–92) bakınız.

EK 10
Daniel 11: Öncesi ve Sonrası

Eski Antlaşma kanonuna dair standart muhafazakâr görüş, onun tamamlanma tarihini MÖ 424'ten sonraya bırakmaz. Liberal eleştirmenler ise tamamlanma tarihini erteleyerek, varsayımsal Yamnia Konsili'ne MS 90 yılında kanonu resmî olarak kapatma yetkisi atfederler. Bu farkın temelinde, Kutsal Yazıların ilahi kökeni ve esinlenmesi konusunda yaşanan derin görüş ayrılığı yer alır. Ortodoksluk, Tanrı'nın Kutsal Yazıların nihai yazarı olduğu ve her kelimeyi insan araçlar aracılığıyla esinleyerek yazdırdığına iman etmeyi şart koşarken; liberal eleştirmenler doğaüstü esini reddeder ve Kutsal Kitap'ı yalnızca belirli bir dinsel ön yargı ve amaç taşıyan, tamamen insan kaynaklı bir eser olarak görürler. Doğaüstü esini genel olarak reddettikleri için, doğaüstü ve olaydan önce gelen peygamberliklerin varlığını da özel olarak inkâr etmek zorundadırlar. Daniel kitabı, bu eleştirel inkârın tipik bir örneğidir. Özellikle Daniel 11. bölüm, Seleukos tarihine dair olayları inkâr edilemez bir doğrulukla aktarması nedeniyle dikkat çekmektedir. Eleştirmenler bu bölümü özel olarak, apokaliptik görülerle birlikte genel anlamda, MÖ ikinci yüzyıla, yani olayların gerçekleşmesinden sonraya tarihlendirirler. Onlara göre Daniel, olaylar sonrası yazılmış, anonim bir metindir ve altıncı yüzyılda yaşamış olan Daniel'e atfedilerek otorite ve güvenilirlik kazandırılmak istenmiştir. Muhafazakârlar için ise Daniel 11, Tanrı'nın tüm zamanlar üzerindeki egemenliğine tanıklık eden olağanüstü ayrıntılı bir peygamberlik sözüdür.

Daniel 11. bölümdeki dikkat çekici öngörüsel kesinliği ortaya koymak amacıyla, ilgili Kutsal Kitap metinlerinden alıntı yapacağım ve ardından gerçekleşmiş tarihin kısa bir özetini sunacağım.[1] Yalnızca birkaç isim ve yer adı ekleyeceğim; tarihsel kaynakların sunduğu tüm ayrıntılara girmeyeceğim.

---

1 Bkz. kendi kitabım *God's Unfailing Purpose: The Message of Daniel* (Ambassador Publications: Greenville, SC, 2003), 174–86. Aşağıdaki özet, yaklaşık 40 yıl önce verdiğim Eski Yakın Doğu Tarihi dersinde yapılan bir sınıf projesinin kısa bir özetidir.



Antiokus Epifanes'i Tasvir Eden Sikkeler

Tüm ayrıntıları öğrenmek isteyenler için kolay erişilebilecek pek çok kaynak mevcuttur. Örneğin, herhangi bir standart Kutsal Kitap ansiklopedisinde Seleukos, Antiyokus veya Ptolemaios başlıkları altında ilgi çekici birçok bilgiye ulaşılabilir. Daniel üzerine yazılmış pek çok yorum kitabı da tarihsel olaylarla Daniel metni arasındaki ilişkileri ele almaktadır. *The Expositor's Bible Commentary* serisinin yedinci cildindeki Gleason Archer katkısı ile E. J. Young'un *The Prophecy of Daniel* adlı yorumu, bu konuda yararlı örneklerdir. İsrail tarihiyle ilgili herhangi bir kitap, genellikle iki antlaşma arası döneme ayrılmış bir bölüme sahiptir. Bunların tümü ikincil kaynaklardır ancak oldukça faydalıdır. Bu dönemi Yahudi bakış açısından ayrıntılı olarak öğrenmek isteyenler için 1. ve 2. Makabeler kitaplarına başvurulabilir. Bu kitaplar apokrif olup esinlenmiş otoriteye sahip olmasalar da sadece bu sebeple bütünüyle göz ardı edilmemelidirler. Diğer seküler tarihlerde olduğu gibi, yazarın sınırlı bilgisi ve ön yargıları gibi eksiklikler taşımakla birlikte yine de yararlıdırlar. MÖ 163–135 yılları arasında İbranice olarak kaleme alınmış olan 1. Makabeler, kaydettiği olaylara oldukça yakın bir dönemde yazıldığından, çoğu araştırmacı tarafından genel tarihsel doğruluğu kabul edilmektedir. MÖ 40 civarında Grekçe yazılmış olan 2. Makabeler ise, 1. Makabeler'e göre daha teolojik ön yargılar içermekle birlikte yine de önemli bir tanıklık sunmaktadır. Yahudi tarihçisi Yosefus da *Yahudilerin Tarihi* adlı eserinin 12. kitabında bu kritik dönemi ele almıştır. Grek tarihçi Polybios (MÖ 200–120), bilgi birikimimize bazı katkılarda bulunmuştur; ancak *Tarihler* adlı eseri eksiktir ve kalan bölümleri erişilmesi daha zor bilgilerdir.

Daniel 11. bölüm ile tarihsel olarak bilinen olayların karşılaştırılması, aynı hikâyeyi olaylardan önce ve sonra anlatmaktadır. Bu durum, yalnızca Tanrı'nın zamana dair bilgisine değil, aynı zamanda zamanı kendi amacını gerçekleştirmek

üzere kullanışına dair dikkat çekici bir kanıttır. Olaylardan sonraki kayıtlar, olayların geçtiği kişileri isimleriyle tanımlamaktadır.

Karakter Kadrosu
Büyük İskender

Ptolemaios Hanedanı	Seleukos Hanedanı
I. Ptolemaios (Soter)	I. Seleukos (Nikator)
II. Ptolemaios (Filadelfos)	I. Antiokus (Soter)
III. Ptolemaios (Euergetes)	II. Antiokus (Theos)
IV. Ptolemaios (Filopator)	II. Seleukos (Kallinikos)
	III. Seleukos (Keraunos)
V. Ptolemaios (Epiphanes)	III. Antiokus (Büyük)
VI. Ptolemaios (Filometor)	IV. Seleukos (Filopator)
	IV. Antiokus (Epiphanes)

Öncesi
11:1–5: Medli Darius'un krallığının birinci yılında Mikail'i destekleyip korumak için onun yanında durdum. Şimdi sana gerçeği bildireceğim: Pers krallığında üç kral daha ortaya çıkacak. Ama dördüncü kral öbür üçünden daha zengin olacak. Zenginliği sayesinde elde edeceği güçle herkesi Grek ülkesine karşı kışkırtacak. Sonra güçlü bir kral çıkacak. Büyük yetkiyle krallık edecek ve dilediği gibi davranacak. Ne var ki, o gücünün doruğundayken, krallığı darmadağın edilecek, göğün dört rüzgarı gibi dört parçaya bölünecek. Krallık onun soyundan gelenlere geçmeyecek, yerine geçenlerin hiçbiri onun gibi egemenlik sürmeyecek. Krallığı yıkılıp başkalarına verilecek. Güney Kralı güçlenecek. Ancak komutanlarından biri ondan daha çok güçlenecek ve krallığı büyük olacak.

Sonrası
Büyük İskender'in ölümünden bir süre sonra, oğullarının yetersiz oluşu nedeniyle imparatorluğu generalleri arasında bölüştürüldü. Başlangıçta I. Seleukos, Mısır'dan I. Ptolemaios'e tâbi durumdaydı—"komutanlarından biri" (Dan. 11:5). Ancak zamanla Seleukos Suriye'nin kontrolünü ele geçirerek kendisine kral unvanını verdi. Ptolemaios da Mısır üzerinde aynı unvanı benimsedi. Bu iki krallık arasında kısa sürede bir rekabet doğdu ve güç dengesi sık sık değişiklik gösterdi. Suriye ile Mısır arasında kara köprüsü işlevi gören Filistin, iki rakip arasındaki bu çatışmaların ortasında sıkça kalan bölge oldu.

Öncesi
11:6: Birkaç yıl sonra bu ikisi uzlaşacak. Güney Kralı yapılan uzlaşmayı onaylamak için kızını Kuzey Kralı'na eş olarak verecek. Ama kız gücünü koruyamayacak. Kralın ömrü de gücü de uzun sürmeyecek. Bu arada kızla babası da, ona eşlik edenlerle onu destekleyen de ele verilecek.

Sonrası
II. Ptolemaios, bir barış anlaşması sağlamak amacıyla kızı Berenike'yi II. Antiokus ile evlendirdi. Bu ittifakın ön koşulu olarak, Antiokus'un zaten evli olduğu karısı Laodike'den boşanması gerekiyordu. Laodike ihanete uğradığını hissederek rakip bir "kraliçelik" kurdu ve intikam almak için uygun anı beklemeye başladı. Nihayetinde yaşananlara duyduğu öfkeyle hem Berenike'yi hem de onun Antiokus'tan olan küçük oğlunu öldürerek kendi oğlu II. Seleukos'un tahtı miras almasını sağladı. Garip bir şekilde, Antiokus'un kendisi de zehirlenerek öldü. Sözde barış böylece sona ermiş oldu.

Öncesi
11:7-9: Babasının yerine kızın ailesinden biri ortaya çıkacak. Kuzey Kralı'nın ordusuna saldırıp kalesini alacak. Onlarla savaşıp yenecek. Onların ilahlarını, dökme putlarını, değerli altın ve gümüş kaplarını alıp Mısır'a götürecek. Kuzey Kralı'nı birkaç yıl rahat bırakacak. Sonra Kuzey Kralı gidip Güney Kralı'nın ülkesine saldıracak, ardından kendi ülkesine dönecek.

Sonrası
III. Ptolemaios, kız kardeşi Berenike'nin ölümünün intikamını almak için Seleukoslara karşı misillemede bulundu. Seleukoslara ait bir kale olan Antakya'yı ele geçirerek bazı soyluları sürgüne gönderdi ve kaleyi kırk bin talanttan fazla gümüş ile iki bin beş yüz altın kapla yağmaladı. Mısır'a döndüğünde, başkâhin ona "iyiliksever" anlamına gelen "Euergetes" unvanını verdi; çünkü yüzyıllar önce Persler tarafından yağmalanan bazı hazineleri Mısır'a geri getirmişti.

Öncesi
11:10: Kuzey Kralı'nın oğulları savaşa hazırlanarak çok büyük bir ordu toplayacaklar. Ordu sel gibi taşacak, önüne geleni alıp götürecek, gelip Güney Kralı'nın kalesine dayanacak.

Sonrası
Toprakları III. Ptolemaios tarafından işgal edilen II. Seleukos'un iki oğlu da sırayla intikam peşine düştü. Önce III. Seleukos harekete geçti ancak askerî alandaki yetersizliği, kendi generalleri tarafından zehirlenerek öldürülmesine yol açtı. Öte yandan III. Antiokus, kardeşinin başarısız olduğu yerde sınırlı da olsa başarı elde etti. Güney yönünde durmaksızın ilerleyerek Fenike'deki Ptolemaios topraklarını ele geçirdi ve Filistin üzerinde bir miktar denetim sağladı.

Öncesi
11:11-13: Güney Kralı öfkeyle çıkıp Kuzey Kralı'na karşı savaşacak. Kuzey Kralı büyük bir ordu topladığı halde, bu ordu Güney Kralı'nın eline teslim edilecek. Bu büyük ordu yenilgiye uğrayınca Güney Kralı gurura kapılacak. On binlerce insanı öldürecek ama zaferi uzun sürmeyecek. Çünkü Kuzey Kralı öncekinden daha büyük bir ordu toplayacak ve birkaç yıl sonra büyük, iyi donatılmış bir orduyla ülkeye doğru ilerleyecek.

Sonrası
Sıra güneye misilleme yapmaya gelmişti; III. Antiokus'un zaferi uzun sürmedi. Güneyin kralı, yani IV. Ptolemaios, Filistin'in güney sınırındaki Gazze'de bulunan Rafia'da III. Antiokus'u bozguna uğrattı. Seleukosların Filistin'deki işgalini geri püskürttü ve bir süreliğine hem Fenike hem de Filistin tekrar Ptolemaios egemenliğine girdi. Ancak on üç yıl sonra (MÖ 204/203), IV. Ptolemaios'un ölümü üzerine III. Antiokus yeniden Mısır'a karşı harekete geçti.

Öncesi
11:14-17: Bu sırada birçokları Güney Kralı'na karşı çıkacak. Senin halkından bazı zorbalar da görüm yerine gelsin diye ayaklanacak ama yenilgiye uğrayacaklar. Sonra Kuzey Kralı gelip toprak yığarak tepecikler yapacak ve surlu kenti ele geçirecek. Güney Kralı'nın güçleri buna karşı duramayacak. En seçme askerlerinin bile karşı durmaya güçleri yetmeyecek. Kente saldıran Kuzey Kralı dilediği gibi davranacak, kimse ona karşı duramayacak. Güzel Ülke'yi yönetecek, yıkıp yok etme yetkisi onun elinde olacak. Krallığının bütün gücünü toplayıp Güney Kralı'nın üzerine yürümeyi amaçlayacak ve Güney Kralı'yla bir antlaşma yapacak. Ülkesini yerle bir etmek için kızını eş olarak ona verecek. Ama tasarısı başarılı olmayacak, ona yarar sağlamayacak

Sonrası

III. Antiokus, Filistin üzerinde denetimi sağlamayı başardı ve bazı Yahudi devrimcilerin yardımıyla Sayda'nın kontrolünü ele geçirdi. Ancak, beklenmedik bir şekilde, Mısır'ın Roma'dan destek istemesi, Mısır'ı doğrudan işgal etme planlarını suya düşürdü. Bunun üzerine Antiokus siyaset yapmak zorunda kaldı ve askerî hedeflerini geçici olarak bir kenara bıraktı. Barış teklifinde bulunarak kızı Kleopatra'yı V. Ptolemaios ile evlendirme sözü verdi. Ancak niyeti barış değil, casusluktu; kızının Mısır'ın askerî sırlarını kendisine iletmesini umuyordu. Ne var ki planı geri tepti; Kleopatra kocasına sadık kaldı. Sonuçta aşk galip geldi.



Daniel Dönemine Ait Babil Sözlüğü

Öncesi
11:18-19: Bundan sonra deniz kıyısındaki bölgelere yönelecek, birçoklarını ele geçirecek. Ne var ki, bir komutan onun saygısızlıklarını sona erdirecek, saygısızlığının karşılığını verecek. Bunun üzerine Kuzey Kralı kendi ülkesinin kalelerine yönelecek ama tökezleyip düşecek. Bir daha da ortaya çıkmayacak.

Sonrası
III. Antiokus, Kartacalı General Hannibal ile ittifak kurarak dikkatini Roma'ya çevirdi. Birlikte Yunanistan'ı işgal ettiler ancak Roma bu ilerlemeyi engelledi. Hannibal kaçmayı başardı, fakat Romalı komutan Scipio Asiaticus, III. Antiokus'u Küçük Asya kıyısında, Efes yakınlarındaki Magnesia'da bozguna uğrattı. Romalılar, Antiokus'un bir daha askerî harekâta girişmemesini şart koşarak donanmasını ve savaş filleri ordusunu elinden aldılar, on beş bin talant ödemeye zorladılar ve borç tamamen ödenene kadar oğlu IV. Antiokus'u rehin aldılar. Roma'ya ödemelerini finanse edebilmek için Antiokus, eski Pers topraklarında yer alan Elam'daki Susa kentindeki Bel tapınağını yağmalamaya kalkıştı ancak bu girişimi başarısız oldu ve öldürüldü.

Öncesi
11:20: Yerine geçen kral, krallığının yüceliği için zorla vergi toplayacak birini gönderecek. Ama birkaç gün içinde öfkesiz ve savaşsız yok edilecek.

Sonrası
Suriye'nin bir sonraki kralı olan IV. Seleukos, babasından Roma'ya olan borcu miras aldı ve bu borcu krallık genelinde artan vergilerle ödemekten başka bir çaresi kalmadı. Krallığının halklarına karşı hoşgörülü bir politika izlese de—ki Yeruşalim de bu politikadan fayda görmüştü—büyük borç onu rotasını değiştirmeye zorladı ve sonunda, mali sıkıntılar içindeyken Yeruşalim'deki tapınağı yağmalamaya kadar gitti. Sebebi tam olarak bilinmemekle birlikte, Roma'da rehin tutulan kardeşi IV. Antiokus ile kendi oğlu Demetrios'u takas etti. Bu rehin değişiminin ne kadar akıllıca olduğu şüpheliydi; zira kısa bir süre sonra IV. Seleukos gizemli bir şekilde öldürüldü.

Öncesi
11:21: Yerine krallıkla onurlandırılmamış değersiz biri geçecek. Halk güvenlik içindeyken, kurduğu düzenler sayesinde gelip krallığı ele geçirecek.

Sonrası
Babasıyla yapılan diplomatik takas sayesinde tahtın meşru varisi olan Demetrios Roma'da rehin olarak bulunuyordu. IV. Seleukos'un diğer oğlu ise hüküm sürecek yaşta değildi. IV. Seleukos'un kardeşi olan IV. Antiokus, Demetrios karşılığında Roma'daki sürgünden serbest bırakılmıştı ve tahtı ele geçirmeyi arzuluyordu. Halkın tercihi olmamasına rağmen, kurnaz siyasi manevralar ve muhtemelen kardeş katli sayesinde tahta çıkmayı başardı.

Öncesi
11:22-24: Çok güçlü orduları süpürüp yok edecek; antlaşma önderi de yok edilecek. Onunla antlaşma yaptıktan sonra hileye başvuracak. Az sayıda insanla gittikçe güçlenecek. Beklenmedik bir anda ilin zengin bölgelerine saldırıp babalarının, atalarının yapmadığı şeyleri yapacak. Adamlarına yağma ve çapul malı, servetler dağıtacak. Kalelere saldırmak için düzenler kuracak ama bu uzun sürmeyecek.

Sonrası
Görece küçük bir orduyla güç kazanan IV. Antiokus, özellikle Mısır'a gözünü dikerek önemli zaferler elde etti. Seleukos krallığını birleştirmek için selefleri gibi Helen kültürünü mümkün olduğunca yaygınlaştırmayı temel araç olarak kullandı. Ancak seleflerinden farklı olarak, fetihlerinden elde ettiği ganimetleri halkıyla paylaşarak tebaasının sadakatini kazandı. Hükümdarlık dönemi hem cömertlik hem de zulümle damgalanmıştı. Görünürdeki dengesizliği nedeniyle, muhtemelen arkasından, kendisinin seçtiği unvan olan Epifanes ("tecelli eden") ile alay ederek ona Epimanes ("deli") lakabını taktılar.

Öncesi
11:25-27: Gücünü ve cesaretini toplayarak büyük bir orduyla Güney Kralı'na karşı çıkacak. Güney Kralı da büyük ve çok güçlü bir orduyla savaşacak. Ne var ki, kurulan düzenler yüzünden ona karşı duramayacak. Sofrasından yiyenler Güney Kralı'nı yıkmaya çalışacaklar; ordusu dağılacak, birçokları vurulup öldürülecek. Her iki kral da kötülük tasarlayacak. Aynı masada oturup birbirlerine yalan söyleyecekler. Ancak bu bir yarar sağlamayacak. Çünkü son yine de belirlenen zamanda gelecek.

Sonrası
IV. Antiokus, Mısır'a karşı başlangıçta bazı başarılar elde etti ve kendi adamları tarafından ihanete uğrayan VI. Ptolemaios'u mağlup etti. Siyaset ve diploma-

siyi lehine kullanarak, Mısır'la yaptığı antlaşmaları hem kurdu hem de bozdu; amacını, tahtın iki rakibi olan VI. Ptolemaios ile VII. Ptolemaios'u birbirine düşürmek olarak belirledi.

Öncesi
11:28: Kuzey Kralı büyük bir servetle ülkesine dönecek ama amacı kutsal antlaşmaya karşı gelmek olacak. Dilediğini yaptıktan sonra ülkesine dönecek.

Sonrası
Mısır'dan dönerken IV. Antiokus, Filistin'de kendisinin Mısır'da öldüğüne dair yayılan bir söylentiyi öğrendi. Bu söylenti onu öfkelendirdi ve öfkesini İsrail'e yönelterek Yeruşalim'e saldırdı, tapınağı yağmaladı, kırk bin Yahudi'yi öldürdü ve birçoklarını da köle olarak aldı. Deli değilse bile, davranışları bir deliyi andırıyordu.

Öncesi
11:29-35: Belirlenen zamanda dönüp yine Güney'e saldıracak. Ancak bu kez sonuç öncekinden farklı olacak. Ona karşı koymak için Kittim'den gelen gemiler cesaretini kıracak. Geri dönecek ve öfkeyle kutsal antlaşmaya karşı çıkacak, kutsal antlaşmayı bırakanları yine kayıracak. Askerleri gidip tapınakla kaleyi kirletecek, günlük sunuları kaldırıp yıkıcı iğrenç şeyi koyacaklar. Kuzey Kralı antlaşmayı bozanları yaltaklanarak ayartacak ama Tanrısı'nı tanıyan halk var gücüyle ona karşı duracak. Halkın arasındaki bilge kişiler birçoklarını eğitecekler. Ama bir süre bu kişiler ya kılıçla öldürülecek, yakılacak, tutsak edilecek ya da mallarından edilecekler. Yenilgiye uğrayınca biraz yardım görecekler. İçtenlikten uzak birçok kişi onlardan yana geçecek. Bilgelerden kimisi tökezleyecek; öyle ki, son gelinceye dek arınıp temizlenebilsin, lekesiz duruma gelebilsinler. Çünkü son yine de belirlenen zamanda gelecek.

Sonrası
MÖ 168 yılında IV. Antiokus yeniden Mısır'a döndü ancak bu kez koşullar farklıydı. Mısır birleşmişti ve Roma'dan destek almıştı. Romalılar (Kittim gemileri), Antiokus'u durdurmak ve Mısır'a saldırması hâlinde Roma'yla da savaşmak zorunda kalacağı uyarısında bulunmak üzere Popilius Laenas'ı gönderdiler. Meşhur ve sıkça aktarılan hikâyeye göre, Romalı komutan Antiokus'un etrafına bir daire çizerek, o dairenin dışına çıkmadan önce yanıt vermesini talep etti. Antiokus uysalca teslim oldu ve talepleri kabul etti. Ancak büyük bir öfkeye kapıldı ve geri çekilirken öfkesini Filistin'den çıkardı. Bu olay, İsrail'e karşı işlenen en iğrenç

eylemleri tetikleyen olaydı. Tapınağı kirletti ve ülke genelinde Yunan tanrılarına adanmış sunaklar kurdu. Yahudi geleneklerinin çoğuna kısıtlama getirdi ve uymayanları ölümle tehdit etti. Bu olaylar Makabeler isyanını ateşledi; bu isyanda birçok cesur Yahudi inancı uğruna hayatını kaybetti, ne yazık ki birçokları da kendi halkına ihanet etti.

"Öncesi" hikâyesi, doğrudan nihai Mesih-Karşıtına atlayarak devam eder. Şu anda bir "sonrası" hikâyesi yoktur. Ancak gelecekte olacaktır.

Hagay

Temel Bilgiler

Adı: Hagay (חגי). Hagay ismi "bayram adamı" ya da "kutlama günüyle ilgili olan" anlamına gelmektedir.[1]

Yazarı: Adını taşıyan kitabın tek yazarı Hagay'dır. Hagay, "RAB'bin ulağı" olup "RAB'bin sözleri"ni bildirmiştir (Hag. 1:13). Hagay onun ismiydi ancak mesajında bayram havasına dair bir şey yoktu. Halkı yüce bir gelecek konusunda temin etmiş olsa da, bunu yapmadan önce onları sert biçimde azarlamış ve itaatsizliğin sonuçlarına karşı uyarmıştır. Peygamber hakkında çok az şey bilinmesine rağmen, bu kehanetin yazarlığı eleştirmenler arasında bile tartışma konusu değildir. Ezra, Hagay'ın Yahuda ve Yeruşalim'e hizmetinin başlangıcını (Ezra 5:1) ve vaazının başarısını (6:14) kaydetmektedir. Pek çok yorumcu, Hagay'ın 2:3'te sorduğu "Aranızda bu tapınağı önceki görkemiyle gören kaldı mı?" sorusunu, onun da o nesle ait olduğu yönünde bir gösterge olarak görmektedir. Tapınak MÖ 586'da yıkıldığına ve sürgün yetmiş yıl sürdüğüne göre, bu peygamberlik II. Darius'un ikinci yılına tarihlendiğinden, Hagay ikinci tapınağın temeli atıldığında yetmişli yaşlarının ortalarında, bu kehanetleri vaaz ettiğinde ise muhtemelen biraz daha yaşlıydı. Peygamberlik hizmeti daha erken başlamış olabilir ancak bu kitap onun esinlenmiş vaazlarının yazılı hâlidir.

Yazım Tarihi: MÖ 520. Hagay, Zekeriya ile çağdaş olup, kanonik sıralamada sürgün sonrası peygamberlerin ilki olarak yer alır ve peygamberliğini açık biçimde

1 Hagay hakkında daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Michael P. V. Barrett, *The Next to Last Word: Service, Hope, and Revival in the Postexilic Prophets* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2015), 51–103.

I. Darius'un (MÖ 522–486) ikinci yılına tarihlendirir. Kısa mesajını, kayda geçen hizmetinin doğrusal gelişimini işaretleyen kronolojik ifadelerle çerçevelemiştir (Hag. 1:1, 15; 2:1, 10, 18, 20). Bu tarihler altıncı aydan dokuzuncu aya kadar uzanmakta olup yaklaşık olarak Eylül ile Aralık aylarını kapsayan dört aylık bir döneme denk gelir. Bu tarih atıflarından dördü yapısal işaretleyicidir (1:1; 2:1, 10, 20), ikisi ise ikincil niteliktedir (1:15; 2:18). Dört yapısal işaretleyici, RAB'bin sözünün o gün Hagay'a geldiğini ifade eden ortak bir ifadeye sahiptir. Son iki tarihli mesaj aynı gün gerçekleştiğinden, metin özellikle RAB'bin sözünün o tarihte Hagay'a ikinci kez geldiğini belirtir. Bu tarihler, basit takvim işaretleri olmaktan ziyade, metindeki düşünce akışının ilerleyişini göstermek üzere edebî araçlar olarak işlev görmektedir.

İlk ikincil tarih (Hag. 1:15), Hagay'ın tapınak yeniden inşasının ihmal edilmesine yol açan çarpık öncelikler hakkındaki ilk azarlamasına Zerubbabil, Yeşu ve halkın olumlu yanıtını işaret eder. İlk vaazından sadece üç hafta sonra, geriye kalan topluluk "gelip Tanrıları Her Şeye Egemen RAB'bin Tapınağı'nda işe başladılar" (14. ayet). Tanrı, halkı tapınağı yeniden inşa etmeye teşvik etmek için Hagay'ı ortaya çıkardı ve halk da bu çağrıya kulak verdi. İkinci ikincil tarih (2:18), halkın Tanrı'nın bereketinin başlangıcını hatırlaması gereken kırmızı harfli gün olacaktı. Tapınak henüz tamamlanmamış ve hasat daha toplanmamış olsa da RAB onlara şu güvenceyi verdi: "Bugünden başlayarak üzerinize bereket yağdıracağım" (2:19). Bu gerçekten de takvime işaretlenmesi gereken bir gündü.

Tema: Tanrı'yı ilk sıraya koyarak tapınağın yeniden inşa edilmesi.

Amaç: Halkı, Tanrı'nın egemenliği için yürütülen işe yeniden adanma ve kararlılıkla sarılmaları konusunda teşvik etmek ve onlara, egemenlik işi kadar önemli hiçbir şey olmadığını göstermek.

Ana hat

Hagay'ın mesajlarını tarihlendirme yöntemine dayanarak, onun dört aylık vaaz dizisine dair bir ana hat oluşturmak mümkündür. İlk mesajını MÖ 6. ayın 1. günü, yani 520 yılında vermiştir. Bu ilk mesajında (Hag. 1:1–11), halkı kendi çıkarlarını ve rahatını RAB'bin işinin önüne koydukları çarpık öncelikleri nedeniyle azarlamaktadır. Bunu hemen ardından gelen kısa bir anlatı izler; burada halkın "RAB'bin sözüne" ve "Hagay'ın sözlerine" itaat ederek olumlu tepki verdiği kaydedilir (1:12–15).

Hagay ikinci mesajını MÖ 7.. ayın 21. günü, yani 520 yılında iletti. Bu ikinci mesajında (Hag. 2:1–9), görünüşlerin beklentilerine ters düşmesine rağmen

tapınak üzerinde çalışmaya devam etmelerinin doğru bir şey olduğunu halkına güvenceyle bildirir. Onlara Tanrı'nın varlığını ve bu evin ilk tapınaktan daha büyük yücelikle doldurulacağı yönündeki amacını hatırlatır. Bu daha büyük yücelik, aniden bu ikinci tapınağa geleceği bildirilen Mesih'le birlikte gelecektir (bkz. Mal. 3:1). Bu ikinci konuşma, Hagay'ın vaazları arasında Mesih merkezli teolojinin zirve noktasıdır.

Üçüncü mesaj MÖ 9. ayın 24. günü, yani 520 yılında iletildi. Bu üçüncü mesajda (Hag. 2:10–19), Hagay, halkı itaate devam etmeleri için teşvik eder; itaatsizlikle itaatin zıt sonuçlarını onlara hatırlatır. Geçmişteki felaketleri unutmamaları ve gelecekteki olasılıklar konusunda umutlu olmaları gerektiğini vurgular.

Hagay, kayda geçen son mesajını da aynı gün, MÖ 9. ayın 24. günü, yani 520 yılında verdi. Bu dördüncü mesajda (2:20–23), apokaliptik tınılar taşıyan bir dil ve tipolojik semboller kullanır. Ancak üsluptaki bu değişikliğe rağmen mesaj nettir: Hagay, halkı dünya krallıklarının hepsinin yıkılacağı ve Tanrı'nın egemenliğiyle Mesih'in galip geleceği kesin bir gelecek konusunda temin eder.

Böylece ana hat aşağıdaki gibidir:

I. Tapınak Hizmetiyle İlgili Azarlama ve Tepki (1:1–15)
   A. Yanlış Öncelikler Nedeniyle Azarlama (1:1–11)
   B. İtaatle Verilen Tepki (1:12–15)
II. Tapınak Hizmetiyle İlgili Güvence Bildirileri (2:1–9)
   A. Cesaret Kırıklığına Karşı Güvence (2:1–3)
   B. Daha Büyük Yücelik Beklentisiyle (2:4–9)
III. İtaate Teşvik Edici Unsurlar (2:10–19)
   A. İtaatsizliğin Sonuçları (2:10–17)
   B. İtaatin Sonuçları (2:18–19)
IV. Kesin Bir Geleceğe Dair Güvenceler (2:20–23)
   A. Dünya Krallıklarının Devrilişi (2:20–22)
   B. Mesih'in Egemenliğinin Kuruluşu (2:23)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

Hagay'ın içinde bulunduğu dünya bağlamına dair ayrıntılar için, "Sürgün Sonrası 1. Tarihler" bölümünde yer alan "Bağlam: Dünya İçinde" ve ayrıca "Daniel" bölümündeki "Bağlam: Dünya İçinde" başlıklarına bakınız. Sürgündeki halkın ana vatana dönmesine izin veren ve onları bu konuda teşvik eden Koreş'in fermanı, yeni bir dönemin şafağını müjdelemiştir. Barış, refah ve hatta uzun zamandır vaat edilen Mesih'in gelişi beklentisi âdeta eli kulağında görünmekteydi. Bu,

önceki peygamberlerin tüm ütopyacı vaatlerinin arifesi olacaktı. Bereket beklentisi havada hissediliyordu.

MÖ 537 yılında, Davut soyundan gelen ve İsa'nın atalarından biri olan Zerubbabil, Koreş'in fermanına yanıt olarak sürgünden dönen ilk topluluğa önderlik ederek Babil esaretinden sonra İsrail'e geri dönmüştür (2Ta. 36:22–23; Ezr. 1:1–4). İsrail'in inişli çıkışlı tarihindeki en düşük nokta olan sürgün sona ermişti. Yetmiş yıllık ceza ve arınma tamamlanmıştı ve bereket umudu artık gerçeğe dönüşmekteydi. Halk, Tanrı'nın onarma ve kutsama vaadini yerine getireceğine iman ve umutla geri dönmüştü. Zerubbabil ve geriye kalan halk için ilk ve en öncelikli görev, yıkılmış olan tapınağın yeniden inşa edilmesiydi. Başlangıçta işler iyi ilerledi; Tanrı'nın vaatlerinin kesin olduğuna dair güven dolu bir beklenti vardı. Ancak çok geçmeden muhalefet başladı; önce yanlış anlamalarla, ardından söylentiler, suçlamalar ve tehditlerle tırmandı. Samiriyelilerden gelen karşı koyuş, ülkenin harap durumu karşısındaki moral bozukluğu ve işin büyüklüğü karşısındaki yılgınlık öylesine arttı ki, tapınak inşası durdu ve ardından Tanrı'nın egemenliğiyle ilgili işe karşı kayıtsızlık ve ilgisizlik yerleşti. Umudun yitirilmesi ve bereketin gecikmesi işi durma noktasına getirdi. Ancak ayakta duran bir tapınak, Mesih'in hizmeti için hayati öneme sahipti; bu, kritik bir andı.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Hagay Tanrı tarafından esinlenmiş bir peygamber olduğundan, mesajı yazıya geçirildiği anda kanonik statü kazanmıştır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Hagay'ın kuşağı, Tanrı'nın şaşmaz kurtarış amacının ilerleyişinde hayati bir anda yaşamıştır. Zamanın doluluğunda kurtuluş tarihinin doruk noktası olan beden alma olayının yaklaşabilmesi için birçok unsurun yerli yerinde olması gerekiyordu. Peygamberliğe göre (Hag. 2:9), Mesih geldiğinde Yeruşalim'in ve bir tapınağın mevcut olması gerekiyordu. Darius'un ikinci yılında tapınak inşasının durduğu tam sırada (Ezra 4:24), Tanrı sorunu ele almak üzere peygamberler Hagay ve Zekeriya'yı gönderdi (Ezra 5:1). Hagay ve Zekeriya aynı halkla ve aynı sorunla ilgilendiler fakat farklı açılardan. Hagay açık sözlüydü ve motivasyon aracı olarak biraz suçluluk duygusuna dayalı vaazlar kullandı. Hagay'ın amacı, halkı Tanrı'nın egemenliği için yürütülen işe yeniden adanma ve kararlılıkla sarılmaları konusunda teşvik etmek ve onlara, egemenlik işi kadar önemli hiçbir şey olmadığını göstermekti. Halkı önceliklerini yeniden değerlendirmeye ve Tanrı'yı ilk sıraya koymaya çağırdı. Zekeriya ise motivasyon olarak Tanrı tarafından garanti altına alınmış geleceğe dair umudu kullandı. Zekeriya'nın

amacı, Tanrı'nın tasarladığı ve vaat ettiği kesin bereketi göz önünde bulundurarak halkı zafer içinde yaşamaya ve gayretle hizmet etmeye teşvik etmekti. Tanrı'nın sözünün kesinliğine umut bağlamaları için halkı yüreklendirdi.

Hagay'ın tapınağı yeniden inşa etme yönündeki çağrısı, sadece fiziksel bir yapının onarımından öte, kurtarıcı vahye doğrudan ve hayati bir katkı sağlayan teolojik bir anlam taşımaktadır. Tanrı'yı antlaşma bağlamında Kurtarıcı olarak tanıtan ilahi isim olan Yahve, otuz sekiz ayetin yirmi dördünde geçerek kurtuluş temasının baskın olduğunu göstermektedir. Mesih için bir mekân inşa etme çağrılarının yanı sıra, Hagay doğrudan ve dolaylı olarak, tipoloji (sembolik peygamberlikler) yoluyla gelecek Mesih'e de işaret etmektedir. Yorumu tartışmalı olsa da "bütün ulusların özlemi"nin gelişine dair Hagay'ın peygamberliği büyük ihtimalle Mesih'e atıfta bulunmaktadır; çünkü bu Mesih, yeniden inşa edilen tapınakta bedensel varlığıyla bulunarak onu Süleyman'ın tapınağından daha büyük bir yücelikle dolduracaktır (Hag. 2:7, 9) ve bu geliş, Tanrı'nın sarsıcı müdahalesinden sonra gerçekleşecektir (6. ayet).

Dikkat çekici bir biçimde, İbraniler 12:26, Hagay 2:6'yı, İsa hakkında—yeni antlaşmanın aracısı olarak Tanrı'nın sözünü reddetme bağlamında (İbr. 12:24)—alıntılamaktadır. Tipolojik olarak, Tanrı'nın halkıyla birlikte yaşamasının sembolü olan tapınak, bu birlikteliğin doruk noktası olan Oğul'un beden almasına işaret eder. Yine tipolojik olarak, Zerubbabil Mesih'in ön bildirimi olarak görülmektedir. Hagay 2:23'te onun bir mühür yüzüğü olduğu söylenir; mühür yüzüğü, güvence altına almak ya da onaylamak amacıyla kullanılan bir simgedir. Resmî olarak kral olmasa da, kraliyet soyundandı ve tahtın meşru varisi olan Davut'un daha büyük Oğlu'nun gelişini önceden işaret eden bir figürdü (Hez. 21:27). Zerubbabil, İsa'nın Davut'a olan soy bağını kuran atasıydı; bu bağlantı ister Süleyman aracılığıyla Yusuf'un soyundan (Mat. 1:12), ister Natan aracılığıyla Meryem'in soyundan (Luk. 3:27) olsun fark etmez. Hagay, okuyucularına gelmesi gereken Mesih'in mutlaka geleceği güvenini vermektedir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Hagay'da özel bir yorum sorunu bulunmamaktadır.

Zekeriya

Temel Bilgiler
Adı: Zekeriya (זכריה). Zekeriya, Eski Antlaşma'da yaygın bir isim olup "Yahve hatırlar" anlamına gelmektedir.

Yazarı: Yahudiler arasında yaygın bir kanaat olan muhafazakâr görüşe göre, Zekeriya adını taşıyan kitabın tek yazarı Zekeriya'dır; ancak eleştirmenler kitabın bütünlüğünü evrensel biçimde reddetmektedir (bkz. "Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar" bölümü). Kutsal Yazılar, Zekeriya'nın soyunu iki kuşak geriye kadar izlemektedir. Zekeriya 1:1 onu "İddo oğlu Berekya oğlu Peygamber Zekeriya" olarak tanıtır. Ezra 5:1 ve 6:14'te onun İddo'nun oğlu olarak tanımlanması ise bir çelişki oluşturmaz; çünkü İbranice'de "oğul" sözcüğü sıklıkla torun gibi daha uzak bir soy bağı için de kullanılabilir. Ezra'nın Zekeriya'yı doğrudan İddo ile ilişkilendirmesi muhtemelen İddo'nun Berekya'dan daha tanınır biri olmasındandır. Nehemya 12:16'daki soyağacı da Berekya'yı atlayarak doğrudan İddo'dan Zekeriya'ya geçmektedir ki bu, Eski Antlaşma dâhil eski soyağaçlarında nadir görülen bir durum değildir. Nehemya 12:1–4'e göre, İddo Zerubbabil ile birlikte Filistin'e dönen kâhinler arasında yer almaktaydı. Bu da onun tapınağın ilk yeniden inşa çalışmasında yer almış, hatta tapınak temeli atıldığında ağlayan kâhin ve ileri gelenler arasında bulunmuş olabileceğini düşündürmektedir (Ezra 3:12; Hag. 2:3). İddo ile Zekeriya'nın yan yana anılması simetrik bir bütünlük de sağlar: Kâhin olan İddo, tapınağın yeniden inşasının ilk aşamalarında yer almış; doğuştan kâhin, Tanrı tarafından peygamber olarak çağrılan Zekeriya ise, bu işin tamamlanmasında etkili olmuştur.

Zekeriya'nın peygamberlik hizmetine başladığı MÖ 520 yılında kaç yaşında olduğunu kesin olarak bilmek mümkün değildir; ancak büyük olasılıkla dedesi kuşağından olan Hagay'dan oldukça genç olduğu açıktır. Ölüm yaşı bilinmemekle birlikte, ölüm şekli Rab İsa'nın ifadesiyle açıklığa kavuşur. Peygamberleri öldüren Yeruşalim'e ağıt yakan İsa şöyle der: "Habil'in kanından, tapınakla sunak arasında öldürdüğünüz Berekya oğlu Zekeriya'nın kanına kadar" (Mat. 23:35–37). İsa burada, ilk şehit olan Habil ile şehit edilen peygamberlerin sonuncusu olan Zekeriya'yı anarak, aradaki tüm şehitleri kapsamak üzere "merismus" adı verilen edebî bir ifade biçimini kullanmaktadır. Uç örnekleri zikrederek bütünü ifade etme yöntemidir bu. İsa'nın atıfta bulunduğu olay Eski Antlaşma'da kaydedilmemiştir ancak hitap ettiği kişilerce bilinen bir olay olduğu anlaşılmaktadır. İlginçtir ki, Zekeriya'nın ölümü ve öldürüldüğü yer, başka bir Zekeriya'nın —kâhin Yehoyada'nın oğlu olan ve Kral Yoş'un döneminde tapınak avlusunda öldürülen peygamberin— sonunu andırmaktadır (2Ta. 24:20–21). Aslında, İsa şehit edilen Zekeriya'nın babasının Berekya olduğunu açıkça belirtmemiş olsaydı, O'nun 2. Tarihler kitabındaki bu olayı kastettiği kolaylıkla varsayılabilirdi. İronik biçimde, Zekeriya halkın yeniden inşasına katkı sunduğu tapınakta öldürülmüştür. Halkın ona neden sırt çevirdiği bilinmemektedir ancak bu ihaneti gerçekleştirdikleri tartışmasızdır. İsa bunu söyledi, bu da meseleyi netleştirir.

Yazım Tarihi: MÖ 520–470. Zekeriya'nın hizmeti yaklaşık elli yıla yayılan uzun bir dönemi kapsamaktadır. İlk vaazlar dizisini (1-6. bölümler) Darius'un ikinci yılına tarihlemektedir; bu, Ezra'nın hem Hagay hem de Zekeriya'nın peygamberlik ettiğini kaydettiği dönemle örtüşmektedir (Ezra 4:24; 5:1). Bu tarih MÖ 520 yılına denk gelmektedir. Zekeriya ikinci vaazlar dizisini (7–8. bölümler) iki yıl sonra, Darius'un dördüncü yılına (MÖ 518) tarihlemektedir. Ancak 9–14. bölümlerde mesajın tonu ve odak noktası değişmiş görünmektedir. Bu bölümler, her biri "RAB sözünün yükü" (9:1; 12:1) ifadesiyle başlayan iki vahiyden oluşmaktadır. Zekeriya bu mesajlara başlarken önceki gibi tarih vermemektedir; ancak satır aralarını okuyarak, hatta bazen doğrudan satırları dikkate alarak (örneğin 9:13'teki Yunanistan göndermesi) daha geç bir tarihin ima edildiği görülmektedir. Çoğu muhafazakâr yorumcu, bu vahiy kısmını MÖ 480–470 yılları arasına tarihlemektedir. Bu dönemde tapınak yaklaşık kırk yıldır tamamlanmış durumda olup, halk Malaki'nin birkaç yıl sonra karşısına çıkacağı ruhsal uyuşukluk dönemine doğru ilerlemekteydi. Dolayısıyla, bu süreçte İsa'nın belirttiği gibi, peygamberi öldürecek kadar ihanet dolu bazı memnuniyetsiz kişilerin varlığı kesinlikle mümkündür.

Tema: Tanrı'nın değişmez amacında umut. Bir açıklama gereklidir. Yetmiş yıllık sürgün sona ermişti ancak bu yılların sonu beklenen bereketi ve refahı beraberinde getirmemişti. Babil ve çevresinden İsrail'e dönenler umutla geri dönmüşlerdi; ancak kısa sürede Samiriyelilerden gelen muhalefetle, ülkenin harap durumu, ağır işler ve zorluklarla yüzleştiler. Umut, zorlukların karanlığı içinde sönmeye başladı. RAB sanki unutmuş gibiydi.

Zekeriya'nın adını duymak bile, RAB'bin unutmadığını hatırlatmaya yeterliydi. Ancak halkın sıkıntılarının ortasında verdiği teşvik mesajı, sadece ismiyle sınırlı kalmayıp çok daha derin bir içeriğe sahipti. Hizmetinin başında, Zekeriya'nın gündemi Hagay'la aynıydı—halkı tapınak inşasına, yani Tanrı'nın krallığıyla ilgili çalışmalara yeniden başlamaya teşvik etmek. Hagay, halkın önceliklerini ters yüz eden kendi elleriyle ürettikleri sorunlara doğrudan hitap ederek, yollarını sorgulamaya çağırdı. Zekeriya ise bakışlarını kendilerinden ve mevcut şartlardan uzaklaştırarak, Tanrı'nın onlar için hazırladığı büyük plana yönlendirdi. Bu büyük kurtuluş planına umutla bakmak, onların zafer içinde yaşamalarını ve gayretle hizmet etmelerini sağlayacak yüreği verecekti.

İmanın bu geleceğe dönük perspektifi, Kutsal Kitap'ın "umut" olarak tanımladığı şeydir ve Zekeriya'nın mesajının ana itici gücünü açıklar—her ne kadar bu peygamberlikte "umut" kelimesi yalnızca bir kez geçse de. Zekeriya 9:12'de, Tanrı'nın vaat ettiği kat kat bereketlere umutla bağlanmış olanlara hitaben "umut sürgünleri"nden söz eder; bu ifade, umut tarafından esir alınmış olanların güzel bir tanımıdır. Bu umut idealist olabilir ama hayal ürünü değildir. Gerçek imanın her biçimi gibi umut da nesneldir ve umudun geleceğe dönük yönüne rağmen imanın değeri, yöneldiği nesnenin değerine bağlıdır. Bu sebeple, umut her şeyin sonunda iyi olacağına dair titrek, tereddütlü bir dilek değil; Tanrı'nın vaatlerinin gerçekleşeceğine dair sarsılmaz bir beklentidir. Umut, imanın ayırt edici işaretidir ve umudun deneyimi, Tanrı'ya olan bakışa oranla şekillenir. Umudun sırrı, Tanrı'ya yönelmiş bakıştadır. Dolayısıyla Zekeriya, halkın dikkatini Tanrı'ya—O'nun gücüne, yetkisine, antlaşmaya bağlı sadakatine ve Mesihi'ne—çevirmektedir.

Amaç: Tanrı'nın gerçekleştirmeyi amaçladığı ve vaat ettiği kesin berekete bakarak, Tanrı halkını zafer içinde yaşamaya ve gayretle hizmet etmeye teşvik etmektir.

Ana hat

I. Tövbeye Çağrı (1:1–6)
II. Teşvik Edici Görümler (1:7–6:15)
  A. Teşvik Edici Görümlere Giriş (1:7)
  B. Atlar ve Mersin Ağacı (1:8–17)
  C. Dört Boynuz (1:18–21)
  D. Ölçü İpi Tutan Adam (2:1–13)
  E. Yeşu ve Filiz (3:1–10)
  F. Şamdan ve Zeytin Ağaçları (4:1–14)
  G. Uçan Tomar (5:1–4)
  H. Ölçü Kabındaki Kadın (5:5–11)
  I. Dört Savaş Arabası (6:1–8)
  J. Yeşu'nun Simgesel Taç Giyişi (6:9–15)
III. Yanıtlanacak Sorular (7:1–8:23)
  A. Oruçla İlgili Bir Soru (7:1–3)
  B. Dört Yanıt (7:4–8:23; "RABBİNİN şu sözü geldi" ifadesiyle belirtilmiştir)
    1. İkiyüzlü Oruç (7:4–7)
    2. İtaat Daha İyidir (7:8–14)
    3. Yıkım Yerinde Yeniden Kuruluş (8:1–17)
    4. Yas Yerinde Sevinç (8:18–23)
IV. Bereket Getiren Peygamberlik Bildirileri (9:1–14:21)
  A. Birinci Bildiri (9:1–11:17; "RAB sözünün yükü" ifadesiyle belirtilmiştir)
    1. Düşmanların Yargılanması (9:1–8)
    2. Gelen Kral (9:9–10:12)
    3. Reddedilen Çoban (11:1–17)
  B. İkinci Bildiri (12:1–14:21; "RAB sözünün yükü" ifadesiyle belirtilmiştir)
    1. Ulusal Kurtuluş (12:1–9)
    2. Ruhsal Kurtuluş (12:10–13:9)
    3. Mesih'in Gelişi (14:1–21)

Bağlam

Dünyadaki Yeri

"Sürgün-Sonrası 1. Tarihleri" ve Daniel bölümündeki tarihsel genel bakışların yanı sıra, Hagay bölümündeki bağlamsal genel bakışlara da bakınız.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Tanrısal esinle konuşan bir peygamber olarak Zekeriya'nın iletisi, yazıya geçirilir geçirilmez kutsal yazılar arasındaki yerini almıştır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Mesih'in gelişi için tapınağın yerinde olması gerekiyordu. Hagay ve Zekeriya'nın ortak hizmeti halkı işe teşvik etmede başarılı oldu ve tapınak MÖ 516'da tamamlandı. Hagay sorunu doğrudan ele alırken, Zekeriya halkı Tanrı'nın kapsayıcı kurtuluş planı perspektifinden bakarak yeniden inşa etmeye teşvik etmeye çalıştı. Bunu, imanı Mesih merkezli antlaşma vaatlerine yönlendirerek başardı. Dikkate değerdir ki, "Her Şeye Egemen RAB" unvanı peygamberlik kitabında yaklaşık elli kez geçmektedir. Bu unvan uygundur çünkü Tanrı'yı iradesini gerçekleştirmek üzere tüm yaratılışı üzerinde yetki ve güce sahip "başkomutan" olarak tanımlar. Bu nedenle O'nun verdiği her büyük vaat kesin bir güvenilirliğe sahiptir. Gelecekteki vaat edilen bereketlere duyulan bu emin umut, hizmete teşvik etmek için etkili bir motivasyon kaynağıydı.

Umuda odaklanmış olması bakımından, Zekeriya'nın tüm Eski Antlaşma içinde en doğrudan ve en açık şekilde mesihsel olan kitaplardan biri sayılması şaşırtıcı değildir. Tanrı'nın Mesih aracılığıyla laneti tersine çevirme yönündeki kurtarıcı amacına odaklanmak, o dönemin hayal kırıklıkları karşısında birçok yönden umudunu yitirmiş bir halkta umudu yeniden yeşertmek ve canlandırmak için kilit öneme sahipti. Mesih'i görmek, Tanrı'nın vaadinin özünü görmek ve diğer tüm sözlerin güvencesine sahip olmak demekti; çünkü Tanrı'nın bütün vaatleri Mesih'te "evet" ve "Amin"dir (2. Kor. 1:20). Zekeriya'nın umut mesajını en iyi özetleyen ifade şudur: Tanrı'nın halkı için tasarısı, onların beklentilerinden bile daha büyüktür.

Zekeriya'nın dikkatini Mesih'in gelişine yönelttiği yerde en dikkat çekici olan, Mesih'in ideal Peygamber, Kâhin ve Kral olarak aracılık işlevlerine odaklanmasıdır. Tanrı'nın temsilcisi olarak peygamberlik görevi, 13:7'de belirgindir; burada Orduların RAB'bi Mesih'ten "çobanım" ve "O'nun dengi olan güçlü adam" (yazarın çevirisi) olarak söz eder ve onu bizzat Kendisi vurur. Matta 26:31 bu ifadeyi doğrudan Mesih'e ve çarmıha bağlar. Aynı zamanda, Mesih'in iyi çobanla ilgili açıklamasında O'nun koyunlar uğruna hayatını verdiğini ve Baba ile bir olduğunu ilan ettiği (Yu. 10:30) söyleviyle paralellik gösterir. Kâhinlik hizmeti, Yeşu başkâhinle benzetim içinde geçen 3:8 ve 6:12'deki önemli mesihçi unvan "Dal"da en açık biçimini bulur. Ayrıca, Yeşu'nun göksel mahkemede durduğu tüm görüm, Tanrı'nın günahkârları nasıl bağışlayıp akladığının güzel bir tasviridir: aklanmaya duyulan ihtiyaç büyüktür, aklanma eylemi lütufkârdır, aklanmanın temeli (Dal) sağlamdır ve aklanma talebi mantıklıdır. Mesih'in krallığı 10:4'te (köşe taşı, çivi, savaş yayı, mutlak yönetici) ve özellikle de 9:9'da Mesih'in Palmiyeler Pazarı'nda çok belirgin biçimde gerçekleşen gelişiyle ilgili peygamberlikte görülmektedir. Mesih'in ikinci gelişiyle ilişkili krallık unsurları

da bu umudun bir parçasıdır (bkz. 14. bölüm). Bu peygamberliği "Zekeriya'ya Göre Müjde" olarak adlandırmak hiç de abartı sayılmaz.[1]

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Gerek muhafazakâr gerek eleştirel bilim insanları arasında Zekeriya'nın 1–8.[2] bölümlerin tek yazarı olduğu konusunda bir görüş birliği mevcutken, 9–14. bölümler söz konusu olduğunda böyle bir uzlaşı bulunmamaktadır. Muhafazakârlar, 8 ve 9. bölümler arasında bir zaman aralığı olduğunu kabul etmekle birlikte, kitabın tamamını Zekeriya'ya atfederken; eleştirel yaklaşımlar, 9–14. bölümlerin kitaba sonradan eklenmiş anonim derlemeler olduğunu savunurlar.[3] Ayrıca, bu bölümler iki ayrı derlemeden oluşmaktadır: bazen İkinci ya da Deutero Zekeriya olarak adlandırılan 9–11. bölümler ve bazen Üçüncü ya da Trito Zekeriya olarak adlandırılan 12–14. bölümler. Her iki derleme de "RAB'bin sözünün vahyi" (אשמ הוהי רבד) ifadesiyle başlar. Malaki kitabı da aynı ifade ile başladığı için, o da bir başka anonim eser olarak değerlendirilir. Bu nedenle, Malaki özel bir isim olarak değil, "Elçim" şeklinde çevrilmelidir.

İnkâr edilemez ki, bu iki bölüm arasında farklılıklar bulunmaktadır. 1–8. bölümler tapınağın yeniden inşasıyla ilgili doğrudan kaygıya odaklanırken, 9–14. bölümler daha çok apokaliptik ve eskatolojik bir yapı sergiler. 1–8. bölümler esas olarak görülerden oluşurken, 9–14. bölümler peygamberce bildiriler ya da ilanlardır. Ancak bu farklılıklar, farklı yazarları gerektirmez ve Zekeriya'nın hizmet süresinin uzunluğu göz önüne alındığında şaşırtıcı değildir. Koşullar değişmiş, onun vaazları da dönemin ihtiyaçlarına uygun hâle gelmiştir. Tapınak, 7 ve 8. bölümlerde tarihlendirilmiş mesajlardan yaklaşık iki yıl sonra tamamlanmıştır. Bu nedenle, vaazlarının odak noktası artık ele alınması gereken bir mesele olmaktan çıkmış, dolayısıyla hizmetinin yönü de zorunlu olarak değişmiştir.

---

1 Mesih'e dair mesajı ve umut temasının diğer yönleri bağlamında Zekeriya'nın mesajının ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Michael P. V. Barrett, *The Next to Last Word: Service, Hope, and Revival in the Postexilic Prophets* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2015). Bu kitap aynı zamanda Hagay ve Malaki'nin teolojik mesajlarını da ele almaktadır.

2 Her ne kadar eleştirmenler Zekeriya'nın 1–8. bölümleri yazdığı konusunda ihtilaf etmeseler de, redaksiyonel müdahaleleri kabul ederler. D. Winton Thomas ve Theodore Cuyler Speers, "Zekeriya kitabını esasen günümüzdeki hâline getiren redaktörün, muhtemelen Zekeriya'nın peygamberlik hizmetinin 518'de sona ermesinden kısa bir süre sonra bu işi yaptığı" görüşündedir. "The Book of Zechariah, Chapters 1–8, Introduction and Exegesis," *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon Press, 1956), 6:1053.

3 İlginçtir ki, *The Anchor Bible Dictionary*'nin 6. cildindeki Zekeriya maddesi (ed. David Noel Freedman, New York: Doubleday, 1992), yaygın eleştirel görüşü yansıtır. Madde, sanki iki ayrı eser söz konusuymuş gibi iki bölüme ayrılmıştır: Carol Meyers ve Eric Meyers, "Book of Zechariah: Zechariah 1–8"; ve David Petersen, "Book of Zechariah: Zechariah 9–14."

Tapınağın tamamlanması beklenen kutsamanın doluluğunu beraberinde getirmediğinden, eskatolojik mesaj umudu canlı tutmanın bir aracı hâline gelmiştir.

Eleştirel yaklaşımı benimseyenler ise genellikle değişimi farklı ellerin – ister editörler ister redaktörler, isterse yazarlar olsun – müdahalesine delil olarak yorumlama eğilimindedir. Eleştirel yazar Robert C. Dentan, Zekeriya 9–11 ve 12–14'ün, mesajın güvenilirliğini artırmak ve ona bir dinleyici kitlesi sağlamak amacıyla ismi verilen peygambere eklendiğini, üçüncü vahiy olan ve sonradan Malaki olarak bilinen kısmın ise On iki Peygamber Kitabı'nı tamamlamak için ayrı bırakıldığını belirtmiştir.[4] Eleştirmenler 9–14. bölümlerin Zekeriya'ya ait olmadığında hemfikir olsa da bu iki vahyin tarihleri konusunda bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bu konuda iki ana karşıt görüş mevcuttur. Bir görüş, bu derlemeleri sürgün öncesi döneme tarihlendirir ve söz konusu vahiylerin yanlışlıkla sürgün sonrası Zekeriya'ya eklendiğini ileri sürer. Diğer görüş ise bu derlemeleri oldukça geç bir tarihe, İskender sonrası döneme yerleştirir. Ancak bu iki ana görüş çerçevesinde dahi birden çok teori bulunmaktadır.[5]

Sürgün öncesi kuram, kökeni on yedinci yüzyılda Joseph Mede'e kadar uzanan en eski görüştür. Mede, Zekeriya 11. bölümü, Yeni Antlaşma'nın Zekeriya 11:12–13'ü Yeremya'ya atfetmesine dayanarak peygamber Yeremya'ya isnat etmiştir (Matta 27:9–10). David Petersen'a göre, "önceki yorumcular için mesele yüksek eleştiri değil, daha çok Matta İncili'nin Zekeriya kitabına karşı taşıdığı göreli otoriteydi."[6] En fazla, Matta Zekeriya'daki bölüme gönderme yapmaktadır

---

4 Robert C. Dentan şöyle yazar: "Geç dönem sürgün sonrası çağın bir yazarı, mesajının dinlenmesini istiyorsa ya kehanetini eski zamanlardan tanınmış birinin adına bağlamalı ya da isimsiz yazmalıydı. Kendi adını kullanması, kimsenin onu dinlemeyeceğinin garantisi olurdu. … *On İki Peygamber Kitabı*, ek bölümünde böyle isimsiz üç kehanet koleksiyonuna yer verir (Zek. 9–11; 12–14; Mal. 1–4). … Kutsal sayı olan on ikiyi tamamlamak amacıyla bu koleksiyonlardan üçüncüsü zamanla *Malaki Kitabı* hâline gelmiştir. Diğer iki koleksiyon ise … her türlü sınama—dil bilimsel, tarihsel ve düşünsel—onlarla Zekeriya arasında gerçek bir bağ olmadığını göstermesine rağmen, Zekeriya kitabının bir parçası gibi ele alınmıştır." "The Book of Zechariah, Chapters 9–14, Introduction and Exegesis," *Interpreter's Bible*, 6:1089.

5 "Tümüne birden bakıldığında, bir kez Zekeriya 9–14. bölümleri önceki bölümlerden ayırma kararı verildiğinde, Eski Antlaşma çalışmalarında bu kitabın ikinci yarısının tarihsel ve sosyolojik arka planını ortaya koymaktan daha can sıkıcı bir sorun neredeyse yoktur." Tremper Longman III ve Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2. baskı (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 490. David Petersen de bu görüşe katılır: "Zekeriya 9–14 söz konusu olduğunda yöntemsel çoğulculuk, kitabın radikal biçimde farklı değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu hâlen çözülmemiş çeşitlilik nedeniyle, mevcut en iyi yaklaşım, metodolojik ipuçlarını doğrudan metnin kendisinden almaktır; zira nihai redaktör açısından kitabın iki 'kehanet'ten oluştuğu neredeyse tartışmasızdır: Zekeriya 9–11 ve 12–14." "Zechariah 9–14," *Anchor Bible Dictionary*, 6:1066.

6 David Petersen, "Zechariah 9–14," in *Anchor Bible Dictionary*, 6:1065.

fakat aralarında belirgin farklar vardır. Her iki metin de otuz gümüş paradan söz eder ancak Zekeriya bu gümüşü çömlekçiye atarken, Yeni Antlaşma'da bu ödeme bir tarla satın almak için yapılmıştır. Asıl vurgu olan tarla satın alma motifi, Yeremya 32:6–9'daki olaya göndermede bulunur. Bu motif asıl mesele olduğundan, metnin Yeremya'ya atfedilmesi şaşırtıcı değildir.

Sürgün öncesi tarihleme lehine öne sürülen diğer argümanlar, sözde MÖ 612'de Asur'un düşüşünden önceki durumları ima eden ifadelere odaklanır. Örneğin, Zekeriya 10:10–11 Asur'dan söz eder ancak bu ifade büyük olasılıkla bir siyasi güçten ziyade coğrafi bir konuma işaret etmektedir. Benzer şekilde, 9:1–2'de geçen Hadrah, Şam ve Hamat'a dair atıflar da yalnızca yer adlarıdır ve Asurlulara yenildikleri için artık bağımsız olmayan bu kentlerin siyasi bağımsızlığına dair bir ima taşıması gerekmez. Yahuda ve İsrail'in potansiyel birleşmesi ise, görünüşe göre Samiriye'nin düşüşünden önceki bir döneme işaret etmektedir. Ancak, kuzeydeki sürgünlerin de güneydeki sürgünlerle birlikte Koreş'in fermanından yararlanmadıkları varsayımı için herhangi bir gerekçe yoktur (bkz. Ezra 6:17; 8:35).[7]

İskender sonrası tarihlendirme görüşü daha yaygın olmakla birlikte, bu tarihlemenin tam olarak ne zamana denk geldiği konusunda bir fikir birliği yoktur. Dentan beş olasılık sıralar: (1) İskender dönemi, yaklaşık MÖ 333; (2) İskender'in krallığı üzerindeki hâkimiyet için ardılları arasında yaşanan savaşlar dönemi, yaklaşık MÖ 323–278; (3) Filistin'in Ptolemaios Hanedanı'nın denetimi altında bulunduğu dönem, yaklaşık MÖ 311–198; (4) III. Antiyokhos'un Filistin'i işgal ettiği dönem, yaklaşık MÖ 218–198; veya (5) Makabeler Savaşları dönemi, yaklaşık MÖ 165.[8] Stil üzerine yapılan tüm tartışmalar ve Zekeriya 11'deki iyi çoban gibi bazı karakterleri III. Onias ile özdeşleştirme çabalarının ötesinde, İskender sonrası tarihlemenin başlıca gerekçesi Zekeriya 9:13'te Yunanistan'a yapılan göndermedir.

Memnuniyet verici bir şekilde, akademide 9–14. bölümleri 1–8 ile yeniden birleştirme yönünde artan bir eğilim bulunmaktadır; buna göre tüm kitap, sürgün sonrası dönemin başlarına tarihlenmektedir. A. Wolters mevcut durumu şu şekilde özetlemektedir:

---

7 Daha kapsamlı bir tartışma ve hem sürgün öncesi hem de İskender sonrası tarihlendirmelerin çürütülmesi için bkz. Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 402–407. Ayrıca Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 270–273 ve Longman ile Dillard'ın *Introduction to the Old Testament*, 487–490. sayfaları da faydalıdır.

8 Dentan, "Book of Zechariah," in *Interpreter's Bible*, 6:1090.

> Böylece artık Zekeriya kitabının tamamının, adını taşıyan MÖ altıncı yüzyıl peygamberinin yaşam süresi içinde ya da ona yakın bir dönemde yazılmış olabileceği konusunda yaygın bir görüş birliği mevcuttur. Bunun sonucunda, günümüzde ana akım akademik uzlaşı ile Zekeriya kitabının esas itibarıyla tamamının, muhtemelen hayatının farklı evrelerine ait olacak şekilde, peygamber Zekeriya'ya geri gittiğini savunan geleneksel muhafazakâr görüş arasında çok az bir mesafe kalmıştır.[9]

Boda da bu değerlendirmeye katılmaktadır. Yakın dönem akademik çalışmaların söz konusu peygamberliği ikiye ayırma yaklaşımını nasıl çürüttüğünü kapsamlı biçimde gözden geçirir ve "bu kanıtlar ışığında, Zekeriya 1–14'ün Pers dönemindeki tek bir peygamberlik geleneğinden çıkan bir kitap olarak yeniden yorumlanmasının mümkün olduğunu" sonucuna varır.[10] Kutsal Yazıların tanıklığının akademik onaya ihtiyacı yoktur ancak geleneksel muhafazakâr yorumların modern bilimsel bulgularla teyit edilmesi memnuniyet vericidir.

9 A. Wolters, "Zechariah, Book of," *Dictionary of the Old Testament Prophets* içinde, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012), 898.

10 Bu sonuca varırken Boda, bilimsel çalışmaların Zekeriya 1–8 ile 9–14. bölümler arasında tarihsel ve geleneksel bağlar kurduğunu, bölümler arasındaki kâhinsel bağlantıyı ortaya koyduğunu, her iki bölümdeki birinci tekil şahıs ifadelerinin önemine dikkat çektiğini ve peygamberlik temalarının aynı kuşak içinde değişebileceğini gösterdiğini belirtir. Mark J. Boda, "Zechariah, Book of," *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* içinde, ed. Katherine Doob Sakenfeld (Nashville: Abingdon Press, 2009), 5:967.

EK 11

Zekeriya'nın Görümleri

Zekeriya 1:1, doğrudan RAB'bin sözünün Zekeriya'ya geldiğini bildirir. "İnsanlar"dan biri olarak Zekeriya, "Kutsal Ruh tarafından yöneltilmiş" olarak konuşmuştur (2Pe. 1:21). Yazdıklarının Kutsal Yazılar olması dolayısıyla Tanrı tarafından esinlendiği tartışmasızdır; zira bütün Kutsal Yazı Tanrı esinidir (2Ti. 3:16). Tanrı'nın Zekeriya da dâhil olmak üzere esinlenmiş peygamberlerin tümüne konuştuğu ve onlar aracılığıyla konuştuğu bir gerçektir; ancak Tanrı'nın sözünü nasıl vahyettiğinin işleyişi her zaman açık biçimde tanımlanmamıştır. İbraniler 1:1 bize Tanrı'nın zaman zaman ve çeşitli yollardan peygamberler aracılığıyla konuştuğunu bildirir. Tanrı'nın sözünü açıklama yollarından biri de görümlerdir. En basit ifadeyle, görülerde RAB peygambere kendi sözüne denk düşen bir şeyi gösterir. Peygamberlerin zaman zaman "bilici" olarak anılmaları, Tanrı'nın bu özel iletişim biçimiyle ilişkili olabilir.

"Bilici" unvanı Zekeriya'yı oldukça iyi tanımlar. Zekeriya, RAB'bin sözünü ilk ilan ettikten sonra (Zek. 1:1–6), kendisine RAB'bin sözü olarak gelen sekiz görüyü kaydeder; bu görüler görünüşe göre tek bir gecede, ardı ardına gerçekleşmiştir (1:7–6:8). Pek çok bakımdan Zekeriya, ilahi vahiy olan görülerinin doğasına dair örnek bir vaka çalışması sunar. Zekeriya'nın ortaya koyduğu görümlerle ilgili temel noktalar şunlardır:[1]

İlk olarak, *görümler kişisel ve içseldi*. Peygamberin gördüğü şey, halka açık bir gösteri ya da herkesin tanıklık edebileceği bir olay değildi. Zekeriya görüyü alırken yanına biri dikilmiş olsaydı, onun gördüklerini görmeyecekti. Görü onun zihnindeydi; bunu kendisi uydurmuyordu ancak bu içsel düzlemde gerçekleşen bir olaydı. Büyük olasılıkla, Zekeriya RAB'bin sözünü görürken ona dışarıdan bakan biri, onun bir tür trans hâlinde olduğunu düşünebilirdi.

---

1 Görüm ve rüyaların mahiyeti üzerine faydalı bir tartışma için bkz. Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 70–71.

İkinci olarak, *görümün alıcısı genellikle gördüğü şeyin içinde etkin bir katılımcıydı*. Görümler dizisi boyunca Zekeriya, gördüklerini yorumlayan ve ona bazı derinlemesine sorular yönelten bir melekle diyalog hâlindeydi. Bu durum, ilahi vahyin başka bir biçimi olan düşlerden farklıdır; çünkü düşlerde alıcı tamamen pasif ve edilgendir. Dikkat çekici olan, düş gören kişilerin ruhsal statüsünün önemsiz oluşudur — örneğin, Firavun (Yaratılış 41) ve Nebukadnezar (Daniel 2) — oysa görüm alanlar daima bir ölçüde ruhsal kavrayışa sahip kişilerdir; örneğin Yaratılış 15'te İbrahim ve Daniel 7'de Daniel gibi.

Üçüncü olarak, *görümler son derece simgeseldi*; bu durum Daniel'in garip görünümlü yaratıkları (Daniel 7) ile Zekeriya'nın renkli atları, uçan tomarları ve içine bir kadının tıkıştırıldığı efa sepeti gibi imgelerde açıkça görülmektedir. Temel nokta şudur ki, görümler ilahi kökenlidir ve Tanrı'nın iletişiminin ve vahyinin diğer biçimleri kadar yetkelidir. Yorumlanmaları zaman zaman karmaşık olabilir ancak yine de bunlar Tanrı'nın sözüdür.

Zekeriya'nın yönteminde dikkat çeken bir diğer özellik apokaliptik tondur.[2] Bu, Tanrı'nın plan ve amacının nihai tamamlanışını konu alan, uzak geleceğe yönelik özel bir kehanet türüne işaret eder. Bu tür, karanlık ve sıkıntılı günlerde Tanrı'nın halkına, O'nun kurtarıcı amacının şaşmaz ve evrensel olduğu yönünde özel bir güvence vermek üzere tasarlanmıştır. Bu nedenle, Tanrı'nın egemenliğine karşı her türlü muhalefet mahkûmdur ve Mesih'in egemenliği galip gelecektir: "RAB bütün dünyanın kralı olacak. O gün yalnız RAB, yalnız O'nun adı kalacak" (Zek. 14:9). Zaferle sonuçlanan sonu görmek, mevcut sorunların tümünü yerli yerine oturtur. Zekeriya'nın mesajı sadece sürgün sonrası İsrail'in kaygılarının çok ötesine geçer; günümüz kilisesine de Tanrı'nın her şeyin kontrolünde olduğunu ve her şeyin O'nun sonsuz amacını gerçekleştirmek üzere ilerlemekte olduğunu temin eder.

Görüm	Mesaj
Kırmızı atlı adam (1:7–17)	Talihin tersine dönmesi
Dört boynuzun zanaatkârlarca parçalanması (1:18–21)	Her düşmanı yok etme kudreti
Ölçü ipi tutan adam (2:1–13)	Beklentinin ötesinde kutsama
Mahkemede duran Yeşu (3:1–10)	Günah karşısında kişisel kurtuluş
Şamdan ve zeytin ağaçları (4:1–14)	Hizmet için güç
Uçan tomar (5:1–4)	Bireysel günahkârlara adalet
Sepetteki kadın (5:5–11)	Kötülüğe karşı zafer
Çok renkli atlarla dört savaş arabası (6:1–8)	Nihai zafer

2 Apokaliptik peygamberlik üzerine faydalı ve kapsamlı bir tartışma için bkz. Richard A. Taylor, *Interpreting Apocalyptic Literature: An Exegetical Handbook* (Grand Rapids: Kregel Academic, 2016).

Malaki

Adı: Malaki (יכאלמ). Malaki, "Habercim" anlamına gelir.

Yazarı: Malaki ismi, RAB'bin "İşte habercimi gönderiyorum" dediği 3:1 ayetinde geçen ifadeyle tamamen aynı formdadır. Bu nedenle bazıları, 1:1'de geçen "Malaki" ya da "habercim" ifadesinin aslında ismi bilinmeyen bir peygambere verilen bir unvan olduğunu düşünmektedir. Yazarın kimliğine dair uzun bir spekülasyon tarihi mevcuttur. Septuaginta, "Malaki"yi özel bir isim olarak tanımamış ve onu, isimler için genellikle uygulanan transliterasyon yöntemini izlemek yerine, "onun habercisi ya da meleği" (αγγελου αυτου) şeklinde çevirmiştir. Çevirmenin, zamirin birinci tekil şahıstan (benim) üçüncü tekil şahsa (onun) çevrilmesini tercih etmesinin nedeni, ayetin geri kalanında "benim" zamirine karşılık gelen bir öncül ya da referans bulunmamasıdır. Bunun yanı sıra, "eliyle" ifadesinin genellikle özel bir isimle devam etmesi, "Malaki"nin özel bir isim olarak anlaşılmasını destekler. Ayrıca, Septuaginta'da birinci tekil şahıs iyelik eki (י) ile üçüncü tekil şahıs iyelik eki (ו) sıklıkla karıştırıldığından, "onun habercisi" şeklindeki çeviri de bu karışıklıkla açıklanabilir. Septuaginta, birinci ayette יכאלמ ifadesini çevirmesine rağmen, kitabın başlığını transliterasyonla Μαλαχιας olarak vermiştir. Aramice Targum, bu peygamberliğin yazarını Ezra olarak tanımlar. Vulgata, Malaki'yi özel bir isim olarak yorumlamış, esinlenmemiş ve kanonik olmayan MS 2. yüzyıla ait 2 Ezra (1:40) kitabı da Malaki'yi Hagay ve Zekeriya ile ilişkilendirerek aynı görüşü paylaşmıştır.

Bununla birlikte, bazı eleştirel bilim insanları Malaki'yi, her biri "RAB sözünün yükü" ifadesiyle başlayan anonim bildiriler dizisinin üçüncüsü olarak görmektedir (bkz. Zek. 9:1; 12:1; ve "Zekeriya" bölümündeki "Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar"). Bu anonim metinlerin ilk ikisi Zekeriya'ya ek-

lenmiş; üçüncü yük bildirisi (Malaki) ise, her ne sebeple olursa olsun, bağımsız kalmıştır. Geleneksel olarak ise çoğu muhafazakâr, Malaki'yi kitabına adını veren peygamberin kişisel ismi ve söz konusu kitabın yegâne yazarı olarak kabul eder.[1]

Yazım Tarihi: MÖ 435. Malaki, adını taşıyan son peygamberdir; ondan sonra ortaya çıkacak olan bir sonraki adlandırılmış elçi (Yahya) ideal ve nihai Haberci'nin (Mesih İsa'nın) yolunu hazırlayacaktır. Malaki, kendisi hakkında hiçbir bilgi vermez ve peygamberliğini Hagay ve Zekeriya'nın yaptığı gibi açıkça tarihlendirmez; ancak hizmetinin tarihini ve dolayısıyla tarihsel bağlamını belirlemeye yetecek kadar ipucu sunar.

En belirgin olanı, Malaki'nin hizmetinin tapınağın tamamlanmasından (MÖ 516) sonra gerçekleştiğidir; çünkü Musa Yasası'na dair ciddi suistimallere ve protokol ihlallerine hitap etmektedir. İbadet uygulamalarındaki bozulma büyük olasılıkla aşamalı olarak gerçekleşmiştir, bu nedenle onun vaazı, tapınağın kapılarının ayinlerin yenilenmesi için açıldığı o önemli günden bir süre sonrasına tarihlenmelidir. Diğer sorunlar ve koşullar, Malaki'nin zamanının Nehemya dönemiyle bazı bağlantılar taşıdığını düşündürmektedir; örneğin kâhinlikte yozlaşma (Mal. 1:6–2:9; Neh. 13:7–9), Şabat gününün ihlali (Mal. 3:7; Neh. 13:15–22), farklı inançtan evlilikler (Mal. 2:11–15; Neh. 13:23–27) ve ondalıkların ihmal edilmesi (Mal. 3:8–10).[2] Malaki'de ele alınan sorunlar Nehemya'nın betimledikleriyle paralellik taşısa da Nehemya'nın peygamberlikte adı geçmemesi, bazılarını kitabı Nehemya'nın Yeruşalim'e dönüşünden önce, muhtemelen MÖ 475–450 yılları arasına tarihlendirmeye yöneltmiştir.[3] Ancak Malaki'nin biraz daha geç, MÖ 435 civarında peygamberlik ettiği ve böylece Nehemya'nın ilk kez Filistin'e döndüğü MÖ 445 yılına yakın bir tarihte onunla çağdaş olduğu daha olası görünmektedir. MÖ 435 tarihi, Malaki'nin hizmetini

1 Douglas Stuart, eleştirel iddiaları ikna edici bir şekilde çürütür ve şu sonuca varır: "Son tahlilde, 1:1 ayetinin geleneksel yorumunu geçersiz kılacak ya da geçerliliğinden şüphe ettirecek güçlü bir gerekçenin yokluğu, Eski Antlaşma'da başka bir yerde adı geçmeyen Malaki adlı bir peygamberin, Küçük Peygamberler arasında son sırada yer alan bu kitabın yazarı olduğunu kabul etmeyi gerektirir." "Malachi," *The Minor Prophets* içinde, ed. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1998), 3:1246–47.

2 Ayrıca Walter C. Kaiser Jr., Malaki 3:5'te sosyal adaletsizliklere dair yapılan tanımı, Nehemya 5:1–13'te betimlenen benzer suçlarla ilişkilendirir. *Malachi: God's Unchanging Love* (Grand Rapids: Baker, 1984), 16. Ayrıca bkz. A. E. Hill, "Malachi, Book of," *Dictionary of the Old Testament Prophets* içinde, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012), 526.

3 Tremper Longman III ve Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 498.

Nehemya'nın Filistin'deki iki valilik dönemi arasına yerleştirir.[4] Hagay ve Zekeriya'nın hizmete başladığı MÖ 520 yılından neredeyse yüz yıl sonra, Malaki RAB'den yeni bir mesaj, yeni bir yük almıştır.

Tema: Samimiyetsiz dini açığa çıkarma ve kınama. Malaki bu temayı ustalıklı, ısrarlı ve çürütülemez bir diyalektikle işler. "Diyalektik" terimi, bir konuyu araştırma ya da tartışma sanatına işaret eder. Malaki'nin mantığı sıklıkla "münazara" olarak da tanımlanır; bu, resmî ve akademik tarzda bir tartışmayı ifade eder. Onun yöntemi kusursuzdur. Formatı kolaylıkla ayırt edilebilir ve kitabın çoğu ana hattının temelini oluşturur. Süreç, bir önerme ya da olgu beyanıyla başlar; ardından bu önermeyi inkâr eden bir soru gelir; son olarak da bu önermenin inkâr edilemez bir kanıtı sunulur. Önemli olan nokta, önermeye yönelik inkârın, kalpsiz ve ölü dinin belirtilerinden birini açığa çıkarmasıdır. Ölü din, Tanrı ile her şeyin yolunda olduğuna dair dünyevi bir güvenlik duygusu üretme eğilimindedir; oysa gerçekte işler hiç de yolunda değildir.

Amaç: Tanrı'nın vaatlerine karşı dinsel alaycılık ve kuşkuculuk geliştirmiş, bu nedenle dikkatsiz ve ölü bir tapınmaya yönelmiş bir halkı uyandırmak ve Tanrı'nın amacının kesinliği karşısında umudu tazeleyip gerçek dini canlandırmak.

Ana hat

Giriş ve sonuç bölümleri dışında, ana hat, altı sert önermeyi izleyen öngörülebilir inkârı ve ardından da önermeyi kanıtlayan çürütülemez delilleri yansıtır.

I. Giriş (1:1)
II. Lütfa Duyarsızlık (1:2–5)
III. Samimiyetsiz Tapınma (1:6–2:9)
IV. Ailelerde İstikrarsızlık (2:10–16)
V. Tanrı'ya Dair Hatalı Görüşler (2:17–3:7)
VI. Yetersiz Adaklar (3:8–12)
VII. Hizmette Yanlış Güdüler (3:13–4:3)
VIII. Sonuç (4:4–6)

4 Gleason Archer, "O dönemde bir Pers valisi görev başındaydı… bu nedenle söz konusu zaman dilimi Nehemya'nın valilik yaptığı dönemlerden biri (MÖ 445 ve 433) olamaz," diye not düşer. Ayrıca 1:8'de geçen "vali" kelimesinin (הַחֶפְ) Farsça kökenli olduğunu ve hiçbir zaman Nehemya için kullanılmadığını da belirtir. *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Publishers, 2007), 408, 410.

Bağlam

Dünyadaki Yeri

"Bağlam: Dünyadaki Yeri" başlığı altındaki "Sürgün Sonrası 1. Tarihler" bölümünde yer alan genel tartışmaya bakınız.

Kutsal Kitap Kanonu İçindeki Yeri

Malaki Tanrı tarafından esinlenmiş bir peygamber olduğundan, onun mesajı yazıldığı anda kanonik nitelik kazanmıştır.

Kurtuluş Vahyine Katkısı

Hagay ve Zekeriya'nın vaazından sonraki beş yıl içinde tapınağın yeniden inşası tamamlandı. Eksik olan tek şey, Hagay'ın bu ikinci tapınağı dolduracağını öngördüğü yüce görkemin deneyimiydi. Aradan neredeyse yüz yıl geçti, ulus hâlâ aynı yabancı gücün egemenliği altındaydı ve Davut'un tahtında bir kralın görünürde hiçbir umudu yoktu. Halk, Tanrı'nın vaat ettiği kutsamaları yaşamıyordu. Giderek sabırsızlanmaya başladılar. Tanrı onların planına ya da takvimine göre hareket etmediği için, O'nun sözüne ve vaatlerini yerine getirme kudretine şüpheyle yaklaşmaya başladılar. Bu insanlar, Tanrı ve gerçek, ruhsal tapınmanın doğası hakkında ciddi yanlış anlayışlar geliştirdiler: Tanrı onlara borçluydu ve din, Tanrı'yı kendi arzularını gerçekleştirmeye zorlamanın bir aracıydı.[5]

Tanrı, olaylara doğru bir bakış açısı kazandırmak için Malaki'yi ortaya çıkardı. Tartışılmaz bir mantıkla Malaki, halkın değersiz din anlayışını ortaya koydu. Malaki'nin samimiyetsiz tapınmayı açığa çıkarıp kınaması, Tanrı'ya dair yanlış düşünceleri düzeltmesini de içeriyordu. Bu nedenle peygamberliği, Tanrı'nın iyiliğini ve adaletini savunan bir teodise niteliği taşımaktadır. Tanrı esiniyle yazılmış bu teodisede Malaki, kutsamanın eksikliğinin suçunun Tanrı'nın sadakatsizliğinde ya da adaletsizliğinde değil; ruhsal ölü durumda olan halkın lütfun gereklerine uygun davranmamasında yattığını açıkça ortaya koyar.[6]

Tanrı ile İsrail arasındaki antlaşma, Malaki'nin teodise argümanının temelini oluşturur.[7] Antlaşma teolojisinin doğru bir şekilde anlaşılması ve uygu-

5 Hill, Malaki'nin muhatap kitlesini "sürgün sonrası Yahuda'da umudunu yitirmiş, alaycı, duyarsız, dürüst olmayan, kayıtsız, şüpheci, kuşkucu ve düpedüz kötü olanlar" şeklinde tanımlar. "Malachi, Book of," 525.

6 "Ruhsal bir rehber olarak, dinleyicilerini daha samimi bir ibadet hayatına teşvik etti ve halkı Musa antlaşmasının etik gereklerini yaşamaya davet etti." Hill, "Malachi, Book of," 525.

7 Douglas Stuart, Malaki'yi "antlaşma hükümlerini uygulayan bir arabulucu" olarak tanımlar. Malaki'nin Tesniye ile olan doğrudan bağlantılarına dair faydalı bir liste sunar. Ayrıca, Levililer ve Tesniye kitaplarından yirmi yedi tür lanet ve on tür bereketi ayırarak Malaki'nin bu temalara nasıl değindiğini ayrıntılarıyla belirtir. "Malachi," 1257–62.

lanması, Malaki'nin karşılaştığı yanlış düşünceler ve kötü uygulamalara karşı bir düzeltici işlevi görürdü. Antlaşmanın anlaşılması, Tanrı'nın sadakatsizliği düşüncesini baştan geçersiz kılacak ve kişinin kendini aklamasına engel olacaktı. Halk, Tanrı'yı vaatlerini yerine getirmemekle ve uzaklaşmakla suçlamış olsa da Malaki Tanrı'nın hem vaatlerine hem de Kendisine olan sadakatine dair ezici kanıtlar sundu. Antlaşma ismi olan Yahve'nin özellikle "Orduların RAB'bi" ifadesiyle birlikte sıkça kullanılması, Tanrı'nın İsrail'le olan özel ilişkisini pekiştirir. Sadece elli beş ayetten oluşan bu kısa kitapta, "Orduların RAB'bi" unvanı neredeyse yirmi beş kez geçmektedir. Bu yüce unvan, Tanrı'yı tüm kudretin ve yetkinin başkomutanı olarak tanımlar; O'nun, amacını gerçekleştirmek için tüm kaynaklar emrindedir. Kutsamanın eksikliği, Tanrı'nın amacından ya da kudret yetersizliğinden kaynaklanmamaktadır. Aslında, Tanrı'nın antlaşmaya sadık Yahve olması, ulusun varlığının tek açıklamasıdır: "Çünkü ben RAB'bim, değişmem; bu nedenle siz, Yakup oğulları, yok olmadınız" (Mal. 3:6; yazarın çevirisi). Antlaşma adının sıkça kullanılmasına ek olarak, RAB halkına doğrudan, birinci şahıs zamirleriyle altmıştan fazla kez hitap eder. RAB'bin, bu halkla özel bir antlaşma ilişkisine girmiş kişisel bir Tanrı olduğuna hiçbir kuşku yoktur. Halkın sandığının aksine, Tanrı onlardan hiç de uzak değildi.

Mesajının antlaşma temeline uygun olarak, Malaki aynı zamanda lütuf temelli antlaşmanın halk üzerindeki yükümlülüklerini de vurgular. Tanrı antlaşmaya sadıktı; halktan da sadakat bekleniyordu. Peygamberlik boyunca Malaki, halkın antlaşma yükümlülüklerine yönelik apaçık kayıtsızlığını ve itaatsizliğini gözler önüne serer. Tanrı'yı küçük düşürmekle (Mal. 1:6), yasal olmayan kurbanlar sunmakla (1:13), büyücülük, zina ve yalancı tanıklıkla (3:5), birbirlerine karşı haince davranmakla suçludurlar ki Malaki bunu doğrudan antlaşmanın alçaltılması olarak tanımlar (2:10); ve bu liste daha da uzar. Ulusun içinde bulunduğu durumun, Tanrı'nın vaatlerini yerine getirmemesiyle değil; halkın sadakatsizliği ve itaatsizliğiyle ilgili olduğuna dair kanıtlar ezicidir. Aslında, ulusun içinde bulunduğu vahim durum, antlaşmanın çiğnenmesine karşı uygulanacağı önceden bildirilmiş olan lanetlerin Tanrı tarafından yerine getirilmesinin bir sonucudur (özellikle bkz. Yasa'nın Tekrarı 28 ve Levililer 26). Malaki'nin, gerçek bir peygamberlik geleneğine uygun şekilde, halkın durumunu Musa'ya dayalı antlaşma teolojisi ışığında açıklaması şaşırtıcı değildir (Mal. 4:4). Malaki, reformcu peygamberler zincirinin bir halkasıdır.

Malaki'nin dönemindeki ruhsal ölüme ve kuraklığa çare, Müjde idi. Malaki Müjde'yi tüm doluluğuyla vaaz etti: günahkârların mahkûmiyeti ve iman edenlerin kurtuluşu. Malaki'nin mesajı umutsuz değildir ve bu umut Mesih merkezlidir. RAB'bin geleceği gün, kötüleri saman gibi yakacak (Mal. 4:1), o gün

günahkârlar kendi başlarına ayakta duramayacaklardır (3:2); ancak doğruların kaderi farklı olacak, onlar "adalet güneşi kanatlarında şifa olarak doğacak" (4:2) Mesih aracılığıyla yaşam bulacaklardır. Malaki, Tanrı halkının seçimi aracılığıyla Tanrı'nın şaşmaz kurtuluş amacına işaret eder (1:2–3) — bu, Tanrı'nın değişmezliğinde güvence altına alınan bir lütuf gösterisidir (3:6). En önemlisi, Malaki antlaşmanın habericisine, halkını arındıracak olan Mesih'e işaret eder (3:1–3); O'ndan önce gelen öncüye (1. ayet), ikinci İlyas'a (4:5) dikkat çeker. Yeni Antlaşma'nın sayfası çevrildiğinde, Malaki'nin öngördüğü gibi Yahya ve İsa sahnede belirir. Tanrı, vaadine sadıktır.

Her ne kadar yirmi dört yüzyıldan fazla bir süre önce yazılmış olsa da, Malaki'nin mesajı bugün için trajik bir şekilde geçerliliğini korumaktadır. İbadetin biçimleri değişmiş olabilir, ancak aynı çıkarcı, benmerkezci din anlayışı varlığını sürdürmektedir. Yüzeysel, ölü, dışsal ve biçimsel bir din Tanrı'yı hiçbir zaman hoşnut etmemiştir. Malaki'nin kendi dönemindeki ölü dini analiz edişi, aynı türden ruhsal ölümü açığa çıkarmak, aynı uyarıyı duyurmak ve aynı çareyi sunmak zorunda olan Tanrı'nın günümüzdeki habercileri için örnek teşkil eden bir vaka incelemesidir.

Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar

Zekeriya bölümündeki "Yorumlamada Karşılaşılan Özel Sorunlar" kısmında ele alınan kitabın bütünlüğü meselesi dışında, Malaki kitabında özel bir sorun bulunmamaktadır.

Sonsöz: Kişisel Düşünceler

Beş on yılı aşkın süredir sınıf ortamındayım. Bu yıllar içinde çok şey değişti. Kara tahtaların yerini akıllı tahtalar ve PowerPoint sunumları aldı. Kalem ve kâğıt, dizüstü bilgisayarlar ve notepad uygulamalarına dönüştü. Kutsal Yazılar üzerine yazılmış ders kitapları ve teoriler çoğaldı. Ancak bir şey sabit kaldı ve değişmedi: Kutsal Kitap. Bu kitap, başlangıç düzeyinde İbranice'den ileri düzey yorum bilimine, Eski Yakın Doğu tarihinden metin eleştirisine kadar öğretme ayrıcalığını yaşadığım her dersin merkezinde yer alan temel ders kitabı olmuştur. Kutsal Kitap değişmeyen sabit olsa da ona yaklaşımlar ve onu anlama teorileri düzenli olarak değişmektedir. Akademi genellikle yenilikçilikle yönlendirilir; Kutsal Yazı'nın ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair yeni bir bakış açısı keşfetme ve yayımlama arayışındadır. Öğrencilerime sıkça söylediğim gibi, bizim alanımızda salt yenilik uğruna yenilik bir erdem değildir. Kutsal Yazı'nın derinliğine tanıklık eden akademik çalışmalardan yanayım; yeter ki bu çabalar Kutsal Yazı'nın otoritesini ve bütünlüğünü zayıflatmasın. Kutsal Kitap, yalnızca zihinsel bir oyun alanı değildir.

Bu kitabın başında kendimi eski usul bir müjdeci muhafazakâr olarak tanımlamıştım. Bu çalışmada, *Eski Antlaşma'ya Giriş: Temellere Dönüş* başlığı altında, önceki nesillere ait muhafazakâr eserlerden alıntı yapmaktan çekinmedim. Eleştirel teorilerin birçoğu bu eserlerden sonra ortaya çıkmış olsa da, bu muhafazakârların Eski Antlaşma'nın mutlak otoritesine olan bağlılıkları, eleştirel bilim insanlarının bu otoriteyi zayıflatmaya yönelik sürekli değişen çabalarının çok ötesine geçmektedir. Bir kitabın yayımlanma tarihi, ilahiyat öğrencilerinin okuma listelerinden çıkarılması için bir gerekçe olmamalıdır. Açıkça söylemek gerekirse, bu yirminci yüzyıl muhafazakâr bilginlerinin birçoğu, hizmete hazırlanırken düşünce yapımı şekillendirmiştir. Edward J. Young'ın, doğduğum

yıl yayımlanan *Eski Antlaşma'ya Giriş* adlı eserinin hâlâ geçerli olacağını kim düşünebilirdi ki? Eleştirel teoriler değişmekte ve sıklıkla, akademik çevreyi bir dönem cezbetmiş olan önceki teorilerle çelişmektedir. Kaynak eleştirisi, yerini biçim eleştirisine, o da redaksiyon eleştirisine, ardından kanon eleştirisine bırakmıştır—ve bu liste uzayıp gider. Bundan sonra neyin geleceğini kim bilebilir? Oysa hakikat ve doğru öğreti değişmez.

Bu kitap, ilahiyat eğitimine yeni başlayan öğrenciler ve Eski Antlaşma hakkında temel "öz" bilgileri edinmek isteyen ilgili imanlılar için hazırlanmıştır. Amaç, Eski Antlaşma'ya dair temel gerçekleri tanıtmak, bu gerçekleri eleştirel teorilere karşı açıklamak ya da savunmak ve aynı zamanda Kutsal Kitap'a inananlar arasında bile endişe uyandıran bazı özel sorunlara değinmektir. Farklı eleştirel görüşlere atıfta bulunulsa da her noktada bu teorileri çürütme amacı güdülmemiştir; çünkü asıl mesele, belirli argümanlardan ziyade bu teorilerin temel varsayımlarıdır. Dipnotlar bazı özel konulara doğrudan değinmektedir. İlahiyat öğrencileri, yalnızca metni değil, dipnotları da dikkatle okumalıdır.

Başlıca hedeflerimden biri, Eski Antlaşma'daki her bir kitabı Tanrı'nın kurtuluş mesajının ilerleyişi içinde konumlandırmaktı. Reforme ve antlaşma teolojisi çerçevesinde şekillenmiş teolojik bakış açım, her kitabın kurtuluş vahyine yaptığı katkıyı ele alan bölümlere temel teşkil etmektedir. Kutsal Kitap'ın tamamı, günahkârları Mesih'e yönelten, Mesih'teki imanlıları yönlendiren ve Mesih'i reddetmenin sonuçlarına karşı uyaran Tanrı'nın özel vahyidir. Eski Antlaşma, bu vahye hayati bir katkı sağlar. Yıllar boyunca öğrencilerimde ve hizmet etme ayrıcalığını yaşadığım herkeste Eski Antlaşma'ya yönelik bir ilgi—hatta sevgi—uyandırmak, en büyük arzum ve duam olmuştur. Eski Antlaşma'nın düzenli bir şekilde okunup incelenmesinde kilit unsurun, onun Hristiyanlar için geçerli bir mesaj taşıdığını fark etmek olduğuna yürekten inanıyorum. Ve geçerli bir Hristiyan mesajı, bizzat Mesih'in kendisinden ayrılamaz. Bu projenin başından sonuna kadar duam şu olmuştur: Tanrı bu çalışmayı, O'nun lütufkâr vahyinin ilk otuz dokuz kitabının kadim ama güncelliğini yitirmemiş mesajına gözleri açmak için kullansın. Eğer Tanrı, Eski Antlaşma'ya giriş disiplinine yönelik bu "temellere dönüş" yaklaşımını böylesine kullanacak olursa, RAB'be alçak gönüllülükle şükranlarımı sunarım.

Terimler ve İfadeler Sözlüğü

Akkadca: MÖ yaklaşık 2500 yılında Güney Mezopotamya'daki Akkad bölgesinde ortaya çıkan bir Doğu Sami dili. Çivi yazısıyla yazılan bu dil, yaklaşık MÖ 2000–500 yılları arasında Babil ve Asur'un ana diliydi. MÖ 1500 ila 700 yılları arasında Eski Yakın Doğu'da ortak iletişim dili (lingua franca) olarak işlev görmüş; Asur döneminde ise yavaş yavaş Aramice'nin yerini almasıyla kullanım dışı kalmıştır.

Alfabetik yazı: Her bir harf (grafem), belirli sesleri (fonemleri) temsil eder ve bu sesler bir araya gelerek kelimeleri oluşturur. İbranice, alfabetik bir dildir. Alfabetik sistem, gerekli olan grafem sayısını önemli ölçüde azaltır.

allegori/allegorize etme: Allegori, ahlaki bir ders iletmek amacıyla kurgusal ve simgesel dil kullanan bir edebi türdür. Allegorizing ise, normalde olgusal ve tarihsel anlatılar olan metinlerden simgesel anlamlar keşfetmek amacıyla başvurulan bir hermenötik tekniktir.

Amarna Mektupları: Amarna çağı olarak bilinen, dini reformların yaşandığı bir döneme ait ve MÖ on dördüncü yüzyıla tarihlenen, Akadca yazılmış yaklaşık dört yüz çivi yazılı tabletten oluşan bir koleksiyondur. En önemli olanları, III. Amenhotep ve Akhenaton'un hüküm sürdüğü dönemde Filistin'den gönderilmiş, Habiru adı verilen istilacı bir güce karşı Mısır'dan yardım talep eden diplomatik mektuplardır.

Anepigrafik arkeolojik kanıt: Anepigrafik arkeolojik kanıt, yazılı olmayan materyale karşılık gelir.

Antilegomena: Kanona dâhil edilmesi tartışmalı olan Kutsal Kitap kitaplarıdır. Eski Antlaşma'da bunlar arasında Vaiz, Ester, Hezekiel, Süleyman'ın Özdeyişleri ve Ezgiler Ezgisi yer alır.

Antlaşma: İki taraf arasında karşılıklı bağlayıcılığı olan bir anlaşmadır; taraflara belirli sorumluluklar yükler ve bazı hususlarda güvence sağlar. Bu anlaşma, üstün bir taraf ile astı arasında (suzerenlik) ya da eşitler arasında (eşitlik) yapılabilir.

Apokaliptik: Tanrı'nın plan ve amacının uzak gelecekteki nihai tamamlanışına odaklanan özel bir öngörücü peygamberlik türüdür.

Apokrifler: Kutsal Yazıların kabul edilmiş kanonu dışında kalan eski dinî yazılardır.

Aramizm: Başka bir dilde mevcut olan Aramice dil bilgisi ya da sözcük dağarcığına ait unsurlardır. İbranice metinlerdeki gerçek ya da varsayılan Aramizmler, eleştirmenler tarafından sıklıkla bu metinlerin geç bir tarihte yazıldığına dair bir kanıt olarak değerlendirilir.

Baal: Özel bir isim değil, "efendi" ya da "hâkim" anlamına gelen bir unvandır ve belirli bir halkın baş tanrısını belirtmek için kullanılır. Örneğin, Kemoş, Moav'ın Baal'ıydı.

Behistun Yazıtı: Pers Kralı Büyük Darius'un (MÖ 522–486) dönemine tarihlenen bu yazıt, Eski Farsça, Elamca ve Akadca dillerinde yazılmış üç dilli bir metindir. Akad çivi yazısının çözülmesinde anahtar rol oynamıştır.

Biçim Eleştirisi: Farklı türdeki metin biçimlerinin nerede ve nasıl geliştiğini ortaya koymaya çalışan bir yöntemdir. Eleştirel bakış açısına göre, yazılı metinlerin ardında, toplumsal yaşamın belirli durumlarına bağlı olarak gelişmiş sözlü aktarım dönemleri ve gelenekler yer almaktadır; bu gelenekler sonunda belirli bir edebî türe dönüşmüştür. Bu kuram, iki temel varsayıma dayanır: yazılı metinden önce uzun bir sözlü geçmişin varlığı ve bu sözlü aşamada sürekli yeniden yorumlamaların mümkün olması.

Büyük Meclis: Büyük Sinagog olarak da bilinen, İkinci Tapınak dönemi boyunca faaliyet göstermiş 120 kişilik bir hahamlar topluluğudur; çeşitli Yahudi geleneklerini korumanın yanı sıra, Eski Antlaşma kitaplarının üçlü derlemesini resmîleştirmişlerdir.

Çivi Yazısı: Yazı karakterlerinin kama biçimindeki sembollerden oluştuğu bir yazı sistemidir; genellikle kil tabletler üzerine bir kalemle bastırılarak yazılmıştır.

Efsane: Karakterleri ve olayları tarihsel temele dayanan, ancak anlatıyı zenginleştirmek amacıyla tarihsel olmayan, doğrulanamaz ve çoğu zaman hayal ürünü ayrıntılarla süslenmiş bir hikâyedir.

Epigrafik Arkeolojik Kanıt: Epigrafik kanıt, yazılı kaynaklara dayanan bulgulardır.

Eponim Listesi: Bir kişinin adının bir şeyi tanımlamak için kullanılmasıdır. Asur'da eponimler, yılları belirtmek için kullanılmıştır ve antik Yakın Doğu'nun kronolojisini belirlemede faydalıdır.

Goel: Bir ihtiyacı karşılamak üzere uygun bir şekilde akrabası adına hareket etme sorumluluğunu taşıyan yakın bir akrabayı ifade eden İbranice bir terimdir.

Habiru (Hapiru, Apiru, SA.GAZ): MÖ ikinci binyılda antik Yakın Doğu boyunca düşük ya da şüpheli toplumsal statüye sahip bir halkı tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Saygın bir konum elde edebilmelerine rağmen, genellikle dışlanmışlar, paralı askerler, serseriler ve akıncılar olarak görülmüşlerdir. Amarna Mektupları'nda, Kenan'ı istila eden ve büyük olasılıkla Yeşu'nun ordusuyla özdeşleştirilebilecek yabancı istilacılar bu terimle tanımlanmıştır.

Hece Yazısı: Her bir grafik işareti bir heceyi, yani ünsüz ve ünlülerin bir kombinasyonunu temsil eder. Akadca, hece yazısına örnek teşkil eder.

Hiksoslar: MÖ on dokuzuncu yüzyıl civarında Mısır'a göç eden ve zayıf Mısır hükümdarlarından yararlanarak Aşağı ya da kuzey Mısır'da tahtı ele geçirdikleri İkinci Ara Dönem'i (MÖ 1640–1550) başlatan Sami halkıdır. "Çoban" ya da "yabancı" hükümdarlar olarak bilinirler ve İsraillilerin Mısır'daki baskı döneminin başlatıcılarıdır.

JEDP: Belgesel hipotez ya da kaynak eleştirisine göre, Tevrat'ı oluşturan başlıca dört ana belge ya da kaynağın baş harflerini temsil eder. J, Yahve (Jehovah) kaynağını; E, Elohim kaynağını; D, Yasa'nın Tekrarı (Deuterocanonic) kaynağını; P ise kâhinlik (Priestly) kaynağını ifade eder.

Kanon Eleştirisi: Bir metnin son biçimi ve bu biçimdeki anlamı üzerine yoğunlaşan yorumlayıcı bir yaklaşımdır; kaynak, biçim ya da redaksiyon eleştirisinin aksine, metnin ardındaki tarihsel süreçle değil, nihai hâliyle ilgilenir.

Kanon: Esinlenmiş ve özgün olduğu kabul edilen Kutsal Kitap kitaplarının oluşturduğu derlemedir. İbranice Eski Antlaşma kanonu üç bölüme ayrılır: Yasa, Peygamberler ve Yazılar. Terim aynı zamanda Kutsal Yazıların ölçütü anlamında da kullanılır. Bu anlamda, Tanrısal esinle yazılmış her kitap, yazıldığı anda kanonik sayılır. Esinlenmiş kitaplar, bir araya getirilmeden çok önce zaten kanonik nitelik taşımaktaydı.

Kaynak Eleştirisi: Başlangıçta ve esas olarak Pentatuk ile ilgili olan bu kuramın temel varsayımı, Pentatuk'un bağımsız kaynak belgelerinin uzun bir zaman diliminde editörler tarafından bir araya getirilerek oluşturulmuş bir derleme olduğudur.

Keldanî: Genel olarak Babil halkını, özelde ise yıldız bilimciler ve falcıları ifade eden bir terimdir; ayrıca Babil'in dili olan, Kutsal Kitap'taki Aramice dâhil olmak üzere, Babil diline de atıfta bulunur.

Kemoş: Moav'ın koruyucu tanrısıdır ve kimi zaman Molek adıyla da anılır.

Kethib-Kere: "Yazılmış olan" ve "okunmuş olan" anlamlarına gelen Aramice edilgen ortaçlardır. Bu terimler, Masoretik Metin'in bir özelliğine işaret eder: metinde orijinal kelimenin ünsüzleri (yazılmış olan) korunurken, bu kelime yerine okunacak olan başka bir kelimenin ünlüleri metne eklenir ve onun ünsüzleri sayfa kenarına (okunmuş olan) yazılır.

Kronoloji: Kişi ya da olayların meydana geliş sırasına göre düzenlenmesidir. Göreli kronoloji, yalnızca sıralı bir liste sunarken; mutlak kronoloji, 1. Tarihleri de içerir.

Kumran: Bkz. *Ölüdeniz Parşömenleri*.

Kutsal Kitap'a Giriş: Kutsal Kitap araştırmalarının ve çözümleyici teolojinin bir alt dalıdır. Genel giriş, esinlenme, kutsal kitap kanonu ve metinle ilgili meseleleri ele alırken; özel giriş, Kutsal Kitap'taki kitapların yazarı, tarihi, amacı, teması ve genel içeriğiyle birlikte Yorumla İlgili Özel Sorunlarını da inceler.

Kült: Belirli bir dinin tapınma sistemini, bu sisteme ait tören ve ritüelleri kapsar.

Levirat Evliliği: Latince'de "kocanın erkek kardeşi" anlamına gelen bir kelimeden türetilmiş bu terim, Eski Antlaşma'da bir erkeğin, ölen kardeşinin çocuksuz dul eşiyle evlenmesi geleneğini ifade eder (Yasa'nın Tekrarı 25).

Lex Talionis: "Göze göz" gibi karşılık esasına dayanan cezalandırma ilkesini ifade eden Latince bir deyimdir ve "misilleme yasası" anlamına gelir.

Lingua Franca: Uluslararası iletişim, diplomasi ya da ticaret alanlarında kullanılan ortak dili ifade eden bir terimdir.

Logografik Yazı: Her bir grafik işareti bir kelimeyi temsil eder. Sümerce ve Mısır hiyeroglifleri kısmen logografik yazı sistemlerine örnektir.

LXX: Yetmiş sayısını ifade eden Roma rakamı olup, Eski Antlaşma'nın Grekçe çevirisi olan Septuaginta'yı tanımlar.

Masora: El yazması nüshalarının doğruluğunu denetlemek amacıyla kitapların sonuna yerleştirilen istatistiksel verilerdir.

Masoretler: MS 500–1000 yılları arasında çalışan Yahudi yazmanlardır. İbranice metnin titizlikle kopyalarını üretmekle kalmayıp, klasik telaffuzu korumak amacıyla ünsüzlerden oluşan metne ünlü işaretlerini ekleyen bir sistem de geliştirmişlerdir. Masoretik Metin, İbranice Eski Antlaşma'nın standart baskılarının temelini oluşturmaya devam etmektedir.

Megillot: İbranice Eski Antlaşma'nın Yazılar bölümünde yer alan beş parşömendir. Bu kitaplar, yıllık ibadet döngüsünde kullanıldıkları için bir arada tutulmuştur: Ezgiler Ezgisi (Fısıh Bayramı); Rut (Pentikost); Ağıtlar (dokuzuncu ay, Yeruşalim'in yıkımının anısı); Vaiz (Çardak Bayramı); Ester (Purim).

Metin Eleştirisi: Aşağı eleştiri olarak da bilinir. Kutsal Yazı metninin farklı nüshalarında yer alan tüm varyasyonları değerlendirerek, metnin özgün biçimini belirlemeye çalışan bir disiplindir.

Midraş: MÖ 100 ile MS 300 yılları arasına tarihlenen, Eski Antlaşma üzerine yazılmış iki bölümden oluşan bir yorum külliyatıdır; Halaka, Pentatuk üzerine yazılmıştır; Haggada ise tüm Eski Antlaşma'yı kapsar.

Mit: Gerçek dışı ve kurgusal anlatılar olup, gerçek dünyadaki olguların nasıl ortaya çıktığını açıklamak amacıyla oluşturulmuştur.

Moav Taşı: Moav diliyle yazılmış olup Meşa Yazıtı olarak da bilinir; MÖ yaklaşık 850 yılına tarihlenir, Meşa'nın askerî başarılarını anlatır ve Omri ile Ahav'dan bahseder.

Ölüdeniz Parşömenleri: Ölüdeniz'in kuzey kıyısındaki Kumran mağaralarında keşfedilen bu parşömenler, MÖ üçüncü yüzyıldan MS birinci yüzyıla kadar uzanmaktadır. Parşömenlerin bir kısmı Aramice ya da Grekçe yazılmış olsa da, çoğunluğu İbranice olup hem Kutsal Kitap'a ait hem de Kutsal Kitap dışı metinleri içermektedir.

Pentatuk: Eski Antlaşma'nın ilk beş kitabıdır ve aynı zamanda Torah (Yasa) olarak da bilinir.

Kohelet: Vaiz kitabının İbranice adıdır. Bu kelime, bir topluluğu ya toplayan ya da ona hitap eden kişiyi ifade eder.

RAB'bin Günü: Tanrı'nın olağan yönetim işlerinden farklı olarak, zaman ve koşulların akışına olağanüstü şekilde müdahale ettiği ve ya doğru olanları kutsamak ya da kötüleri yargılamak için gerçekleştirdiği eylemleri ifade eder. Eski Antlaşma'daki çok sayıda "RAB'bin Günü" ifadesi, nihai sona işaret etmektedir.

RAB'bin Meleği: Mesih'in beden almadan önceki bir görünümünü (bir kristofaniyi) ifade eden bir tanımlamadır.

Redaksiyon Eleştirisi: Bir metnin son hâline ulaşana dek geçirdiği gelişim ve düzenleme süreciyle ilgilenen eleştirel bir yaklaşımdır. Redaktörün görevi metin içinde bütünlük sağlamak iken, eleştirmenin görevi ise bu bütünlüğü sağlayan düzenlemeleri ortaya çıkararak metni düzenlenmemiş biçimlerine indirgemeye çalışmaktır.

Rosetta Taşı: İki Mısır yazısıyla (demotik ve hiyeroglif) ve Grekçe olarak yazılmıştır; Mısır hiyerogliflerinin çözülmesinde anahtar rol oynamıştır.

Sitz im Leben: Biçim eleştirisinde, bir metin geleneğinin oluşumuna katkıda bulunan belirli bir topluluğun yaşam bağlamını ya da durumunu tanımlamak için kullanılan bir ifadedir.

Sothis Döngüsü: Bazı tarihsel kayıtlarda belgelenmiş olan ve Mısır kronolojisinin belirlenmesine yardımcı olan bir gökbilimsel fenomendir. Bu olay, Sirius yıldızının zaman zaman güneş doğmadan hemen önce ufukta yeniden görünmesiyle ilgilidir.

Söz Sanatı: Kelimelerin gerçek anlamlarının dışında kullanıldığı edebî bir araçtır. Canlı söz sanatı, benzetmenin yapıldığı gerçek konu ya da göndergenin imgeyle karşılaştırılarak benzerlik noktasının belirlenmesini gerektirir. Ölü söz sanatı ise o kadar yaygın kullanılır ki, anlamı benzetme yapılmadan da kolaylıkla anlaşılır.

Şeol: Ölüm, mezar ya da ölmüş kötü ruhların bulunduğu yer anlamına gelen bir İbranice terimdir.

Şeria'nın Doğusu: Şeria Nehri'nin doğusunda yer alan ve Edom ile Moav topraklarını kapsayan coğrafi bölgedir.

Talmud: MS 100–500 yıllarına tarihlenir ve iki bölümden oluşur: Geleneksel sözlü yasalar üzerine yorumlar içeren Mişna ve Mişna'yı açıklayan Gemara. Tosefta ise Mişna'ya ek olarak yazılmış bir tamamlayıcı metindir.

Tanakh: Yahudilerin Eski Antlaşma için kullandığı adın kısaltmasıdır. T harfi, Musa'nın beş kitabını içeren Tevrat'ı; N harfi, peygamberlik göreviyle resmen çağrılmış kişilerce yazılmış olan Eski ve Yeni Peygamberleri kapsayan Nebiim'i; K harfi ise Megillot, Şiirsel Kitaplar ve "meslekî" peygamberlerce yazılmamış diğer kitapları içeren Ketuvim'i ifade eder.

Targumlar: Eski Antlaşma'nın Aramice çevirileridir ve haham yorumları ile açıklamalarını da içerir. Onkelos Targumu, Pentatuk'un resmî çevirisi olarak kabul edilirken, Yonatan Targumu ise Peygamberler'in resmî çevirisi olmuştur.

Teodise: Tanrı'yı ve niteliklerini, O'nun adaletiyle çelişiyor gibi görünen durumlara karşı savunma ve haklı çıkarma çabasıdır.

Tetragrammaton: Tanrı'nın adı olan Yahve'nin yazımını oluşturan dört ünsüzü (YHVH) ifade eden terimdir.

Toledot: "Doğurmak" ya da "doğan" anlamına gelen bir fiilden türeyen, "soylar" ya da "nesiller" anlamındaki İbranice bir terimdir. Yaratılış kitabında on bir kez geçer ve kitabı edebî bölümlere ayıran bir işaretleyici işlevi görür.

Torah (Tevrat): "Öğretmek" anlamına gelen bir fiilden türetilmiştir. Genellikle "yasa" olarak çevrilse de yalnızca yasal düzenlemelerle sınırlı değildir. Pentatuk'u ifade etmekle birlikte, daha genel anlamda tüm Kutsal Yazılar bütününü bir öğreti külliyatı olarak kapsar.

Ugaritçe: İbraniceye oldukça yakın olan kuzeybatı Sami dillerinden biridir. Antik Ugarit kentinin dili olup, günümüzde Akdeniz kıyısındaki kuzey Suriye'de yer alan Ras Şamra bölgesinde konuşulmuştur.

Uluslar Tablosu: Yaratılış 10. bölümle ilişkilendirilen bu başlık, Nuh'un Şem, Ham ve Yafet adlı oğulları aracılığıyla soyunu sürdüren halkları sıralar. Tufan sonrasında insanlığı koruma vaadine sadık kalan Tanrı'nın sadakatini ortaya koyar.

Varyant: Metin tanıkları arasında (örneğin el yazmaları ya da çeviri sürümleri) farklılık gösteren belirli bir metin parçasıdır (kelime, ifade, paragraf). Bu varyantlar kasıtlı ya da kasıtsız olabilir. Sürüm farklılıkları bağlamında, varyant ya gerçek olabilir (gerçek bir metin farkı) ya da söz konusu fark, metnin kendisinden değil, çeviri sürecinden kaynaklanıyorsa sahte (yalancı) varyant olarak değerlendirilir.

Verimli Hilal: James Breasted tarafından ortaya atılan bu ifade, Dicle ve Fırat nehirleri arasındaki bölgeyi (Mezopotamya), Akdeniz'e ve güneye doğru Filistin üzerinden kuzey Mısır'a kadar uzanan alanı tanımlar. Bölgenin şekli hilali andırmaktadır.

Versiyon: Metnin bir çevirisidir. Örneğin, Septuaginta Eski Antlaşma'nın Grekçe versiyonudur.

Vorlage: Bir çevirinin yapıldığı kaynak metindir.

Kaynakça

Albright, William F. "The Date and Personality of the Chronicler." *Journal of Biblical Literature* 40 (1921): 104–124.

———. *From the Stone Age to Christianity.* 2. ed. Baltimore: Johns Hopkins, 1940. Yeniden basım, Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1957.

Alexander, Ralph H. "Ezekiel." *Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel* içinde, ed. Frank E. Gaebelein, 737–996. *The Expositor's Bible Commentary*, cilt 6. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Allen, Leslie C. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

———. "Jeremiah, Book of." *Dictionary of the Old Testament Prophets* içinde, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012.

Allen, Ronald B. "The Theology of the Balaam Oracles." *Traditions and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg* içinde, ed. John S. ve Paul D. Feinberg, 79–119. Chicago: Moody Publishers, 1981.

Allis, Oswald T. *The Five Books of Moses.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969.

———. *God Spake by Moses: An Exposition of the Pentateuch.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1972.

———. *The Old Testament: Its Claims and Its Critics.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1972.

———. *The Unity of Isaiah.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1950.

Andersen, Francis I. *Job. Tyndale Old Testament Commentaries.* Ed. D. J. Wiseman. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974.

Anderson, G. W. "Canonical and Non-Canonical." *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome* içinde, ed. P. R. Ackroyd ve C. F. Evans, 113–158. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Archer, Gleason L. *Encyclopedia of Bible Difficulties.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

———. *A Survey of Old Testament Introduction.* Rev. ed. Chicago: Moody Publishers, 2007.

Archer, Gleason L., ve Gregory Chirichigno. *Old Testament Quotations in the New Testament.* Chicago: Moody Publishers, 1983.

Arnold, Bill T. "Babylonians." *Peoples of the Old Testament World* içinde, ed. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly, ve Edwin M. Yamauchi, 43–75. Grand Rapids: Baker, 1994.

Baldwin, Joyce. "Jonah." *Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, and Habakkuk* içinde, ed. Thomas Edward McComiskey, 543–590. *The Minor Prophets*, cilt 2. Grand Rapids: Baker, 1993.

Barr, James. *Comparative Philology and the Text of the Old Testament.* Oxford: Clarendon Press, 1968.

Barrera, Julio. "Origins of a Tripartite Old Testament Canon." *The Canon Debate* içinde, ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders, 128–145. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002.

Barrett, Michael P. V. *Beginning at Moses: A Guide to Finding Christ in the Old Testament.* Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018.

———. *The Gospel of Exodus: Misery, Deliverance, Gratitude.* Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2020.

———. *Love Divine and Unfailing: The Gospel According to Hosea.* Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008.

———. "A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques of the Septuagint." Doktora tezi, Bob Jones University, 1977.

———. *The Next to Last Word: Service, Hope, and Revival in the Postexilic Prophets.* Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2015.

Barton, John. "Redaction Criticism (OT)." *The Anchor Bible Dictionary* içinde, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.

Baxter, J. Sidlow. *Explore the Book.* Grand Rapids: Zondervan, 1960.

Beeke, Joel R. ve Michael P. V. Barrett. *A Radical Comprehensive Call to Holiness.* Fearn, Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2021.

Beeke, Joel R. ve Paul M. Smalley. *Reformed Systematic Theology*, cilt 1. Wheaton, Ill.: Crossway, 2019.

Beekman, John ve John Callow. *Translating the Word of God.* Grand Rapids: Zondervan, 1976.

Beitzel, Barry B. *The Moody Atlas of Bible Lands.* Chicago: Moody Publishers, 1985.

———. *Where Was the Biblical Red Sea? Examining the Ancient Evidence.* Bellingham, Wash.: Lexham Press, 2020.

Bell, Robert D. *The Theological Messages of the Old Testament Books.* Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 2010.

———. *Theological Themes of the Psalms: The Theology of the Book of Psalms.* Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2018.

Berry, Donald K. *An Introduction to Wisdom and Poetry of the Old Testament.* Nashville: Broadman & Holman, 1995.

Blaiklock, E. M. ve R. K. Harrison, ed. *The New International Dictionary of Biblical Archaeology.* Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Blair, E. "An Appeal to Remembrance." *Interpretation* 15 (1961): 41–47.

Block, Daniel. *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Boda, M. J. "Lamentations 1: Book of." *Dictionary of the Old Testament Wisdom, Poetry and Writings* içinde, ed. Tremper Longman III ve Peter Enns. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2008.

———. "Zechariah, Book of." *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* içinde, ed. Katharine Doob Sakenfeld. Nashville: Abingdon Press, 2009.

Bright, John. *History of Israel.* Philadelphia: Westminster Press, 1959.

Bronner, Leah. *The Stories of Elijah and Elişa as Polemics Against Baal Worship.* Leiden: E. J. Brill, 1968.

Brown, Allan. "The Theology of Hosea." Doktora tezi, Bob Jones University, 1975.

Brown, Francis, S. R. Driver ve C. A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

Bruce, F. F. "Tell el-Amarna." *Archaeology and Old Testament Study* içinde, ed. D. Winton Thomas, 3–20. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Brueggeman, D. A. "Psalms 4: Titles." *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* içinde, ed. Tremper Longman III ve Peter Enns. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2008.

Bullock, C. Hassell. *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books.* Chicago: Moody Publishers, 1986.

Burrows, Millar. *Burrows on the Dead Sea Scrolls.* Grand Rapids: Baker, 1978.

Calvin, John. *Calvin's Commentaries*, cilt 14. Grand Rapids: Baker, 1999.

———. *Commentaries on the Twelve Minor Prophets.* Grand Rapids: Baker, 1999.

Cazelles, B. "The Hebrews." *Peoples of Old Testament Times* içinde, ed. D. J. Wiseman, 1–28. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible.* Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Chisholm, Robert B. *Handbook on the Prophets.* Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

Compston, H. F. B. *The Inscription of the Stele of Méša'.* New York: MacMillan, 1919.

Cooper, Lamar Eugene Sr. *Ezekiel. New American Commentary*, cilt 17. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

Crenshaw, J. L. "The Contemplative Life in the Ancient Near East." *Civilizations of the Ancient Near East*, cilt 4 içinde, ed. Jack M. Sasson, 2445–2458. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000.

———. *Story and Faith: A Guide to the Old Testament.* New York: Macmillan, 1986.

Cross, Frank M. "The Text Behind the Text of the Hebrew Bible." *Understanding the Dead Sea Scrolls* içinde, ed. Hershel Shanks, 139–155. New York: Random House, 1992.

Currid, John D. *Ancient Egypt and the Old Testament.* Grand Rapids: Baker, 1997.

———. *The Case for Biblical Archaeology.* Phillipsburg, N.J.: P&R, 2020.

———. "Exodus." *A Biblical Theological Introduction to the Old Testament* içinde, ed. Miles V. Van Pelt, 69–88. Wheaton, Ill.: Crossway, 2016.

Cyrus Cylinder. Çev. T. Fish. *Documents from Old Testament Times* içinde, ed. D. Winton Thomas, 92–94. New York: Harper & Row, 1958.

Dahood, Mitchell. *Psalms.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.

Davidson, Andrew B. *The Theology of the Old Testament.* Ed. S. D. F. Salmond. New York: Charles Scribner's Sons, 1914.

Dearman, J. A. "Jeremiah: History of Interpretation." *Dictionary of the Old Testament Prophets* içinde, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012.

Delitzsch, F. *Biblical Commentary on the Book of Job.* Çev. F. Bolton. Yeniden basım, Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

———. *Commentary on the Song of Solomon and Ecclesiastes.* Çev. M. G. Easton. Grand Rapids: Eerdmans, n.d.

Dentan, Robert C. ve Cleland, James T. "The Book of Zechariah, Chapters 9–14, Introduction and Exegesis." *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets* içinde, ed. George Arthur Buttrick, 1089–1114. *The Interpreter's Bible*, cilt 6. New York: Abingdon Press, 1956.

DeRouchie, Jason S. "Zephaniah." *Daniel–Malachi* içinde, ed. Iain M. Duguid, James M. Hamilton Jr. ve Jay Sklar, 629–728. *ESV Expository Commentary*, cilt 7. Wheaton, Ill.: Crossway, 2018.

Dillard, Raymond. "Joel." *Hosea, Joel, and Amos* içinde, ed. Thomas Edward McComiskey, 239–313. *The Minor Prophets*, cilt 1. Grand Rapids: Baker, 1992.

Dorsey, David A. *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi.* Grand Rapids: Baker, 1999.

Douglas, Mary. *Purity and Danger.* London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

Driver, S. R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament.* Yeni baskı. New York: Charles Scribner's Sons, 1914.

———. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel.* 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1966.

Dunham, Kyle C. "Not Abandoned to Sheol: The Psalms and Hope for the Righteous After Death." *Bibliotheca Sacra* (Ocak–Mart 2021): 14–33.

Edwards, I. E. S., C. J. Gadd ve N. G. L. Hammonds, ed. *The Cambridge Ancient History*, cilt 1, kısım 2, 51–59, 518–523; cilt 2, kısım 1, 401–407. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 1973.

Eissfeldt, O. *The Old Testament: An Introduction.* New York: Harper & Row, 1965.

Ellison, H. L. "Jonah." *Daniel and the Minor Prophets* içinde, ed. Frank E. Gaebelein, 361–391. *The Expositor's Bible Commentary*, cilt 7. Grand Rapids: Zondervan, 1985.

Estelle, Bryan D. *Echoes of Exodus: Tracing a Biblical Motif.* Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2018.

Estes, Daniel J. *Handbook on the Wisdom Books and Psalms.* Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Fensham, F. Charles. *The Books of Ezra and Nehemiah. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Fitzmyer, Joseph A. *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature.* Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Fohrer, Georg. *Introduction to the Old Testament.* Çev. David E. Green. Nashville: Abingdon Press, 1968.

Freeman, Hobart E. *An Introduction to the Old Testament Prophets.* Chicago: Moody Publishers, 1968.

Fuller, R. E. "Text and Textual Criticism." *Dictionary of the Old Testament Prophets* içinde, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012.

Gaster, T. H. "The Abode of the Dead." *The Interpreter's Dictionary of the Bible* içinde, ed. G. A. Buttrick. New York: Abingdon, 1962.

Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker, 2000.

———. *A Popular Survey of the Old Testament.* Grand Rapids: Baker, 1977.

Gesenius' Hebrew Grammar. Ed. E. Kautzsch. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.

Glodo, Michael J. "Judges." *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament* içinde, ed. Miles V. Van Pelt, 177–201. Wheaton, Ill.: Crossway, 2016.

Gordon, Cyrus H. *Ugaritic Textbook.* Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967.

Gordis, Robert. *Book of God and Man: A Study of Job.* Chicago: University of Chicago Press, 1965.

———. *Koheleth: The Man and His World.* 3. ed. New York: Schocken Books, 1968.

Goshen-Gottstein, M. H. "Hebrew Biblical Manuscripts." *Biblica* 48, no. 2 (1967): 243–255.

———. "Theory and Practice of Textual Criticism: The Text-Critical Use of the Septuagint." *Textus* 3 (1963): 130–158.

Gray, John. *The Legacy of Canaan.* Leiden: E. J. Brill, 1965.

———. "Ugarit." *Archaeology and Old Testament Study* içinde, ed. D. Winton Thomas, 145–167. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Greenberg, Moshe. *Understanding Exodus.* New York: Behrman House, 1969.

Grogan, Geoffrey. *Prayer, Praise and Prophecy: A Theology of the Psalms.* Fearn, Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2001.

Gunkel, Herman. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History.* New York: Schocken Books, 1966.

Gwaltney, William C. "Assyrians." *Peoples of the Old Testament World* içinde, ed. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly ve Edwin M. Yamauchi, 77–106. Grand Rapids: Baker, 1994.

Habel, N. C. *The Book of Job. Old Testament Library.* Philadelphia: Westminster Press, 1985.

Hadas, Moses, ed. ve çev. *Aristeas to Philocrates.* New York: Harper, 1951.

Hahn, Herbert F. *The Old Testament in Modern Research.* Philadelphia: Fortress Press, 1966.
Hallo, William W. ve William Kelly Simpson. *The Ancient Near East: A History.* 2. ed. New York: Harcourt Brace, 1998.
Hamilton, Victor. *Handbook on the Historical Books.* Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
———. *Handbook on the Pentateuch.* 2. ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
Harris, R. Laird. "The Dead Sea Scrolls and the Old Testament Text." *New Perspectives on the Old Testament* içinde, ed. J. Barton Payne, 201–211. Waco, Tex.: Word Books, 1970.
———. *Inspiration and Canonicity of the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1974.
Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
Hartley, John E. *The Book of Job. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
Hay, Lewis. "What Really Happened at the Sea of Reeds?" *Journal of Biblical Literature* 83 (1964): 397–403.
Herodotus. *The Histories of Herodotus.* Çev. Henry Cary. New York: Heritage Press, 1958.
Hess, Richard S. "Capthor." *The Anchor Bible Dictionary* içinde, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.
———. "Chaldea." *The Anchor Bible Dictionary* içinde, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.
Hill, A. E. "Malachi, Book of." *Dictionary of the Old Testament Prophets* içinde, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012.
Hill, Andrew E. ve John H. Walton. *A Survey of the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 2000.
Hoerth, Alfred J. *Archaeology and the Old Testament.* Grand Rapids: Baker, 1998.
Hoerth, Alfred J., Gerald L. Mattingly ve Edwin M. Yamauchi, ed. *Peoples of the Old Testament World.* Grand Rapids: Baker, 1994.
Hoffmeier, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition.* Oxford: Oxford University Press, 1996.
Holladay, John S. "The Day[s] the Moon Stood Still." *Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 166–178.
Holladay, W. L., ed. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
Honeyman, A. M. "Semitic Epigraphy and Hebrew Philology." *The Old Testament and Modern Study* içinde, ed. H. H. Rowley, 264–282. New York: Oxford University Press, 1967.
Howard, David M. "Philistines." *Peoples of the Old Testament World* içinde, ed. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly ve Edwin M. Yamauchi, 231–250. Grand Rapids: Baker, 1994.
Humphreys, Colin J. "The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers I and XXVI." *Vetus Testamentum* 48 (Nisan 1998): 196–213.

Innes, D. K. "Hell." *The New Bible Dictionary* içinde, ed. J. D. Douglas. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Jackson, David R. *Crying Out for Vindication: The Gospel According to Job.* Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007.

Jellicoe, Sidney. *The Septuagint and Modern Study.* Oxford: Clarendon Press, 1968.

The Jewish Study Bible: TANAKH Translation. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Jobes, Karen H. ve Moisés Silva. *Invitation to the Septuagint.* 2. ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.

Yosefus. *The Works of Yosefus.* Çev. William Whiston. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998.

Kahle, Paul. *Cairo Geniza.* Oxford: Blackwell, 1959.

Kaiser, Walter C. Jr. *A Biblical Approach to Personal Suffering.* Chicago: Moody Publishers, 1982.

———. "The God of Love and His Command to Annihilate (Herem) the Canaanites." *The Old Testament Yesterday and Today: Essays in Honor of Michael P. V. Barrett* içinde, ed. Rhett P. Dodson, 245–255. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.

———. *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars.* Nashville: Broadman & Holman, 1998.

———. *Malachi: God's Unchanging Love.* Grand Rapids: Baker, 1984.

———. *Quality Living.* Chicago: Moody Publishers, 1979.

———. *Toward an Old Testament Theology.* Grand Rapids: Zondervan, 1978.

———. *Toward Rediscovering the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Kaiser, Walter C. Jr., Peter H. Davids, F. F. Bruce ve Manfred T. Brauch. *Hard Sayings of the Bible.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

Kalland, Earl S. "Deuteronomy." *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 and 2. Samuel* içinde, ed. Frank E. Gaebelein, 3–235. *The Expositor's Bible Commentary*, cilt 3. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Keil, C. F. *Prophecies of Ezekiel.* Çev. James Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

———. *The Twelve Minor Prophets.* Cilt 1. Çev. James Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.

Kidner, Derek. *Proverbs. Tyndale Old Testament Commentaries,* ed. D. J. Wiseman. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964.

———. *Psalms 1–72.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.

Kim, Koowon. "Lemuel and Agur." *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* içinde, ed. Tremper Longman III ve Peter Enns. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008.

Kirkpatrick, A. F. *The Book of Psalms. Thornapple Commentaries.* Grand Rapids: Baker, 1982.

Kitchen, K. A. *Ancient Orient and Old Testament.* Chicago: InterVarsity Press, 1968.

———. *The Bible in Its World.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977.

———. "History of Egypt (Chronology)." *The Anchor Bible Dictionary* içinde, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.

———. *On the Reliability of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

———. "The Philistines." *Peoples of Old Testament Times* içinde, ed. D. J. Wiseman, 53–78. Oxford: Clarendon Press, 1973.

———. "Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of Literary Form." *Tyndale Bulletin* 28 (1977): 69–114.

Klein, William W., Craig L. Blomberg ve Robert L. Hubbard Jr. *Introduction to Biblical Interpretation.* Rev. ed. Nashville: Thomas Nelson, 2004.

Kline, Meredith G. "Divine Kingship and Genesis 6:1–4." *Westminster Theological Journal* 24 (1962): 187–204.

———. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Koehler, Ludwig ve Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Çev. ve ed. M. E. J. Richardson. Leiden: E. J. Brill, 2001.

Kramer, S. N. "Man and His God: A Sumerian Variation of the 'Job' Motif." *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* içinde, ed. M. Noth, 170–182. Leiden: Brill, 1960.

Kuyper, Abraham. *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles.* London: Hodder and Stoughton, 1899.

Lamber, W. G. "The Babylonians and Chaldaeans." *Peoples of Old Testament Times* içinde, ed. D. J. Wiseman, 179–196. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Lampe, G. W. H., ed. *The Cambridge History of the Bible.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

LaSor, William Sanford, David Allen Hubbard ve Frederic William Bush. *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Lawrence, Paul J. N. "Assyrian Nobles and the Book of Jonah." *Tyndale Bulletin* 37 (1986): 121–132.

LeMon, Joel M. "Egypt and the Egyptians." *The World Around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East* içinde, ed. Bill T. Arnold ve Brent A. Strawn, 169–196. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.

Lewis, Jack P. "Jamnia Revisited." *The Canon Debate* içinde, ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders, 146–162. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002.

Lim, Timothy. "The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures." *Journal of Theological Studies* 61, no. 2 (Ekim 2010): 501–515.

Limburg, James. "Sevenfold Structures in the Book of Amos." *Journal of Biblical Literature* 106, no. 2 (1987): 217–222.

Long, Ronald D. "A Reexamination of the Sothic Chronology of Egypt." *Orientalia* 43 (1974): 261–274.

Longman, Tremper III. *The Book of Ecclesiastes. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

———. "Nahum." *Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, and Habakkuk* içinde, ed. Thomas Edward McComiskey, 765–829. *The Minor Prophets*, cilt 2. Grand Rapids: Baker, 1993.

———. *Song of Songs. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Longman, Tremper III ve Raymond B. Dillard. *An Introduction to the Old Testament.* 2. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2006.

Luckenbill, Daniel David. *The Annals of Sennacherib. University of Chicago Oriental Institute Publications*, cilt 2. Chicago: University of Chicago Press, 1924.

Maier, Walter A. *The Book of Nahum.* Grand Rapids: Baker, 1959.

Matthews, V. H. ve D. C. Benjamin. *Old Testament Parallels.* Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1991.

May, G. Herbert ve E. L. Allen. "The Book of Ezekiel." *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets* içinde, ed. George Arthur Buttrick, 41–338. *The Interpreter's Bible*, cilt 6. New York: Abingdon Press, 1956.

Mazar, Amihai. *Archaeology of the Land of the Bible.* New York: Doubleday, 1992.

McComiskey, Thomas E. "Hosea." *Hosea, Joel, Amos* içinde, ed. Thomas Edward McComiskey, 1–237. *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, cilt 1. Grand Rapids: Baker, 1992.

McConville, J. Gordon. *Exploring the Old Testament: A Guide to the Prophets.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.

McDonald, Lee Martin. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority.* Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Meade, John D. "The Septuagint and the Biblical Canon." *The T&T Clark Handbook of Septuagint Research* içinde, ed. William A. Ross ve W. Edward Glenny, 207–228. London: T&T Clark, 2021.

Meek, T. J. "Canticles and the Tammuz Cult." *American Journal of Semitic Languages and Literature* 39 (1922–1923): 1–14.

Mendenhall, G. E. "Covenant Forms in Israelite Tradition." *Biblical Archaeologist* 17 (1954): 50–76.

Merrill, Eugene H. *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel.* Grand Rapids: Baker, 1987.

Metzger, Bruce. "The Lucian Recension of the Greek Bible." *Chapters in the History of the New Testament Textual Criticism,* 1–41. Leiden: E. J. Brill, 1963.

Meyers, Carol ve Eric Meyers. "Book of Zechariah: Zechariah 1–8." *The Anchor Bible Dictionary* içinde, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.

Michl, Johann. "Hell." *Sacramentum Verbi* içinde, ed. J. B. Bauer, 369–371. New York: Herder and Herder, 1970.

Miller, J. Maxwell. "Moab." *The Anchor Bible Dictionary* içinde, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.

Miller, Patrick. "The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land." *Interpretation* 23 (1969): 451–465.

Motyer, J. Alec. "Zephaniah." *Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* içinde, ed. Thomas Edward McComiskey, 897–962. *The Minor Prophets,* cilt 3. Grand Rapids: Baker, 1998.

Muhly, J. D. "How Iron Technology Changed the Ancient World and Gave the Philistines a Military Edge." *Biblical Archaeology Review* 8, no. 6 (Kasım/Aralık 1982): 42–54.

Murphy, R. E. "The Unity of the Song of Songs." *Vetus Testamentum* 29 (1979): 436–443.

———. "Wisdom in the OT: Extra-Biblical Wisdom." *The Anchor Bible Dictionary,* cilt 6 içinde, ed. David Noel Freedman, 928–930. New York: Doubleday, 1992.

Nabonidus Chronicle. Çev. T. Fish. *Documents from Old Testament Times* içinde, ed. D. Winton Thomas, 89–91. New York: Harper & Row, 1958.

Neusner, Jacob. *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary.* Peabody, Mass.: Hendrickson, 2011.

The New English Bible. New York: Cambridge University Press, 1972.

Oehler, G. F. *Theology of the Old Testament*. Çev. G. E. Day. New York: Funk & Wagnalls, 1889.

O'Keefe, John J. ve R. R. Reno. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2005.

Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 1–39. New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Page, Frank S. *Amos, Obadiah, Jonah. New American Commentary*. Nashville: Broadman & Holman, 1995.

Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment*. New York: Harper & Row, 1973.

———. *The Theology of the Older Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1972.

Pederson, J. "Wisdom and Immortality." *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* içinde, ed. M. Noth ve D. W. Thomas, 238–246. Leiden: E. J. Brill, 1969.

Petersen, David. "Book of Zechariah: Zechariah 9–14." *The Anchor Bible Dictionary* içinde, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.

Pfeiffer, Charles F., ed. *The Biblical World*. Grand Rapids: Baker, 1966.

———. *Ras Shamra and the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1962.

Pinker, Aron. "Nahum and the Greek Tradition of Nineveh's Fall." *Journal of Hebrew Scriptures* 6 (Mart 2006). https://doi.org/10.5508/jhs.2006.v6.a8.

Plaut, W. Gunter. *Proverbs. Jewish Commentary for Bible Readers*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1961.

Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts*. 3. ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

Ramm, Bernard. *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Raven, John. *The History of the Religion of Israel: An Old Testament Theology*. Yeniden basım, Grand Rapids: Baker, 1979.

Redmount, Carol A. "Bitter Lives." *The Oxford History of the Biblical World* içinde, ed. Michael D. Coogan, 79–121. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Reymond, Robert R. *A New Systematic Theology of the Christian Faith*. Nashville: Thomas Nelson, 1998.

Roberts, J. J. M. "Chaldea, Chaldeans." *New Interpreter's Dictionary of the Bible* içinde, ed. Katharine Doob Sakenfeld. Nashville: Abingdon Press, 2006.

Rodkinson, Michael L., ed. *Babylonian Talmud.* Boston: New Talmud Publishing Society, 1916.

Ross, Allen P. "Proverbs." *The Expositor's Bible Commentary,* cilt 5 içinde, ed. Frank E. Gaebelein, 897–903. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Ross, William A. ve W. Edward Glenny, ed. *The T&T Clark Handbook of Septuagint Research*. New York: T&T Clark, 2021.

Rowley, H. H. *The Faith of Israel.* Philadelphia: Westminster Press, 1956.

Saggs, H. W. F. "The Assyrians." *Peoples of Old Testament Times* içinde, ed. D. J. Wiseman, 56–78. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Salvesen, Alison G. ve Timothy Michael Law, ed. *The Oxford Handbook of the Septuagint.* Oxford: Oxford University Press, 2021.

Sanders, James A. "The Issue of Closure in the Canonical Process." *The Canon Debate* içinde, ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders, 252–263. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002.

Satterthwaite, P. E. "Judges." *Dictionary of the Old Testament Historical Books* içinde, ed. Bill T. Arnold ve H. G. M. Williamson. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2005.

Sauer, James A. "Transjordan in the Bronze and Iron Ages: A Critique of Glueck's Synthesis." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 263 (Ağustos 1986): 1–26.

Schoville, Keith N. *Biblical Archaeology in Focus.* Grand Rapids: Baker, 1987.

Schwab, G. "Song of Songs." *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings* içinde, ed. Tremper Longman III ve Peter Enns. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008.

Schwantes, Siegfried J. *A Short History of the Ancient Near East.* Grand Rapids: Baker, 1965.

The Scofield Reference Bible. New York: Oxford University Press, 1945.

Seow, Choon-Leong. "Elihu's Revelation." *Theology Today* 68, no. 3 (Eylül 2011): 253–271.

Shea, William H. "The Chiastic Structure of the Song of Songs." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980): 378–396.

Smick, Elmer B. "Ugaritic and the 'Theology of the Psalms.'" *New Perspectives on the Old Testament* içinde, ed. J. B. Payne, 104–116. Waco, Tex.: Word Books, 1970.

Smith, James. *What the Bible Teaches About the Promised Messiah*. Nashville: Thomas Nelson, 1993.

Snaith, Norman. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. New York: Schocken Books, 1964.

Soll, Will. "Psalms, Book of." *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* içinde, ed. Katharine Doob Sakenfeld, 661–680. Nashville: Abingdon Press, 2009.

Soulen, Richard ve Kendall Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. 4. ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2011.

Speiser, E. A. "Of Shoes and Shekels." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 77 (1940): 15–20.

Stuart, Douglas. *Hosea–Jonah. Word Biblical Commentaries,* cilt 31. N.p.: Nelson Reference and Electronic, 1987.

———. "Malachi." *Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* içinde, ed. Thomas Edward McComiskey, 1245–1396. *The Minor Prophets,* cilt 3. Grand Rapids: Baker, 1998.

Taylor, Charles L. ve Howard Thurman. "The Book of Habakkuk." *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets* içinde, ed. George Arthur Buttrick, 973–1003. *The Interpreter's Bible,* cilt 6. New York: Abingdon Press, 1956.

Taylor, Richard A. *Interpreting Apocalyptic Literature: An Exegetical Handbook*. Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.

Thiele, Edwin R. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings.* Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Thomas, D. Winton, ed. *Archaeology and Old Testament Study.* Oxford: Clarendon Press, 1967.

Thomas, D. Winton ve Theodore Cuyler Speers. "The Book of Zechariah, Chapters 1–8, Introduction and Exegesis." *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets* içinde, ed. George Arthur Buttrick, 1051–1088. *The Interpreter's Bible,* cilt 6. New York: Abingdon Press, 1956.

Thompson, J. A. *The Book of Jeremiah. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Timmer, Daniel C. "Joshua." *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament* içinde, ed. Miles V. Van Pelt, 159–176. Wheaton, Ill.: Crossway, 2016.

———. *Nahum: Exegetical Commentary on the Old Testament,* ed. Daniel I. Block. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020.

———. *Obadiah, Jonah, and Micah. Tyndale Old Testament Commentaries.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2021.

———. "The Twelve." *A Biblical Theological Introduction to the Old Testament* içinde, ed. Miles V. Van Pelt, 321–339. Wheaton, Ill.: Crossway, 2016.

Tov, Emmanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2. rev. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

Tsumura, David Toshio. *The First Book of Samuel. New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

VanDoodewaard, William. *The Quest for the Historical Adam: Genesis, Hermeneutics, and Human Origins.* Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2015.

VanGemeren, W. A. "Psalms." *Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* içinde, ed. Frank E. Gaebelein, 1–880. *The Expositor's Bible Commentary,* cilt 5. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Vos, Geerhardus. *Biblical Theology.* Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

Waltke, Bruce. *An Old Testament Theology.* Grand Rapids: Zondervan, 2007.

———. "The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament." *New Perspectives on the Old Testament* içinde, ed. J. Barton Payne, 212–239. Waco, Tex.: Word Books, 1970.

———. "Theology of Psalms." *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis.* Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Waltke, Bruce K. ve Ivan D. V. De Silva. *Proverbs: A Shorter Commentary.* Grand Rapids: Eerdmans, 2021.

Waltke, Bruce K. ve M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.

Waltke, Bruce K. ve Fred G. Zaspel. *How to Read and Understand the Psalms.* Wheaton, Ill.: Crossway, 2023.

Walton, John H. "New Observations on the Date of Isaiah." *Journal of the Evangelical Theological Society* 28, no. 2 (Haziran 1985): 129–132.

Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible.* Yeniden basım, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1970.

Wenham, Gordon J. "The Theology of Unclean Food." *Evangelical Quarterly* 53, no. 1 (Ocak–Mart 1981): 6–13.

Whitcomb, John C. *Darius the Mede: A Study in Historical Identification.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1963.

Whitcomb, John C. ve Henry M. Morris. *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961.

Whybray, R. N. *The Succession Narrative: A Study of II Sam. 9–20 and I Kings 1 and 2.* Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1968.

Widengren, Geo. "The Persians." *Peoples of Old Testament Times* içinde, ed. D. J. Wiseman, 321–357. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Wilson, Robert Dick. *A Scientific Investigation of the Old Testament.* New York: Harper, 1929.

———. "Understanding 'the Sun Stood Still.'" *Princeton Theological Review* 16 (1918): 46–54. Yeniden basım, *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation* içinde, ed. Walter Kaiser Jr., 61–65. Grand Rapids: Baker, 1972.

———. "Yahweh (Jehovah) and Exodus 6:3." *Princeton Theological Review* 22 (1924): 108–119. Yeniden basım, *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation* içinde, ed. Walter Kaiser Jr., 29–40. Grand Rapids: Baker, 1972.

Wiseman, Donald J. "Archaeology and Scripture." *Westminster Theological Journal* 33 (Mayıs 1971): 133–152.

———. "Jonah's Nineveh." *Tyndale Bulletin* 30 (1979): 29–51.

———. "Nineveh." *The New Bible Dictionary* içinde, ed. J. D. Douglas. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

———, ed. *Peoples of Old Testament Times.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

Wolfe, Rolland ve Harold A. Bosley. "Micah." *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets* içinde, ed. George Arthur Buttrick, 895–949. *The Interpreter's Bible,* cilt 6. New York: Abingdon Press, 1956.

Wolters, A. "Zechariah, Book of." *Dictionary of the Old Testament Prophets* içinde, ed. Mark J. Boda ve J. Gordon McConville. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012.

Wood, Leon J. *Israel's United Monarchy.* Grand Rapids: Baker, 1979.

———. *The Prophets of Israel.* Grand Rapids: Baker, 1979.

Woodstra, M. H. *The Book of Joshua. New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

Wright, Addison. "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Koheleth." *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968): 313–334.

Wright, J. Stafford. "The Historicity of the Book of Esther." *New Perspectives on the Old Testament* içinde, ed. J. Barton Payne, 37–47. Waco, Tex.: Word Books, 1970.

Würthwein, Ernst. *The Text of the Old Testament.* 3. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

Yamauchi, Edwin M. "The Greek Words in Daniel in the Light of Greek Influence in the Near East." *New Perspectives on the Old Testament* içinde, ed. J. Barton Payne, 170–200. Waco, Tex.: Word Books, 1970.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

———. *An Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1949.

———. *Who Wrote Isaiah?* Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

Renkli Haritalar




Terah ve Avram'ın Harran'a Yolculuğu
Avram'ın Kenan'a Yolculuğu
Avram'ın Mısır'a Yolculuğu
Karadeniz
Hazar Denizi
Hattuşaş
HİTİTLİLER
ARARAT
Dicle Nehri
Rages
Karkamış
Harran
Ninova
ASUR İMP.
Halep
Asur
Ugarit
PADDAN-ARAM
Hamat
Mari Şehri
KIBRIS
GİRİT
MARİ BÖLGESİ
ELAM
Susa
ŞAM
Firat Nehri
Babil
Akdeniz
BABİL
Şekem
Ur
Şalem? (Yeruşalim)
Hebron
ARABİSTAN ÇÖLÜ
Basra Körfezi
MISIR
Duma
Memfis
Nil Nehri
Kızıldeniz
0 100 200 300 mil
0 200 400 km


AKDENİZ
KENAN
Gazze
Hevron
LUT GÖLÜ
Beer-Şeva
Arat
Soan
Migdol
Filistliler Toprağı Yolu
ZİN ÇÖLÜ
Ramses
Tahpanhes
Punon
Kadeş-Barnea
MISIR
GOŞEN
Pitom?
Sukkot?
ŞUR ÇÖLÜ
PARAN ÇÖLÜ
On
SİNA
Memfis (Nof)
Mara?
Timna
(Mısır'ın Hak İddia Ettiği Yer)
Yotbatah?
Elay
Esyon-Gever?
Elim?
KIZILDENİZ
SİN ÇÖLÜ
Serabit Madenleri
Haserot?
KIZILDENİZ
MİDYAN
Nil Nehri
Refidim?
Sina Dağı? (Cebel Musa)
Çıkış'ın olası rotaları
Çıkış'ın geleneksel rotası
Teb (No-Amon)
0
50
100 mi
0
50
100 km
Cebel ed-Deyr
Ras es-Safsaf
Azize Katerina Manastırı
Cebel Musa (Geleneksel Sina Dağı)
Jebel Katerina


AKDENİZ
Şeria Irmağı
MOAV OVALARI
Jazer?
Rabba
AMMON
KENAN
Eriha
Avel-şittim
Heşbon
Yeruşalim
Beyt-yeşimot
Beser?
Nebo Dağı? (Pisga?)
Almon-divlatayim
Medeva
LUT GÖLÜ
Yahas?
Hevron
Divon
Aroer
Gazze
Kedemot?
ARNON IRMAĞI
Ar?
Arad
Beer-şeva
MOAB
BESOR VADİSİ
Horma?
Kir-hareser
NEGEV
Soar
İye-avarim?
ZERED VADİSİ
ARABA
Hor Dağı?
ZİN ÇÖLÜ
Bosra
EDOM
Punon
Kadeş-bamea
Kral Yolu
PARAN ÇÖLÜ
0 10 20 30 mi
0 20 40 km
Timna
İsrailliler'in Avel-şittim'e yolculuğunun olası rotası
Elat
İsrailliler'in yolculuğu boyunca alası alternatif rota
Yotvata?
Esyon-geber?
KIZILDENİZ


Gibeonlulara saldıran Amorluların kenti
İsraillilerle müttefik Gibeonluların kenti
Amorluların Gibeon'a olası saldırı rotası
İsraillilerin Amorluları kovalamasının rotası
İsrailliler tarafından ele geçirilen kent
Şeria Irmağı
Beytel
Ay?
Aşağı Beyt-horon
Yukarı Beyt-horon
Gilgal?
Kefira
Gibeon
Gezer
Ayalon
Eriha
Kiryat-jearim
Beerot?
Yeruşalim
Azeka
Yarmuth
Beytlehem
Livna?
Beyt-sur
Lakiş
Makkeda?
Hebron
Eglon?
Devir?
Lut Gölü
0 5 10 20 mil
0 5 10 20 30 km


Belirlenen sığınak kenti
Şayda
Şam
Hermon Dağı
Şur
Litani Nehri
Kedeş
Merom Suları?
Kedeş
AŞER
Reho?
Hasor
NAPHTALI
Akko
Akdeniz
Chinnereth
BASHAN
Celile Denizi
Golan
Aştarat
Hannaton
Rimmon
Karmel Dağı
ZEBULUN
Tavor Dağı
Helkatt?
En-dor
Beytşemeş
DOĞU MANASSE
Edrei
Dor
Megiddo
İSSACHAR
Kişon Irmağı
Beytşan
Lo-devar?
Taanak
Beyt-shean
Ramoth-gilead
En-gannim
Dothan
Yavez-Gilat
GILEAD
BATI MANASSE
Şeria Irmağı
Tirzah
Beytşan
Gerizim Dağı
Şekem
Sukkot?
Mahanayim?
Yabbuk Irmağı
Aphek
Toppuah
Adam
Yafa
Mizpah
Gilgal?
EFRAYİM
GAD
AMMON
Lod
Bethel
Ai
Jazer?
Rabbah
DAN
Beth-horon
Gilgal ?
Jabneel
Givon
Givon
BENYAMİN
Avel-Şittim
Kiriyat-jearim
Giveon
Beth-hogluh
Heşhbon
Aşhdod
Ekron
Ekron
Yevus (Yeruşalim)
Nebo Dağı
Bezer?
Beth-shemesh
Medeba
Gath
Beytlehem
Aşkkelon
Adullam
REUBEN
Mareshan
Mareşa
YAHUDA
Dibon
Gazze
Hebron
Ziph
Engedi
Lut Gölü
Arnon Vadisi
Ziklak
Arad
Şaruhen?
Beersheba
MOAB
Besor Vadisi
Hormah?
Kir-hareset
ŞİMON
NEGEB
Zoar
İye-abarim
Zered Vadisi
Mısır Vadisi?
EDOM
Bozrah
Kadeş-barnea
Punon
0 5 10 20 30 mil
0 10 20 30 40 km


Kenanlı kuvvetler savaş için toplanıyor
İsrailli kuvvetler ilerliyor
Kenanlı kuvvetler İsraillilerden kaçıyor
İsrailli kuvvetler Kenanlıları kovalıyor
Sayda'ya doğru
Hermon'a doğru
Litani Irmağı
MİZPE VADİSİ?
Merom?
Kedeş
Hasor
CELİLE
Akşaf?
Khinnereth
Celile Denizi
Madon?
Şimron
NAFOT-DOR?
Dor
YİZREEL VADİSİ
Megiddo
Bet-Şean
0 5 10 20 mil
0 5 10 20 30 km


Hâkimin vatanı veya baskın etki alanı
Akdeniz
Ahlab
Dan
Akzib
Rehov?
Hasor
Şamgar
Akko
Bet-Anat?
Afek?
Celile Gölü
Elon
Barak
Tavor Dağı
Kedeş-Naftali?
Bet-Şemeş?
Dor
Megiddo
Ofra?
Yair
Kamon?
Gidyon
Taanach
Bet-Şean
İbleam
Yaveş-Gilat?
Tola
Thebez
Safon?
Şamir?
Şekem
Piraton
Avdon
Yabok Irmağı
Mizpah?
Yifta
Şilo
AMMON
Şeria Irmağı
Ehut, Debora
Betel
Gezer
Ramah
Sora
Yeruşalim
Heshbon
Ekron
Şimşon
Beytlehem
Ashkelon
FİLİSTİYE
İvzan
Hevron
Lut Gölü
Otniel
Gazze
Devir?
Arnon Irmağı
MOAB
Beerşeba
Horma?
0 10 30 40 mil
0 10 20 30 40 km


0 50 100 mil
0 50 100 150 km
AKDENİZ
ASİ NEHRİ
Tifsah
FIRAT NEHRİ
HAMAT
Hamat
Kadeş
Berotay?
Tadmor
SOVA
Kun?
Lebo-Hamat
Gebal
Betah?
Sayda
Şam
Sur
Dan
SURİYE
Megiddo
Ramot-Gilad
Mahanayim?
Yafa
AMMON
Rabba
FİLİSTİYE
Yeruşalim
LUT GÖLÜ
Gazze
Hebron
Beer-Şeva
MOAB
AMALEK
MISIR IRMAĞI?
Tamar?
EDOM
ARABİSTAN ÇÖLÜ
Esyon-Geber?
Elat
KIZILDENİZ
Saul'un krallığının sınırları
Davut'un krallığının sınırları
Süleyman'ın Davut'un krallığını genişletmesi


Karadeniz
Hazar Denizi
ARARAT
Gordion
MEŞHEK
Dicle Nehri
Tarsus
Karkamış
Ninova
MEDYA
Arpad
BET-EDEN
ASUR
Asshur
Ekbatana
Hama
ELAM
Akdeniz
Şam
Fırat Nehri
Babil
Susa
Şur
SURİYE
BABİL
Samiriye
İSRAİL
ARABİSTAN ÇÖLÜ
Ur
Kudüs
YAHUDA
Basra Körfezi
MISIR
Duma
Memfis
0 200 400 mil
0 200 400 600 km
Kızıldeniz


0 10 20 30 mil
0 10 20 30 40 km
Sarepta
Şam
Hermon Dağı
Sur
Dan
Suriye
SUR
CELİLE
Hasor
BAŞHAN
Akdeniz
Celile Denizi
Afek?
Karmel Dağı
Megiddo
Kişon Irmağı
Beyt-Şean
Ramot-Gilat
İSRAİL
GİLAT
Samiriye
Tirsa
Şekem
Şeria Irmağı
Penuel?
Yafa
AMMON
Rabba
Beyt-Horon
Beytel
Eriha
Gezer
Yeruşalim
Heşbon
Aşdot
Aşkelon
FİLİSTİYYE
Gat
YAHUDA
Lut Gölü
Gazze
Lakiş
Hevron
En-Gedi
Divon
Arnon Irmağı
Beer-Şeva
MOAB
Kir-Heres
NEGEV
Zered Vadisi
Mısır Irmağı?
EDOM
Bosra
Kadeş-Barnea


Ezra'nın zamanında Pers İmparatorluğu'nun sınırı
Yunan Ligi Toprakları
Ezra'nın önderliğinde Yahudi sürgünlerin dönüşü
0 250 500 mil
0 400 800 km
Aral Gölü
Marakanda
SOĞDİYANA
Baktra
Baktriya
Hazar Denizi
Karadeniz
TRAKYA
Pteria
PART
LİDYA
Melitene
Tuspa
Atina
Sarda
Gozan
Ninova
MEDYA
Halep
Asur
Dicle Irmağı
Ahmeta
Fırat Irmağı
DRANGİYANA
Akdeniz
Fırat'ın BATI YAKASI
Babylon
Sus
İndus Irmağı
BABİL
Persepolis
Ur
PERS
Yeruşalim
Hürmüz
Duma
Mempfis
Babil
Kevar Irmağı?
HİNDİSTAN
MISIR
Arabistan Çölü
Basra Körfezi
Tema
Nil Irmağı
Kızıldeniz
Dedan
Hint Okyanusu
Teb


0 10 20 30 mil
0 10 20 30 40 km
Sarepta
Şam
Hermon Dağı
Sur
Dan
Suriye
SUR
CELİLE
Hasor
BAŞHAN
Akdeniz
Celile Denizi
Afek?
Karmel Dağı
Megiddo
Kişon Irmağı
Beyt-Şean
Ramot-Gilat
İSRAİL
GİLAT
Samiriye
Tirsa
Şekem
Şeria Irmağı
Penuel?
Yafa
AMMON
Rabba
Beyt-Horon
Beytel
Eriha
Gezer
Yeruşalim
Heşbon
Aşdot
Aşkelon
FİLİSTİYYE
Gat
YAHUDA
Lut Gölü
Gazze
Lakiş
Hevron
En-Gedi
Divon
Arnon Irmağı
Beer-Şeva
MOAB
Kir-Heres
NEGEV
Zered Vadisi
Mısır Irmağı?
EDOM
Bosra
Kadeş-Barnea


Ezra'nın zamanında Pers İmparatorluğu'nun sınırı
Yunan Ligi Toprakları
Ezra'nın önderliğinde Yahudi sürgünlerin dönüşü
0 250 500 mil
0 400 800 km
Aral Gölü
Marakanda
SOĞDİYANA
Baktra
Baktriya
Hazar Denizi
Karadeniz
TRAKYA
Pteria
PART
LİDYA
Melitene
Tuspa
Atina
Sarda
Gozan
Ninova
MEDYA
Halep
Asur
Dicle Irmağı
Ahmeta
Fırat Irmağı
DRANGİYANA
Akdeniz
Fırat'ın BATI YAKASI
Babylon
Sus
İndus Irmağı
BABİL
Persepolis
Ur
PERS
Yeruşalim
Hürmüz
Duma
Mempfis
Babil
Kevar Irmağı?
HİNDİSTAN
MISIR
Arabistan Çölü
Basra Körfezi
Tema
Nil Irmağı
Kızıldeniz
Dedan
Hint Okyanusu
Teb


Yerleşim Dönemi'nde İsrail Oğulları tarafından iskan edilen topraklar
İsrail Oğulları Vaadedilmiş Topraklar'a yerleştikten sonra dahi Kenanlıların hakimiyetinde kalan şehirler (Hakimler 1'e göre)
Akdeniz
Ahlab?
Dan
Akzib
Rehob
Hazor
Akko
Beyt-Anat?
Afek?
Taberiye Gölü
Nahalal?
Tabor Dağı
Beyt-Şemeş
Dor
Megiddo
Kamon
Taanak
Beyt-Şean
İbleam
Yabeş-Gilead?
Tebez
Zafon?
Şekem
Pirathon
Yabbuk Irmağı
Mizpa?
Şiloh
Ammon
Şeria Irmağı
Beytel
Gezer
Shaalbim
Mizpah
Ayalon
Yeruşalim
Heşbon
Ekron
Filistiyye
Aşkelon
Hebron
Gazze
Debir?
Lut Gölü
Arnon Irmağı
Beerşeba
Moab
Horma?
0 10 20 30 mil
0 10 20 30 40 km


Yahudalılar Babil'e sürgün ediliyor
Hazar Denizi
Pteria
LİDYA
MED İMPARATORLUĞU
Melidu
Tigris Nehri
Tarsus
Karkamış
Ninova
Asshur
Ekbatan
BABİL İMPARATORLUĞU
Riblah
Tedmur
Dicle Nehri
Fuphrates Niver
Susa
Akdeniz
Tyre
Damascus
Babil
Nippur
ELAM
Kebar Kanalı?
ARAP ÇÖLÜ
Ur
Kudüs
YAHUDA
Tahpanhes
Basra Körfezi
MISIR
Dumah
Memfhis
Elath
Nile Nehri
Nil Nehri
Kızıldeniz
Tema
Kızıldeniz
0 200 400 mil
0 200 400 600 km

Açıkça yorumlayın ve ikna ederek vaaz verin.

Dr. Michael Barrett, akademik titizliği pratik uygulamalarla harmanlayarak bunu "eski ekole ait perspektiften yeni bir kitap" olarak adlandırıyor. Yazarın *Eski Antlaşmaya Giriş* adlı eseri; metinleri yorumlamada kesinlik ve güçlü içgörüler arayan öğrenciler, pastörler ve Kutsal Kitap öğretmenleri için vazgeçilmez bir araç haline gelecektir. Sınıfta ve vaaz kürsüsünde yıllarını geçirmiş deneyimli bir müjdeci akademisyenin kaleminden çıkan Dr. Barrett'ın bu çalışması, şu sarsılmaz inanca dayanmaktadır: Kutsal Yazılar, Tanrı'nın esinlenmiş Sözü'dür. Okuyucular bu temel üzerinden, Eski Antlaşma'nın günümüz Hristiyanları için taşıdığı zamansız önemi kavrarken, eleştirel teorilerle başa çıkabilecek donanıma da sahip olurlar.

"Michael Barrett, Yeni Antlaşma imanlıları için Eski Antlaşma'yı açıklama konusunda bulaşıcı bir tutkuya sahip. O, temel unsurları Kutsal Yazılar'ın sözlü esinine ve yanılmazlığına duyduğu tavizsiz bir imanla ele alıyor. *Eski Antlaşmaya Giriş*, her teolojik gelenekten muhafazakar öğrenciler için ideal bir metindir."

KEN CASILLAS
Bob Jones Üniversitesi Teoloji Seminerisi'nde Eski Antlaşma Profesörü

"Bir ömür boyu süren çalışmaların meyvesi olan bu titiz ve anlaşılır giriş kitabı, Eski Antlaşma temalarının izini belirgin biçimde Mesih merkezli bir yolla sürmektedir. Her pastörün ve teoloji öğrencisinin kitaplığında demirbaş olarak bulunması gereken bu eseri ne kadar tavsiye etsem azdır."

JOEL R. BEEKE
Püriten Reform Teoloji Seminerisi'nde Rektör

Michael Barrett, Püriten Reform Teoloji Seminerisi'nde Eski Antlaşma alanında kıdemli araştırma profesörü olarak görev yapmaktadır. Daha önce Geneva Reform Seminerisi'nin rektörlüğünü yapmış ve Bob Jones Üniversitesi'nde 30 yıl boyunca ders vermiştir. Eski Antlaşma alanındaki akademik çalışmalarıyla tanınan yazar, mesleki dergiler ve dini yayınlar için birçok kitap ve makale kaleme almıştır.

PROTESTAN YAYINLARI
ΙΧΘΥΣ

ISBN: 978-625-92389-2-0
9 786259 238920