

41776

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

**TEKVİN'DEKİ YARATILIŞ KISSALARININ
ÇİVİ YAZILI KAYNAKLARDAKİ
YARATILIŞ KISSALARIYLA
MUKAYESESİ**

(Doktora Tezi)

41776

Kürşad DEMİRCİ

Danışman
Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN

İstanbul 1995

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	II
KISALTMALAR.	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	
A. KONUNUN ÖNEMİ	2
B. KAYNAKLAR	3
C. METOD	8
D. YARATILIŞ MODELLERİ	10
E. YARATILIŞ MİTOSLARINA TOPLU BİR BAKIŞ	14
F. ÇİVİ YAZILI KAYNAKLAR VE ESKİ AHİD ARASINDAKİ GENEL PARALELLİKLER	17
G. ÇİVİ YAZILI KAYNAKLARDA YARATILIŞ KISSALARI	21
H. ESKİ AHİD'DE KOZMOS ANLAYIŞI	29
I. TEKVİN'DEKİ YARATILIŞ KISSALARI	31

BİRİNCİ BÖLÜM

METİN ANALİZİ

TEKVİN'DEKİ YARATILIŞ ANLATIMLARININ METİN ANALİZİ	40
---	----

İKİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLARDAKİ YARATILIŞ KISSALARININ MUKAYESESİ

TEKVİN VE ÇİVİ YAZILI KAYNAKLARDAKİ YARATILIŞ KISSALARININ MUKAYESESİ	71
A. TEKVİN I-II/4a P KAYNAĞI VE ÇİVİ YAZILI METİNLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER	75
1. İlk Madde	75
2. Uygun Bulma İbaresini	75
3. Gök Cisimlerinin Yaratılışı	76
4. Bitkilerin ve Hayvanların Yaratılışı	76
5. Hayvanların Üçlü Tasnifi	77

6. İnsanın Yaratılışı	77
7. İnsanın Düşüşü	80
8. Adlandırma	81
9. Et yememezlik (Vejeteryanlık)	81
10. Yedinci Gün, Şabat	82
B. J KAYNAĞI II 4b-III VE ÇİVİ YAZILI METİNLER	
ARASINDAKİ İLİŞKİLER	83
1. Yahveh	84
2. Eden Bahçesi	84
3. Kaburga Kemiği	86
4. Yılan Hikayesi	86
5. Her Tarafa Dönen Kılıç	87
6. Günahın Etyolojisi	87
C. TERMİNOLOJİK BENZERLİKLER	88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESKİ AHİD DIŞINDAKİ YAHUDİ KAYNAKLARINA BAKIŞ

ESKİ AHİD DIŞINDAKİ YAHUDİ GELENEĞİNDE	
YARATILIŞ ANLAYIŞI	93
A. RABBİNİK GELENEKTE YARATILIŞ ANLAYIŞI	94
B. YAHUDİ FİLOZOFLARINDA YARATILIŞ	100
1. Saadiya'nın Kelam Bakışı	103
2. Yeni Platoncu Sudur Teorisi	103
3. Maimonides'in "Agnostik" Yaklaşımı	104
4-5. Levi ben Gerşom ve Hasdai Crescas'ın Tezleri	104
C. KABALİSTİK SİSTEMDE YARATILIŞ	105
D. RESMİ YAHUDİLİK AÇISINDAN YARATILIŞ	107

SONUÇ

GENEL DEĞERLENDİRME	111
BİBLİYOGRAFYA	117

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale veya madde
a.g.t.	Adı geçen tez
A.N.E.T.	Ancient Near Eastern Texts (Relating to the Old Testament)
B.A.R.2.	Biblical Archeologist Reader, 2
B.J.R.L.	Bulletin of John Rylands Library
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
E.J.	Encyclopedia Judaica
E.R.	Encyclopedia of Religions
E.R.E.	Encyclopedia of Religion and Ethics
I.D.B.	Interpreter's Dictionary of the Bible
I.O.S.	Israil Oriental Studies
J.A.O.S.	Journal of American Oriental Society
J.E.	Jewish Encyclopedia
J.N.E.S.	Journal of Near Eastern Studies
J.S.S.	Journal of Semitic Studies
Krş.	Karşılaştırınız
M.Ö.	Milattan önce
M.S.	Milattan sonra
N.S.H.R.E	New Schoff Herzog Religious Knowledge Encyclopedia
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayı
Tr	Tercüme
vd.	Ve diğerleri

ÖNSÖZ

Sıradan ya da meslekten bir okuyucunun dinler tarihiyle ilgili herhangi bir çalışmayı eline aldığı anda, işlenen tüm konuların eninde sonunda "yaratılış"la başladığı ve "yeni yaratılış"la (eskatolojinin uzantısı anlamında) noktalandığını görüyor olması, dinler tarihi çalışmalarında, bu konuya, yani "yaratılış"a verilen önemin ne kadar büyük olduğunu iyi bir göstergesini teşkil edecektir. Daha ötede, konuya uzmanca yaklaşıldığında bütün dini doktrinlerin kendilerine has bir üslupla "yaratılış"a bağlanıyor olduğunu farketmek başlı başına bir araştırma kapısı aralıyor anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla "kutsal tarih"in başlangıcını teşkil eden "yaratılış", herşeyin kendisinden çıktığı bir prototip olarak ontolojik hakikatin kaynağı durumundadır.

Hayal gücümüzü işin içine katarak, Yahudi perspektifinden, "dinlenme günü"nın (Şabat) yaratılış esnasındaki bir istirahatten, Hristiyanlık açısından da Hz. İsa'nın çarmıha gerilişinin, yine yaratılıştaki "düşüş"den miras kaldığını söyleyebiliriz. Ve Yahudilik'te bütün ritüeller "başlangıç"taki (ya da yaratılıştaki) olayların taklidi olduğuna göre "bereşit" ("başlangıç") gündelik dini hayatın en mahrem noktalarına kadar sızan güçlü bir yapıyı teşkil edecektir.

Tanrı ile insanın "buluşmasına" imkan vermesinden kaynaklanan felsefi ve derin bir ilişkiden dolayı "yaratılış" kavramının tanımını yapmak kolay bir iş olarak görülmemelidir. Öyle ki bu tanım, fizikten, felsefe ve teolojiye kadar uzanan geniş bir çerçevenin içerisindeki pekçok şeyi kapsamak durumundadır. Bununla birlikte, dinler tarihi söz konusu olduğunda, üzerinde az çok uzlaşılabilecek bir "tasvir" bulmak mümkündür. Ama bu, büyük oranda sadece "tasvir"e bağlı birşey olacaktır.

Üzerinde anlaşılabilecek tanıma göre, dinler tarihi literatüründe "yaratılış"ın, "ilah" ya da "ilahlar"ın belli bir "an"da, varolan herşeyi yaratması ve bu safhadan sonra "gökleri", "yeri", "denizleri", "insanları", "hayvanları ve bitkileri",... meydana getirmesini inceleyen mitolojik ağırlıklı bir inceleme alanı olduğunu söylemek mümkündür. Mamafih Hint, Budist, Grek,... dinlerinde olduğu gibi "yaratılış"ın, "ilahlar"ın hiç katkısı olmadan kendi başına sonsuzdan beri var olduğu tezini öngören dinler de yok değildir. Böyle bir tanım yaparken "yaratılış"

kavramının "ex nihilo" veya "circular creation" türünden bir yaratılış modeline uyuyor olmasının önemi yoktur. Yukardaki tanımlama içinde kalındığında başucunda bulundurulacak kitabın, ciddi bir mitoloji sözlüğü olacağı açıktır! Daha basit bir ifade ile her kozmoloji mitolojik dil çözümlemesini gerektirmektedir.

"Yaratılış-kozmogonik" mitler diye isimlendirebileceğimiz "hikayeler"in en önemli yanlarından birini de etyolojik (sebe-sonuç ilişkilerini araştıran ahlak disiplini) bir açıklama biçimi olarak ilkel din felsefeleri sunması teşkil eder. "Yaratılış", kimi mitlerde "İlahlar"ın arzularını yerine getirecek varlıkların yaratılmasına (genellikle politeist görüş), kimi mitlerde de bir günaha bağlanarak etyolojik bir söylem kullanılmaktadır. Böylece ilkel bir ilmin arka planına da zemin hazırlanmaktadır. "Yaratılış" mitlerinde ilkel ilim zihniyetini bulmak mümkündür.

Bu bağlamda açıklanması gerekli olan birkaç terim daha mevcuttur. Kozmoloji dendiğinde, Türkçe'de "yaratılış"la karşılanan kavramın temel birkaç karakteristiğini sıralamak, bununla ilişkili üç kelimenin daha anlam kazanmasına imkan verecektir. Kozmoloji, özellikle kaos halinden, kozmos haline geçen bir yaratılış sürecinin araştırılması anlamına gelir. Bu durumda kozmolojinin araştırma konusu, kozmogoni, yani kelimesi kelimesine "yaratılış"tır. Bu süreçte aslolan "yokluk" boyutundan, "varoluş" boyutuna geçen bir evrendeki gök cisimlerinin şekillenişinin incelenmesi söz konusudur. Eğer Türkçe'de "yaratılış" doktrinleri diye kabul edilen ifade yalnızca bu süreci kapsıyor olsaydı, bizim araştırmamız, anlamsız bir şekilde daha çok "astronomi mitolojisi"ni içine alan bir inceleme olacaktı. Fakat "yaratılış" doktrinleri dendiğinde tüm kainatın belli bir sisteme oturduğu, insanın da içinde yer aldığı bütün canlıların ilk örneğinin yaratıldığı düzenli bir süreç akla gelmelidir.

Din felsefesi terminolojisini kullanırsak "yaratılış" şekilleri en üst bağlamda iki ana gruba ayrılır: a) "ex nihilo" ("yoktan yaratılış") b) "circular creation" ("devri yaratılış").

Bugün kabul edildiği şekliyle ve hiç olmazsa şu an için bizim de öyle olduğunu varsaydığımız üç monoteist din (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam ve belki Zerdüştilik de) "ex nihilo" bir yaratılış kabul eder görünmektedir. Buğa göre zaman olarak varlığın hiç bulunmadığı bir an mevcuttur. (Şüphesiz her üç dinde Tanrı'nın yaratmadığı bir anın olamayacağını kabul eden görüşleri dışarda tutuyoruz.) Halbuki politeist dinlerin hemen hepsinde ya bu ilk yaratılış safhası üzerinde hiç durulmamış, ya da sonsuzdan beri varolagelen, ama çeşitli anlarda, değişik şekillerde yenilenen bir varoluş anlayışı benimsenmiştir. Tarih felsefesi terimleriyle ifade edecek olursak linear (doğrusal) bir tarih kabul eden dinlerde (Yahudilik, Zerdüştilik, Hristiyanlık ve İslam) "ex nihilo", circular (devri) bir tarih kabul eden dinlerde de "circular creation" türden yaratılış modellerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu ayırım, dinlerle ilgili pekçok kavramın ciddi bir tasnifinin

yapılmasına da kolaylık sağlamaktadır. ("Ex nihilo" sistemler, ahiret inancını, peygamberlik kavramını ve teistik bir inancı kapsarken, "circular creation" modelinde ahiret inancı ve peygamberlik olmadığı gibi genelde deizme meyleden bir inanış biçimi vardır...) Böylece "yaratılış" ilk bakışta görünemeyen, fakat ufak detayların değerlendirilmesi sonucu açığa çıkan sıkı bağlarla diğer dini mefhumları kendisine bağlayan temel bir dayanak noktası teşkil etmektedir. Bundan dolayı, bütün dinlerde herhangi bir olayı açıklamaya yönelik etyolojik ifadenin "yaratılış"la ilişkilendirilmesi tesadüfi değildir. Bu durumda "yaratılış"ın hangi din olursa olsun (hatta daha ötede felsefi açıklama biçimleri de dahil) üzerinde ciddi olarak çalışma yapılmaya değer bir konu olduğunu kabul etmek oldukça mantıklı bir düşünce olacaktır.

Elinizdeki tezin çalışma konusunun bir boyutunu teşkil eden Tekvin'deki yaratılış doktrini de yukarda çizilen genel prensipler içersinde bulunmaktadır. Tevrat-Tekvin esas alındığında Elohim (belki de Eden Bahçesi'ne baksın diye, II/15) insanı, daha önce de yeryüzünü, semayı, denizleri, hayvanları ve bitkileri yaratmıştır. Tevrat'ın içersindeki etyolojik açıklamaya göre insanlığın tarihini Adem'in yaratılışıyla değil, "düşüş"üyle başlatmak daha makul görünmektedir. "Niçin varız?" sorusunun cevabı böylece ilk suça (ama Hristiyanlık'taki "asli suç" a değil) uzanır (yasak meyveden tadış); kadınların hamile kalışı, başlangıçta işledikleri suça (yani kozmogoni safhasına) bağlıdır; insanın toprağa dönüşünün sebebi topraktan yaratılışıdır... Böylece Tekvin'deki "yaratılış" anlatımlarının güzel bir biçimde etyolojik yapısını netçe muhafaza ettiği görünmektedir.

Bununla birlikte tezin ana konusu, kendi başına, Tekvin'deki "yaratılış" kavramının incelenmesi değildir. İbrahimi dinler söz konusu olduğunda "yaratılış" doktriniyle ilgili tartışmaların, özellikle Tevrat aracılığıyla eski Önasya dinlerindeki "yaratılış" inançlarının Yahudiliğe, oradan Hristiyanlığa ve sonunda da İslam'a geçişiyle ilgili tartışmalardan oluştuğu görülecektir. Bundan dolayı tezimiz hem teoloji, hem de tarihle ilişkilidir. Eski Önasya'da yaşayan Sümer-Asur-Babilon kültür üçgeni ve bu üçgenle ilişkili olan diğer tüm kültürlerde (Hitit, Mısır, Frig, Urartu...) son derece zengin bir kozmoloji literatürü ve düşüncesi mevcut olmuştur. Özellikle çivi yazılı kaynaklarda görünen bu motifler şaşırtıcı derecede Eski Ahid'le benzeşirler. Gerek Yahudilik, gerekse Hristiyanlık ve İslam'da üzerine olağanüstü bir teoloji oturtulan yaratılış kıssalarının, kökeni konusunda bu anlamda bir yığın tartışma vardır. Çivi yazılı kaynaklar gerçekten Eski Ahid'e böylesine etki etmiş midir? Bu bakış açısından konunun ne kadar önemli olacağı açıktır.

Sıradan bir bakışla ciddi gibi görünen batılı çalışmalardan çıkacak ilk sonuç şudur: Eski Ahid adını alan kutsal kitap bütün anlatımlarıyla Eski Önasya

düşüncesini yansıtmaktan başka hiçbir şey yapmamaktadır. Bununla birlikte son derece soğuk bir tavırla Eski Ahid'in kutsallığı varsayımını gözönüne almasak bile, yukardaki yargıya net olarak varmayı engelleyen bazı delillerin olduğunu söylemek gerekecektir. Fakat Spinoza'dan beri Tevrat'a getirilen ciddi bir eleştiri mantığı vardır. Tezin içerisinde detaylarıyla işlenmeye çalışılacak olan ana noktalardan biri budur.

Hristiyanlık ve İslam'dan farklı olarak bütün Yahudi teolojisi "Livro"ya (İbranice "yaratmak") düşülen şerhden ibarettir. Bunu anlamak için Kabala'ya göz atmak yeterlidir. Öyleyse Yahudi teolojisini anlamanın yolunun "yaratılış" kavramından geçtiğini söylemekle abartılı birşey yapmış olmayacağız.

Yahudilik'teki en önemli dini ritüel olan Şabat'ın Tevrat'taki "yaratılış" bahsiyle ne kadar içiçe olduğu bilinen birşeydir. Sonuç ne olursa olsun bir Yahudi'nin yaşamı başlangıçta vukû bulan olayların taklidinden ibaret kalacaktır.

Tezin işleme biçimine ve metodolojisine gelince, konunun çok boyutlu oluşundan kaynaklanan sebeplerden dolayı dağınık bir yapıyı bütünlemek için büyük bir çaba sarfedilmiştir. Bir ayağının çivi yazılı metinlerde, bir ayağının Eski Ahid metninde bulunmasının ötesinde konunun incelenmesi sırasında klasik tarihçiliğin dışına çıkmak için teolojik açıklamalardan da yararlanılmıştır.

İlk dikkat edilmesi gereken tezin teknik yapısıdır. Tezin işleniş biçimi yalnızca konunun kendisiyle sınırlıdır; bilinen veya kaynaklara ulaşması kolay olan tali bilgiler üzerinde durulmamıştır. Sıradan bir örnek verecek olursak, metin analizinde "dört kaynak" teorisinden faydalanılmışsa bile, bu konuya ayrıca detaylı olarak başvurma ihtiyacı duyulmamış, genel bilgilerin dışında ilgilenenler için yalnızca referanslar verilmiştir. Ağırlıklı olarak vurgulanan konular, Tekvin'deki "yaratılış" bahsinin tarihi, filolojik ve teolojik analiziyle, çivi yazılı kaynaklardaki "yaratılış" anlaumlarının mukayesesidir.

Tevrat'ın içerisinde "yaratılış"la ilgili anlatımlar ilk üç bapta bulunur. Tezimize konu olan ilk üç bap İbranice nüshadan metin analizi yapılacak kadar değerlendirilmişse de, diğer kitaplardaki anlatımlara da başvurulmuştur (özellikle İşaya, Eyüp ve Mezmurlar).

Bununla ilişkili olarak ilk üç bap İbranice metinden izlenmiştir. Türkçe ve İngilizce nüshalar da kullanılmıştır. İlk üç babın İbranice'den Türkçe'ye çevirisi orjinal bir çeviri denemesi değildir, yalnızca kelimelerin etrafında oluşan semantik yapıyı daha iyi tahayyül etmeye yönelik bir uğraştır. Kimi yerde değişik okumaların olabileceğini de görmek faydalı olacaktır. Yeri geldikçe Septuagint nüshasına da başvurulmuştur. İbranice çeviride Sn. İshak Haleva büyük oranda yardımcı olmuştur.

Metin içerisinde kilit konumunda olan özellikle seçilmiş bazı kelimeler

etimoloji ve tarih bilgisiyle detaylandırılmıştır. Zira Semantik bir çatı oluşturmada böyle bir tezin yürütülemeyeceği açıktır.

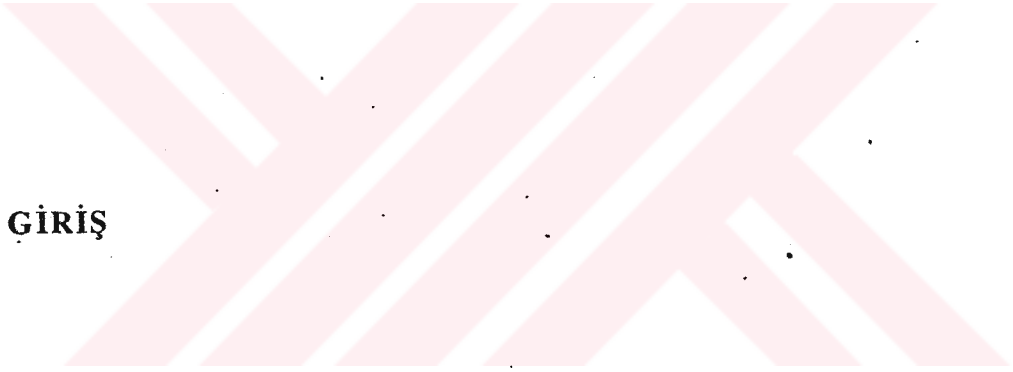
Çivi yazılı metinlerdeki konuyla ilişkili bahisler de, esasında bu dillerden İngilizce'ye yapılan çevirilerle orjinal metinlerden yapılmıştır. Çivi yazılı metinlere aşina olmamız, İngilizce çevirilere rahatça sızabilmemize sebep olmuştur.

Elinizdeki tez, esasta yalnızca bir mukayese çalışması olarak görülmemelidir. Belki bunun da ötesinde kutsal metin araştırmalarında arkeoloji, tarih, filoloji ve teolojinin nasıl birarada kullanılabileceğine dair metodolojiyi sunabilmek daha önemlidir. Yeri geldikçe bu metodoloji tezin içerisinde detaylandırılacaktır. Böylece bu tezle az da olsa bu tip çalışmalarda metodoloji problemine katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Ve de bu çalışmada başından sonuna kadar dikkat edilen en önemli hususlardan biri, ahlaki bir kaygı etrafında döner; Tevrat'ın kutsal bir hüviyetinin olduğu asla akıldan çıkarılmamalıdır.

Tezin yapılma sürecinde dokuz yıl boyunca fakültemde Araştırma Görevlisi olarak birlikte çalıştığım danışmanım Prof. Dr. Ö. Faruk Harman'a gösterdiği kolaylıklardan dolayı minnettarım.

Kürşat DEMİRCİ
İstanbul 1995

GİRİŞ



A. KONUNUN ÖNEMİ

Eğer Kitab-ı Mukaddes tetkikini (Biblical criticism) yöneldiği araştırma alanı açısından ikiye ayırıcak olursak (Eski Ahid ve Yeni Ahid Tetkiki) bu araştırmada kullanılan tetkik metodlarının Eski Ahid söz konusu olduğunda çoğunlukla “metin içi” incelemelere, Yeni Ahid söz konusu olduğunda da “versiyonlar problemi”ne dayandığı görülecektir. Eski Ahid “metin içi” tetkiki dendiğinde ne anlaşılması gerektiği açıktır: Metinlerin yazarları, metin içersindeki senkronik (tutarlı, paralel) ve diakronik (tutarsız, çelişkili) anlatım yapıları, metin dışı kaynaklarla mukayese, metnin tarihlendirilmesi, yazı stili ve anlatım üslubu. Burada bizim tezimizi ilgilendiren konu, Kitab-ı Mukaddes’in tarihi bakış açısından daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak üzere “metin içi” muhtevanın, metin dışındaki kaynaklarla mukayese edilerek zenginleştirilmesidir. Böylece en genelde Kitab-ı Mukaddes tetkiklerinde metindeki anlatım parçalarını (narrative) dışarıdaki kaynaklarla mukayese etmek kaçınılmaz bir araştırma alanı oluşturmaktadır.

XIX. Yüzyılda çivi yazısının okunuşundan önce Kitab-ı Mukaddes metinleri yalnızca Klasik Çağ yazarlarının anlatımlarıyla karşılaştırılıyordu. Bununla birlikte bu karşılaştırma yalnızca tarihi bir mukayese niteliğindeydi. XIX. Yüzyılda çivi yazısının okunuşuyla birlikte özellikle Eski Ahid’de anlatılan birtakım olayların bu metinlerde de geçtiği anlaşıldı. Çivi yazısının okunuşuna ciddi olarak katkısı bulunan İngiliz arkeolog ve filolog G. Smith’in keşifleri sayesinde Eski Ahid araştırmalarında yeni bir çalışma alanı doğdu. Zaman içersinde bu mukayese araştırmaları yalnızca tarihi anlatımları karşılaştırmakla kalmadı; her iki çevrenin dillerinin akraba oluşu (İbranice ve Akkadca ya da Asurca) tarihi karşılaştırmalarla birlikte dil karşılaştırmalarının da doğuşuna yol açtı. Sonuçta Kitab-ı Mukaddes metinleri kendi dışındaki ilişkili kaynaklarla -hem dil hem tarih açısından- karşılaştırılarak yeni bir Kutsal Kitap yorumu (hermeneutic) oluşturuldu.

İbrani tarihiyle ilişkili yakın doğu arkeoloji araştırmalarının sürekli olarak yeni belgeler sunuşu bu tip mukayese çalışmalarını her zaman gündemde tutmaktadır. Öyle ki bu çalışmalar hem Hristiyan hem Yahudi çevrelerde klasik yorumculuk ve tefsir anlayışına yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu durumda Kitab-ı Mukaddes

tefsirini ve yorumculuğunu iki devreye ayırmak mümkündür. F. Schleiermacher'le (1768-1834) başlayan klasik Hristiyan yorumculuğu ve H. Gunkel'le (1862-1932) gelişen modern yorumculuk ve tefsir çalışmaları. Klasik yorumcular yalnızca metindeki mesajın anlamı üzerinde dururken, çağdaş arkeoloji ve filoloji araştırmalarının katkısıyla ilerleyen modern yorumculuk ve tefsir incelemeleri, Kitab-ı Mukaddes'teki mesajın daha iyi anlaşılabilmesi için metin dışındaki kaynaklara başvurma zarureti ortaya koymuştur. Bununla ilişkili olarak elinizdeki tez Eski Ahid tetkikleri için mukayeseli çalışmanın ne anlama geldiğini ve öneminin hangi boyutta olduğunu vurgulama amacını gütmektedir.

Tez konusunun önemiyle ilişkili olarak yukarıda söylenilenler daha çok metodu ilgilendiren meselelerdir. Teknik bir problem olarak metodun dışında elinizdeki çalışmanın konusu, bir tarihçi yaklaşımı içerisinde kalacak olursak, Yahudi tarihi araştırmaları için de oldukça önemlidir. Siyasi tarihi bulunmamakla birlikte Yahudilik kültür tarihi başka dini kültürlerde az görülecek şekilde ciddi olarak bir kültürel "taklit" (cultural imitation) nosyonu üzerine temellenmiştir. Tarihi boyunca Yahudi imanına bağlı kalan herkes "başlangıçta" tespit edilen ritüelleri uygulamakla yükümlü olmuştur; Yahudilik'te tüm ritüeller yaratılış olayı ile ilişkilendirilmiştir. Tarih ve ritüel, Yehova'nın Leviathan'a karşı başlangıçta kazandığı zaferin tekrarından başka bir şey değildir. Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışı, I. ve II. Diaspora... Yehova'nın başlangıçtaki mücadelesinin tekrarıdır.

Bir metod olarak, kutsal kitap araştırmalarında klasik dillerin kullanılmasına imkan tanıdığı için tez konusu bu haliyle de incelemeye değer bir yapı sunmaktadır

B. KAYNAKLAR

Bu çalışmanın temel kaynakları tekniğinin gereği olarak ana kaynak mahiyetindedir. Konu bir yandan Tekvin, öte yandan çivi yazılı metinlerdeki bilgilerin mukayesesi ile sınırlandırıldığı için zorunlu olarak ana kaynak addedilen eserlerin kullanılması yoluna gidilmiştir.

Tezin, içerisinde de görüleceği üzere, araştırma kaynakları çoğunlukla herhangi bir meseleyi açmak üzere kullanılmıştır. Araştırma kaynaklarının yanında

bol sayıda İbranice, Akkadca-Asurca, Hititçe sözlük ve gramer kitaplarına da başvurulmuştur.

Ana kaynak olarak kabul edilebilecek eserlerin ilki herhalde İbranice Eski Ahid nüshasıdır. Biz iki Eski Ahid nüshasından yararlandık. Başvurduğumuz nüshalardan biri 1905 İstanbul neşri olan Standart Yahudi baskısıdır. Hristiyan versiyonlarını izleyerek seslendirme işaretleriyle yazılan bu nüsha sayılarla cümlelere (verse), harflerle de baplara bölünmüştür. İzlemesi kolay bir textus receptus (kabul edilmiş nüsha)dır. Kullandığımız ikinci nüsha bir edisyon içersindedir ve bu edisyon Talmud'a yaptığı referanslarla zenginleştirilmiştir. J. H. Hertz'in *Pentateuch and Haftorahs*'ında bulunan bu nüsha yine Standart Yahudi metnidir.

Tezin içersinde vazgeçilmez ve asli derecede öneme sahip eserler olarak çivi yazılı kaynakların orjinal nüshaları ve bunların İngilizceye yapılan tercümelerini zikretmek uygun olacaktır. Bu önemli çivi yazılı kaynakların başında şüphesiz Asurca yazılan yaratılış efsanesi Enuma Eliş gelir. H. J. Vanstiphous tezimizde bizim de kullandığımız "Enuma Elish. As A Systematic Creed. An Essay" (*Orientalia Loveniensia Periodica*, c. XII, Leuven, 1992) adlı makalesinde Enuma Eliş'in tüm nüshalarını zikretmektedir. Bunların içersinde en sağlıklı olanı ve bütün yazarların kullandığı iki önemli çeviri A. Heidel ve E. A. Speiser'inkilerdir. Bugün çoğunlukla İngilizceye çevrili olan Enuma Eliş'in (G. Smith'le başlayan bu metinlerin okunuşu İngilizlerin tekelinde kalmıştır) çivi yazılı nüshaları Önasya'daki üç ayrı arkeolojik kazıdan gelir.

XIX. yüzyılın sonunda Ninive'de İngiliz arkeologların bulduğu nüshalar (önce Smith, sora kısmen düzeltilerek L. W. King tarafından okundu), Asur'daki Alman arkeologların aynı dönemde yaptıkları kazılardan çıkan nüshalar (E. Ebeling tarafından okundu), Kiş'teki İngiliz-Alman kazılarında bulunan nüshalar (S. Langdon okudu) bugün biraraya getirilerek standart bir Enuma Eliş metnine sahip olunmuştur. Burada biz. kullandığımız tüm çivi yazılı metinlerin hem çivi yazılı formuna , hem transkripsiyonlarına (çivi yazılı tablet metninin Latince okunuşu) hem de bunların İngilizceye tercümelerine başvurmuş bulunuyoruz. Enuma Eliş'in çivi yazılı formunu ihtiva eden metinleri L. W. King'in *Cuneiform Texts From Babylonian Tablets in The British Museum* (London, 1902) adlı eserinde bulmak

mümkündür. Bizim tezin içersinde kullandığımız çivi yazılı metin nüshaları ise esasta transkripsiyonlara dayanmaktadır. Bu transkripsiyon metinleri şunlardır: Sümer Cennet motifi, hem çivi yazısı, hem transkripsiyon, hem de İngilizceye çevirileri ile birlikte S. Langdon'un *Sumerian Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man*'inde yayınlanmıştır (University of Pennsyylvania, The University Museum Publications of the Babylonia Section, c. X). Burada "Sümer Cenneti"yle ilgili metinlerin İngilizceye yapılan tercümeleri oldukça sağlıklıdır. Kitap bu tercüme metinlerin yanında Adapa mitosu, Prediluvian dönem, "insanın düşüşü" ve İbrani yaratılış geleneği hakkında da bilgi vermektedir.

A. Poebel'in *Historical Texts* (Philadelphia, 1914) ad lı kitabında Sümer yaratılış destanının hem çivi yazısı transkripsiyonunu hem de İngilizceye çevirisini bulmak mümkündür. Burada Poebel çevirilerine kendi yorumlarını eklemekte ve diğer kültürlerdeki yaratılış bahislerine temas etmektedir.

Temel kaynağımız olan Enuma Eliş'in transkripsiyonu için G. A. Barton'un *American Oriental Society*'de yayınlanan "Tiamat" adlı makalesinden (c. XV, New Haven, 1893) yararlandık. Enuma Eliş'in İngilizce tercümesi için kullandığımız ana kaynak ise E. A. Speiser'in Enuma Eliş tercümesini de içine alan *Ancient Near Eastern Texts* (New Jersey, 1974) adlı edisyon dur. Bu edisyon J. B. Pritchard tarafından yapılmıştır. Eserde dini konularla ilgili eski Önasya metinlerinin (çivi yazısı ve hiyeroglif) İngilizceye tercümeleri mevcuttur. Burada Speiser İngiliz ve Alman kazılarındaki metinleri esas alarak zengin dipnotları, kimi zaman da Eski Ahid'e referansları ile birlikte iyi bir tercüme örneği sunmuştur. A. Heidel'in *The Babylonia Genesis*'teki (Chicago 1942 ve 1952) tercümesi de oldukça sağlıklıdır. Zaman zaman Heidel'den de faydalanmış bulunuyoruz.

Tezimizde konu edilmemiş olmakla birlikte Enuma Eliş'in ilim adamlarınca araştırılma süreci için *Proceedings of the Society of Biblical Archeology*'nin ilk sayılarında oldukça geniş bilgiler mevcuttur. Bu süreli yayında A. H. Sayce (c. XXXIII, London 1911), S. Langdon (c. XXXII, 1910) ve T. G. Pinchs'in (c. XXX, 1908) konunun gelişimini yansıtan makaleleri vardır.

Bizim çivi yazılı metinler ve Eski Ahid geleneği arasındaki ilişkiler sözkonusu olduğunda başvurduğumuz temel eserlerden ilki A. Clay'in klasik ve vazgeçilmez eseri *The Origin of Biblical Tradition*'dir. (New Haven, 1923). Burada Clay, Eski

Ahid ve Babilonya Kozmogonisi arasındaki münasebetleri araştırır. Bu eserin sonunda Biblos'lu Philo tarafından Sanchuniathon adlı birine atfedilen Fenike kozmogonisinin, Berossus'un Oannes'e atfettiği yaratılış hikayesinin ve Damascius'un yaratılışla ilgili anlatımının Grekçeden yapılan tercümeleri vardır. Bununla birlikte klasik yazarlara ait bu bilgilerin çok fazla önemi yoktur. Clay'in konumuzla ilgili diğer eserleri hakkında II. Bölümün başında yeterli bilgi verilmiştir.

Bu bakış açısından ikinci önemli eser A. Heidel'in *The Babylonia Genesis* adlı yukarda zikredilen çalışmasıdır. Bu kitapta hem Enuma Eliş'in tercümesi hem de konuyla ilgili geniş bilgiler mevcuttur. Heidel Eski Ahid'in çivi yazılı kaynaklardan esinlendiğine şiddetle karşı çıkar. Babilonya çevresi ve Eski Ahid arasındaki münasebetlerle ilgili diğer önemli bir çalışma da T. H. Gaster'in *Myth, Legend and Custom in The Old Testament* (New York, 1969) adlı eseridir. Burada Gaster Eski Ahid'de geçen çeşitli konuların diğer kültürlerle olan münasebetini inceler.

Ugarit ve Eski Ahid arasındaki ilişkilerle ilgili en son çalışmalardan biri *Orientalia*'da yayınlanmıştır. R. J. Clifford'un "Cosmogonies in The Ugaritic Texts and in the Bible" (c. LIII, Roma, 1984) adlı *Orientalia*'da yayınlanan makalesi zengin bir bibliyografya sunmaktadır.

F. Curley'in *Ancient Myths and Biblical Faith* (Philadelphia, 1983) adlı eseri de bu konuyla ilgilidir. Curley Eski Ahid'de özellikle yaratılışla ilgili sembolizmi ve bunun Ugarit çevresiyle olan münasebetlerini inceler. Ugarit kozmolojisiyle ilgili temel kaynaklardan bir başkası da C.H. Gordon'un *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of The Poetic and Prose Texts* (Roma, 1949) adlı eseridir. Burada Baal kültü ve Ugarit kozmogonisi ile ilgili metinlerin ingilizceye tercümesini bulmak mümkündür. Aynı anlamda bir başka eser de H.L. Ginsberg'in *Biblical Archeologist Reader 2*'de yayınlanan "Ugaritic Studies and the Bible" (New York, 1964) adlı makalesidir.

Rabbînik Gelenek, Felsefe ve Kabalistik sistemlerdeki yaratılışla ilgili bahisler de mümkün olduğu kadar ana kaynaklardan izlenmiştir. Bunların başında Rabbi I. Epstein'in editörlüğünde yapılan Talmud'un ingilizceye tercümesi gelmektedir. *The Babylonian Talmud* (London, 1938) adıyla basılan bu eser

onyedi cilt halinde olup hem Mişna, hem de Gemera'yi kapsar. Bu Talmud tercümesinde bizimle ilgili esas bölüm Seder Mo'ed cildinde bulunur. Yaratılışla ilgili çeşitli referansları indeks cildinde bulmak mümkündür.

Biz Talmud'dan alıntılar söz konusu olduğunda Epstein'in be eserinin dışında özellikle H. Danby tarafından Mişna'nın *The Mishna* (Oxford, 1992) adıyla İngilizceye yapılan çevirisinden yararlandık. Bu Mişna tercümesinde kullanılan *textus receptus*, Mişnayot adını alan Babilon ve Filistin Talmud'unun karışımıdır.

Rabbînik Gelenek için bir diğer önemli kaynak Midrash Rabba veya İngilizce Literatürde anıldığı şekliyle Genesis Rabba'nın metni için A. Cohen'in *Everyman's Talmud* (New York, 1975) adlı eseri kullanılmıştır. Bu eserde II., III. ve XI. bölümlerde Genesis Rabba'nın bizimle ilgili kısımlarının yorumları ile birlikte İngilizceye tercümeleri vardır.

Yahudi felsefesinde yaratılışla ilgili olarak en eski eser Philo'nun çalışmalarıdır. Biz tezimizin içersinde Philo'ya ait yaratılışla ilgili iki eserin İngilizceye tercümelerinden faydalandık. Bunlardan ilki *Zetamai Kai Lyseis* (London, 1961), diğeri *De Opificio Mundi-Legum Allegoria*'dır (London, 1962). Yahudi filozofların bu konudaki düşünceleri için derli toplu bir araştırma eseri C. Sırat'ın *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*'idir (Cambridge, 1993). Burada Sırat IX. yüzyıldan XV. yüzyıla kadarki Yahudi felsefi düşüncesini inceler. Yaratılış konusuyla ilgilenen çağdaş Yahudi filozofları için de J. Guttmann'ın *Philosophy of Judaism*'ine (New York, 1973) bakılabilir.

Kabalistik sistemin ana metni için Zohar'ın İngilizceye tercümesi kullanılmıştır. Bugünkü Zohar metni XVI. yüzyıl Mantua ve XVIII. yüzyıl Amsterdam nüshalarına dayanır. Bizim kullandığımız tercüme *The Zohar* (London, 1984) adıyla Mantua nüshası esas alınarak H. Sperling ve M. Simon tarafından yapılmıştır. Beş cilt halinde olan bu İngilizce tercümenin ilk cildi yaratılışla ilgilidir.

Kabalistik gelenek için bir başka ana metin de Sefer Yetzirah'ın İngilizce'ye tercümesidir. A. Kaplan'ın *Sefer Yetzirah* (York Beach, 1991) adıyla İngilizceye çevirdiği bu nüsha İbranice metni de kapsamaktadır.

J. J. Forrester'ın *The Two Creation Stories in Genesis* (London, 1974) adlı kitabı da Tekvin'in ilk üç babının kabalistik açıdan tefsirini içermektedir.

Sözlük ve gramer kitabı olarak en çok kullanılan eser S. B. Mercer'in *Assyrian Grammer* (New York, 1961) adlı çalışmasıdır. Burada Akkadca işaret listesi, grameri ve sözlüğü mevcuttur. B. Meissner ve W. V. Soden'in iki ciltlik *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden, 1972) adlı sözlüğü de Akkadca-Almanca detaylı bir sözlük özelliğindedir.

Eski Ahid'de geçen İbranice kelimelerin etimolojik sözlüğü olarak W. Gesenius'un *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Boston, 1863) adlı eseri kullanılmıştır. Bu sözlük Eski Ahid'de geçen bütün İbranice kelimelerin İngilizce karşılıklarını, cümle içinde kullanılışlarını, kitabi veya soyut kullanımlarını ve etimolojilerini vermektedir. Kelimeler hem İbranice hem de traskribe halde yazıldığı için kullanımı oldukça kolaydır. İbranice kelimelerin diğer Semitik dillerdeki eşitlerini bulmak için G. A. Barton'un *The Origin and Development of Babylonia Writing* (Leipzig, 1913) adlı eserine de başvurulmuştur. Burada Barton Akkadca kelime listeleri ve bunların çivi yazılı formlarını vermektedir.

Konuyla ilgili olarak kullanılan tefsir mahiyetindeki eserler ise ikinci bölümün başında detaylıca tanıtılmış bulunmaktadır.

C. METOD

Herşeyden önce bilinmesi gereken ilk şey bu tezin mukayeseli dinler tarihi çalışması olduğudur. Genel çatı da böylece ister istemez bir tarihçi yaklaşımı çerçevesinde kalınarak tertip edilmiştir. Bununla birlikte mukayeseli dinler tarihi, prensipte çok küçük fakat önemli bir farkla klasik kültür tarihçiliğinden ayrılmaktadır. En genel anlamıyla tarihçi farkında olsun olmasın insiyaki olarak sosyolojik olgulara eğilim gösterir. Tarihçinin en içten eğilimi bir "sosyoloji arketipi"dir. Öte yandan dinler tarihi çalışmalarında tarihçiye egemen en insiyaki arketipin psikolojik ağırlıklı olacağı açıktır. Dinler tarihi incelemeleri bakış açısı her ne olursa olsun "içe bakış" denilen psikolojik mekanizmadan kurtulabilmiş değildir. Bu zor farkedilen güdünün sonucunda dinler tarihi çalışmaları ferdin zihin yapısının analizine doğru kaymaktadır. Levy-Bruhl'den Joseph Campbell'e kadar dinler tarihiyle uğraşanlar "bir dini fenomen" nasıl ortaya çıktı sorusundan asla

vazgeçmemişlerdir. Hatta Kitab-ı Mukaddes tenkidinde (Biblical criticism) bile hedef “o gün bireyin kutsal ayetleri nasıl anladığı” şeklinde semantik bir alan çözümlemesine doğru kaymaktadır. İster Yapısalcı çözümlemelerle olsun (Levy-Strauss), ister filolojik analizlerle olsun (text criticism) dil, bir metod olarak dinler tarihi araştırmalarının ana çatısı altına girmiş bulunmaktadır. Kitab-ı Mukaddes tenkidi metodu neredeyse tamamen linguistiğin egemenliğinde görünmektedir.

Bu çerçeve içerisinde tezde linguistikten yararlanılmaya çalışılmış ve bir Kitab-ı Mukaddes metodu olarak edebî tenkit (literary criticism)den faydalanılmıştır. Tekvin'deki yaratılış bahsi incelenirken metin içinde geçen tüm ifadeler bu metod çerçevesinde değerlendirilmiştir. Edebi tenkidin temel amacı etimoloji, sentaks ve yazış stillerini değerlendirerek metindeki ifadelerin ilk ortaya çıktığı dönemde nasıl anlaşıldığı ve asli mesajın ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Gerçekte etimoloji, sentaks ve stil yalnızca bir tek şeye, semantik alanın tespitine hizmet eder. Semantik alan en küçük harften bir cümleye kadar çeşitli dil birimlerinden yararlanarak bir kavramın veya düşüncenin nasıl türediğini ya da gerçek anlamının ne olduğunu ortaya koyan kurguya dayalı yapılardır. Metin analizi bölümünde önemli görülen birtakım İbranice veya İbraniceleşmiş kelimeler ve ibarelerin a) derin ve otantik anlamlarının yakalanılmasına b) aynı ibarelerin çivi yazılı dillerdeki eş anlamlılarına dikkat çekilmek istenmiştir. Böylece tezin metin analizi bölümünün bu yapı üzerine oturduğu söylenebilir.

Tezin çivi yazısıyla Tekvin'deki yaratılış kıssalarını mukayese eden bölümü tarihçi bir bakışla kaleme alınmıştır. Bu mukayese örneklerinde yine büyük oranda linguistikten faydalanılmış fakat çoğunlukla sırf dile dayalı ilişkilerin ötesinde konu benzerlikleri üzerinde durulmuştur. Burada söylenmesi gerekli olan bir başka önemli nokta tezin “dökümanlar hipotezi”nin kabul edilerek işlenmiş olmasıdır. Mukayese bölümünde J ve P kaynaklarından sıklıkla bahsedilmesi, bundan dolayı, tesadüfi veya alışlagelmiş birşey olarak yapılmamıştır. Bu bölüm okunurken dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta da spekülatif veya hayali benzerliklerin mukayesesine girilmemiş olmasıdır. Mümkün olduğu kadar gerçekçi kalınmıştır. Her iki çevre arasında kelime veya ifade benzerlikleri önemlidir, çünkü bu

benzerlikler kelimelerin ötesinde kıssaların benzerlikleriyle de ilişkilidir. Metin içersinde gereği olmayan bir yerde değişik bir ifadenin kullanılışı ve bu kullanımla birlikte başka bir olayın anlatıma girmesi bu anlatımın durumunu garipleştirmektedir. Tekvin'deki yaratılış olayında bağlamı açık olmayan bu tip anlatımlar üzerinde özenle durulması gereken bir yapıya sahiptir. Bu anlatımlara özel bir önem verilmiştir.

III. Bölüm yaratılış kavramının Yahudi geleneğindeki payının ne olduğunu göstermeye yöneliktir. Filozoflar ve Kabalistlerin yaratılışı alegorik yorumlamalarına karşılık, Rabbinik gelenek yaratılışı hikayeleştirerek kullanmıştır. Bunun sonucunda Rabbinik gelenek çevresinde yaratılışla ilgili pek çok hikaye türetilmiştir. Filozoflar her ne kadar çalışmalarına odak noktası yapsalar da az sayıda ve belirli bağlamlarda araştırmaya yöneldikleri için yaratılış konusuna dair ilginç bir söylem geliştirmemişlerdir. Kabalist gelenek yaratılış bahsini teorisine merkez almış olmakla birlikte yazma rahatlığı (Kabalistik yazarların resmi görüşçe dışlanmasını kastediyoruz) içersinde olmadığından Rabbinik gelenek kadar çok sayıda eser üretememiştir. Bununla ilişkili olarak biz de bu bölümde Rabbinik geleneğin konuyu ele alışı daha detaylı inceleme ihtiyacını hissettik. Zaten Yahudi dünyasında egemen ve resmi görüş de budur.

Neticede bu çalışma ağırlıklı olarak mukayeseli dinler tarihi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu sınırlamanın da içersinde amaç bir metodoloji sunabilmektir. Bu metodolojinin hedefi ise metne dayalı olarak bir kutsal kitabın ne şekilde araştırılabileceğidir.

Nihayet Sonuç kısmında da vurgulanacağı üzere herhangi bir teolojik yargıya gidilme ihtiyacı duyulmamıştır, çünkü bu, tezin yapısının dışında bir konudur.

D. YARATILIŞ MODELLERİ

Monoteist dinler de dahil tüm klasik din biçimlerinde varolan herşeyin bir "başlangıç"ta yaratıldığı inancı, bütün varoluş biçimlerinin birer arketiplerinin olması gerektiği izlenimini uyandırmaktadır. Bu arketipler Platoncu anlamda olmasa bile varlıklara ait sabit ve belirlenmiş ilk modeller öngörür. Mesela Zerdüştilik'te

hem varlıkların arketipi inancı hem de tarihin linear (düz) bir doğrultuda geliştiği fikri vardır. Zerdüştilik'te olduğu gibi doğrusal bir varoluş ve tarih süreci arketipsel ilk kalıpları zorunlu kılmaktadır ki Bundahisn 1/8'de eskatolojik sonla ilgili ifadelerde varlıkların arketiplerine temas edilmektedir. Burada her bireyin, başka bir alemde bedeni olmayan gölge varlıklarından bahsedilir ki, bu da Platonik idelere oldukça benzer.¹ Her ne olursa olsun varoluş biçimlerine ait yaratılış mekanizmalarının nasıl gerçekleştiği bu tezin dışında apayrı bir konudur. Bu bölümde yapılacak olan, yaratılış kavramının açıklanmasına katkıda bulunacak şekilde kozmosun oluşturulma modelleriyle ilgili alışılmış türden açıklama biçimleridir.

Mitoslar ve kutsal kitaplar arasından eleyip ulaşabildiğimiz verilere bakılırsa en genel anlamda iki yaratılış modeli vardır: a) "Ex nihilo" b) "Circular creation".

Geleneksel olarak Zerdüştilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'daki yaratılış modeli, "ex nihilo" modeline uymaktadır. Başı ve sonu belli bir süre içerisinde Tanrı'nın hür iradesi ile yaratışını ima eden bu modelde yaratma safhasından önce Tanrı hariç hiçbir varlık biçimi yoktur. İstisnai bir durum olarak kimi Polinezya mitleri gibi, çok tanrılı inanç biçimlerindeki mitlerde de "ex nihilo" yaratılışa rastlanabilir.² Doğrusunu söylemek gerekirse bu satırların üzerindeki başlığın ima ettiği şekilde tanımı çok net bir yaratılış modeli oluşturmak gerçekte mümkün değildir. Tanrı ve yaratma arasındaki gizli ilişkiden geçen yaratılış sürecinin safhaları hiçbir din sisteminde net değildir. Zerdüştilik'te yaratım safhası bir yıl,

1. L. H. Gray, "Cosmogony", *E.R.E.*, c.IV, 161. Bütün eski kültürlerde yeryüzünde varolan her şeyin başka bir alemde arketip halinde bulunduğu dair bir inanç mevcuttur. İran Zervani geleneğinde her nesnenin, her kavramın iki veçhesi vardır: Menok ve getik. Menok görünmeyen arketip idesi, getik de maddenin veya kavramın bu dünyadaki kendi formudur. Çıkış XXV/9,40 ve I. Tarihler XXVIII/19'da bu arketipler alemine referanslar vardır. Geniş bilgi için bkz. M. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, 20-25
2. C. H. Long, "Cosmogony", *E.R.*, c.IV, 95. Eski dünyada kozmos her sene yeniden varoluşu sağlanan bir süreçtir. Kozmosun tekrar edebilmesi insanların eylemlerine bağlıdır. Ritüeller ve ibadetler kozmosun devamını sağlayan zorunlu eylemlerdir. Gerekli olan ritüeller yerine getirilmediğinde kozmos kaosa dönüşecektir. Kozmos ve kaos arasındaki bu sonsuz mücadele Ugarit'te Baal ve Leviathan arasındaki çekişmede izlenebilir. Her yılın sonu kaostan yeniden kozmosa geçiştir.

Eski Ahid'de altı aşamalı bir süreçtir, Kur'an'da yaratım "Ol" emri ve altı "gün"lük bir süreçle ilişkilidir... Bunların hiçbirisinde de yaratılışın standart modeli diyebileceğimiz bir model yoktur. Bu kısıtlı anlatımlar dolayısıyla herhangi bir yaratılış modeli belirlemek, durumu alaycı bir şekilde ele almak anlamına gelecektir.

İkinci yaratılış biçimi olarak "circular creation" kavramıysa kısmen deistik bir yapı sunar. Sonsuzdan beri varolagelen maddeler evreni, tıpkı canlıların yaşam sürecinde geçirdiği evreler gibi dönüşümler geçirerek herhangi bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan kendiliğinden gelişmiştir. "Circular creation" da kaostan kozmosa, kozmosdan kaosa geçen sürekli ve sonsuz bir döngü vardır. Bedenlenme ya da varoluşun formu, evrensel bir enerjinin bilinçsizce boşalmak maksadıyla üzerine "giyindiği elbiseler"den başka birşey değildir. Özellikle Jain ve Budist sistemlerde yaratılış kavramı bu şekildedir. Bununla birlikte primitif dinler teistik bir hale büründürerek bu sonsuz dönüş yaratılışını kabul etmektedirler. Şüphesiz Hinduizm de bu çerçevede ele alınmalıdır.

Daha alt düzeyde başka yaratılış modelleri de sıralanabilir. Bununla birlikte bu modeller eninde sonunda yukarda tanımlı yapılan iki yaratılış türünden birine bağlanmak zorundadır.

1) Kaostan Yaratılış

"Circular creation" türündeki yaratılış mitleri, çoğunlukla yaratılışın kaotik bir asli maddeden başladığını anlatırlar. Öncesine pek değinilmeyen kaos maddesi ya bir canavar, ya da bir nesne şeklindedir. Kaos herhangi bir canavarın engellemesi sonucunda düzen veya kozmos haline geçemeyen evrenin kendisidir; bazen de evren bizzat canavar olmaktadır. Kaos bu durumda düzeni ve yaratılış enerjisini koyvermeyen negatif durağan bir yapıdır. Kaotik evren herhangi bir sebeple düzene kavuştuğu anda yaratılış olayı da başlamış olur.³

3. C. H. Long, *a.g.m.*, 95. Eski dünyada yaratılış olayı yalnızca evrenin ya da dünyanın meydana gelişıyla sınırlı değildir. Yaratım olayında yaratılışın doğal bir süreci olarak kimi ilahlar veya devler de meydana gelir. Yaratılış bir tek aşama gibi görüle bile gerçekte pek çok ayrı katmandan oluşur. Yaratılışın bizzat kendisi kaotik bir şeydir. Bu durumda yaratılış biçimlerine ait model oluşturma imkansız olacağı açıktır.

2) Kozmik Bir Yumurtadan Yaratılış

Bu yaratılış biçiminde varlıklar sonsuzdan beri varolagelen kozmik bir yumurtadan oluşurlar. Maddelerin yoğunlaşmasıyla oluşan bu "yumurta" belli bir zamanda çatlayarak evrendeki kozmik düzeni meydana getirir. Bu model "circular creation" modeline girer.

3) Bir Çiftten Yaratılma Motifi

Daha çok evrenin yaratılışından itibaren beşerin üremesini anlatan ve "ex nihilo" modele giren menşe (orijin) mitoslarıdır. Buna göre tüm canlı varlıklar bir çift ilk örnekten meydana gelmişlerdir.

Zorlamalı da olsa yukardakilere eklenebilecek bir başka yaratılış modeli "directional" ve "imaj" modelidir. "Directional model"de yaratılış boşluğun içersinde çeşitli belirgin yönler doğru dağılır. Bu yaratılış biçimi matematik ve topolojiktir. *Sefer Yezirah*'daki yaratılış modeli buna uyar. Yaratılış yönleri kuzeye, güneye, doğuya, batıya ya da yukarı-aşağı şeklinde mekana dayalı ayrımlarla verilir. "İmaj" modeldeyse yaratılış insan suretindeki bir ana kaos temsil eder. Bu yaratılış örneği antropomorfik özellikler taşır; ya da her yaratılan şeyin belli bir ilk tipi vardır. Brahmanik yaratılış ve Plotinus'taki yaratılış bu şekildedir.⁴

Hiç olmazsa burada yaratılış modellerini kendi başına incelemek anlamsız olacaktır. Bununla birlikte temel kabul ettiğimiz iki yaratılış modelinin, din kavramının genelinin açıklanmasında oldukça önemli bir rolü vardır. Bu rol aşağıdaki gibi bir şema halinde özetlenebilir:

Ex Nihilo Dinler

- a) Tanrının varlığını gerekli kılar.
- b) Peygamberlik inancını gerekli kılar.
- c) Kurbanın Kozmik değeri yoktur⁵.

Circular Creation Dinler

- Tanrının varlığına gerek yoktur.
- Peygamberlik inancına gerek yoktur.
- Kurbanın Kozmik değeri vardır.

4. R. J. Stewart, *The Elements of Creation Myth*, 19,24.

5. Kurbanın kozmik değeriyle şunu kast ediyoruz: Çoğu Orta Amerika dinlerinde kurban,

d) İnsan varlıkların efendisidir

İnsan varlık hiyerarşisinde orta yerde bulunur.

e) Ahiret inancını gerekli kılar.

Ahiret inancına gerek yoktur

f) Eskatolojik son bir keredir.

Eskatolojik son yoktur.

g) Varlıkların arketipi vardır.

Varlıkların arketipi yoktur.

E. YARATILIŞ MİTOSLARINA TOPLU BİR BAKIŞ

Dinler tarihi söz konusu olduğunda yalnız tarihin karanlıklarından gelen bir muğlaklıkla değil, aynı zamanda dinin özünü yansıtan insan ruhunun karmaşasıyla da karşılaşmamak imkansız gibidir. Daha özelde yaratılış bahsine geldiğimizde bu bulanıklık iki katına çıkacaktır. Çünkü birbirlerine en çok etki eden ve asli görüşün ne olduğunu anlamakta insanı zorluğa düşüren klasik mit unsuru "yaratılış"tır. Mitlerin yayılımı içersinde öncelik her zaman yaratılış mitlerine ait olmuştur. Mitler onu düşünen topluluklarla birlikte her zaman göç ortamında bulunmuşlardır. Bundan dolayı mitlerin kökenini araştırmak oldukça zor bir görevdir. Bu bakış açısından yaratılış mitlerinin tarihi-coğrafik tasnifini yapmak neredeyse imkansız birşeydir. Sümer kozmolojisi, Semitik kozmolojiyi etkilerken, Mısır kozmolojisi de Grekleri etkilemiştir. Hindu kozmolojisiye hem batıya, hem doğuya, hem de Önasya'ya sızmıştır. Bu durumda neyin, nerede doğduğunu tahmin etmek oldukça güç bir sorudur.

Kozmogonik anlayışın en ortak özelliği yaratılışın biçimlenmesinden önce kaotik bir yapının varlığının onaylanmasıdır. Ayrıca bu kaotik dönemde Mısırlılarda olduğu gibi ilahların ne yaptığı da açıkça bilinmez. Birbirinin fonksiyonunu üstlenen bir yığın ilah kaosla içiçedir.⁶

Bu belirsiz yaratılış öncesi (pre-existence) evresinden sonra tüm mitlerdeki

evrenin fiziki olarak yapısını sürdürmek için gerekli bir nesne niteliğinde kabul edilir. Eğer kurban verilmezse yeryüzü tamamen yok olacaktır. Hinduizm'de de kurban kozmik bir değere sahiptir. Semitik dinlerde kurban ilaha yaklaşmak (Akkadca korva) anlamına gelir. Kurban türleri için bkz. M. Eliade, *Essential Sacred Writings From Around the World*, 200-226

6. H. Frankfort, *Ancient Egypt Religion*, 20, 131

ortak bir başka unsur da yer ve gök arasında yapılan ayırımdır. Mısır'da gök (Nut) dişi, yer (To) erkek olarak düşünülür.⁷ Vedalarda gök ve yer ayırımında, gök erkek, yer dişi özelliktedir.⁸ Greklerde bu tip bir çifte varlık kendini korurken, mekana dayalı anlamdan uzaklaşmıştır. Kaostan sonra Gaia, Eros ve Erebus ortaya çıkar. Gaia dişi olarak maddi kütle, Eros ise erkek olarak manevi güç durumundadır.⁹ İran'da ise kaostan sonra beliren güçler Hürmüz ve Ehrimen'dir. Burada Hürmüz (İyi Ruh) ve Ehrimen (Kötü Ruh) arasındaki ayırım yalnızca ahlaki bir ayırım değildir. Hürmüz büyük bir ihtimalle erkek prensibi, Ehrimen de dişi prensibi sembolize eder.¹⁰

Mahabharata'ya göre ise: "Bu evren, herhangi bir özelliği olmayan, düşünülerek yapılmamış, akılla anlaşılması imkansız birşeydir."¹¹ Yaratılışın ilahi güçlerden bağımsız olarak varolduğu tezi de Hindu metinlerinde açıkça işlenir. Burada kendini geliştirmek isteyen sonsuz bir enerji birimi vardır. Bu enerji her türlü kalıbı ve sureti alarak varoluşunu sergilemektedir. Bu enerji iradesizce "çok olayım, gelişeyim" diye arzu eder ve herşey bu arzudan kaynaklanır.¹²

Mısır'da yaratılışla ilgili bütün bilgiler dağınık ve çelişkilidir. Memfis'te yaratılış Tanrı Khnum'la başlar. Herşeyi "maat"a (ölçüye, evrensel nizam, yasa, Hindistan'da "rita", Çin'de "Tao", Sümerler'de "Me"...) göre yapan odur.¹³

Bu genel bilgilerden sonra konuya daha detaylı girmemiz uygun olacaktır. Mısır'da daha müşahhas bir yaratılış, Tanrı Ptah'la ilişkilendirilir. Tanrı Ptah evrenin elemanlarını düşünce olarak ("kalbinde") kurar ve "emredici" konuşma ile ("dil", "kelam") onları meydana getirir. Böylece Mısır tarihinin bu erken safhalarında ilkel de olsa bir logos doktriniyle karşılaşmış bulunuyoruz.¹⁴ Hinduizm'de yaratılışa ait ilk referanslar Vedalara kadar çıkar. Yaratılış sırasında iki unsur, Aditi (dişi unsur) ve Dakşa (erkek unsur) temel elemanlardır. Kimi zaman yaratılış,

7. W. M. Petrie, "Cosmogony", *E.R.E.*, c.IV, 144

8. H. Jacobi, "Cosmogony", *E.R.E.*, c.IV, 155

9. I. F. Burns, "Cosmogony", *E.R.E.*, c.IV, 145

10. L. H. Gray, *a.g.m.*, 161

11. Ed. M. Müller, *Sacred Books of the East*, c.XXV, 1/5, 2

12. H. Jacobi, *a.g.m.*, 157

13. W. M. Petrie, *a.g.m.*, 145

14. J. A. Wilson, *A.N.E.T.*, 3,4,8. Zaman zaman Tanrı Re de yaratılış rolünü üstlenir.

Dakṣa'dan neşet eder, kimi zaman da Pruṣa'dan meydana gelir.¹⁵ Brahmanalar ve Upaniṣadlar dönemindeyse yaratılış "çok olmayı" arzulayan Prajapati'ye atfedilir. Prajapati evrenin kendisiyle yaratıldığı ilk enerjidir.¹⁶

Chandoya Upaniṣad'a göreyse, başlangıçta hiçbir şey yoktur, bu hiçbir şey bir yumurta haline dönüşmüş ve bu yumurtadan da evren ortaya çıkmıştır. Aynı anlatım tarzını daha liturjik biçimde Brahmanalar ve Puranalarda da bulabiliriz. Puranalarda, Prajapati'nin yerini Brahman alırsa da süreç değişmez. Viṣṇu Purana'ya göre dokuz yaratılış aşaması vardır. Bu aşamalardan beşincisinde hayvanlar, yedincisinde insanlar yaratılmıştır.¹⁷

İran'da yaratılışla ilgili temel kaynaklar Vendidad I ve Bundahisn'dan gelir. Bunlara göre evren başlangıçta varolan Ehrimen ve Hürmüz çiftinin eylemleriyle oluşmuştur. Avesta'da ise yaratılış Ahura Mazda'ya (Hürmüz) atfedilir. İran mitlerinde, "ex nihilo" yaratılışın olup olmadığı gerçekte hala tartışmalı ise de, eskatolojik bir sonu kabul edişli dolayısıyla Zerdüştiliğin "ex nihilo" yaratılışı öngördüğünü düşünmek yanlış olmayacaktır.¹⁸

Çin kozmogonisinde dünyanın devirleri ikiye ayırır: a)Kaos devri b)Nguyen yani canlılık devri. Kaos devri muhtemelen sonsuzdan beri mevcut olduğu varsayılan kaotik maddenin egemen olduğu devirdir. Varoluş biçimleri Nguyen döneminde ortaya çıkar. Kendi içersinde üçe ayrılan Nguyen döneminin son evresinde insan yaratılır.¹⁹

Klasik Grek mitolojisinde temel kaynak olan Hesiod'un *Theogony*'sine göre sonsuzdan beri varolan bir kaos mevcuttur. Kaostan Gaia (Yer), Eros (İstek), Erebus ve "Gece" ortaya çıkar. Titanlarsa insanların ilk örnek (prototip) ataları olarak en son aşamada yaratılmışlardır. Altı erkek ve altı dişi titan vardır (Bunlar herhalde oniki burca işaret etmektedir).²⁰

Hristiyanlık ise bu konu üzerinde fazla durmaz ve daha sonra değinileceği üzere Eski Ahid'in modelini benimser. Hristiyanlık'ta yaratılış konusundaki ilk açık örnekler "Hermas'ın Çobanı" (Shepherd of Hermas) ile İreneus'un yazılarında

15. H. Jacobi, *a.g.m.*, 155

16. H. Jacobi, *a.g.m.*, 156

17. H. Jacobi, *a.g.m.*, 156

18. H. Jacobi, *a.g.m.*, 162

19. Huzeyfe Sayım, *Muhtelif Dinlerde Yaratılış Olayı*, 162

20. R. J. Stewart, *a.g.e.*, 199

ortaya çıkar.²¹

Burada zikredilen veya zikredilemeyen, tüm yaratılış mitlerinde temel nokta varoluşun kaotik de olsa sonsuzdan beri mevcut olduğu inancıdır. Primitif düşüncenin yoktan varetme fikrine açık olmadığı anlaşılıyor. Bu kaotik ortamdan sıyrılan zıt iki prensip ise varoluş biçimlerinin gerçek kurucularıdır. Canlılar her durumda yaratılışın en son aşamasıdır.²²

F. ÇİVİ YAZILI KAYNAKLAR VE ESKİ AHİD ARASINDAKİ GENEL PARALELLİKLER

Tevrat'ın ilk kitaplarıyla terminoloji paralelliği gösteren Sümer-Babilon metnlerinin mukayesesini sonraya bırakırsak, Eski Ahid'de çivi yazılı kaynaklara ait en belirgin benzer noktaları Ugarit (Kuzey Suriye'de eski bir şehir) metinleri sayesinde rahatça takip edebildiğimizi söyleyebiliriz. Tevrat'ın ilk kitaplarında Sümer-Babilon terminolojisi hakimse de Eski Ahid'in bütünü düşünüldüğünde bu hakimiyet Filistin-Kenan kültürüne ve dolayısıyla bu kültürü yansıtan Ugarit terminolojisine geçer. Mitolojik unsurların yanında, Mezmurlar ve Neşideler Neşidesi gibi şiir türünden kitapların Ugarit metinlerinde ele geçen ibarelerle donatıldığı kolayca ispatlanabilir. Bu anlamda Eski Ahid'in geneli için Ugaritik çalışmaların önemi açıktır. Eski Ahid'de çivi yazılı²³ kaynakların izleri yalnızca

21. Detaylı bilgi için bkz. H. Sayım, *a.g.t.*, 162

22. Yaratılış sembolizmiyle ilgili olarak bkz. M. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, 21-58

23. Çivi yazısı Sümerler tarafından bulunmuş ve neredeyse miladi dönemlere kadar tüm Anadolu ve Önasya'da kullanılmış bir yazı sistemidir. Çiviyazısı Sümer döneminin ilk safhalarında (MÖ. IV.bin) piktografik (resim şekilleri) haldeyken MÖ. 3200'ler civarında daha soyut hale getirilmiş ve çiviye benzer şekillerden oluşan bir yazı sistemi haline gelmiştir. Çivi yazısı (Ugarit yazısı hariç) hece yazısıdır. Her hecenin ve yalnızca sesli harflerin belli bir işareti vardır. Mesela MÖ. 1900-1000 arasında Anadolu ve Kuzey Suriye'de yazılan Hitit çivi yazısında 150 kadar hece işareti vardır. Sümerler, Akkadlar, Hititler ve Önasyanın tüm milletleri bu yazı sistemini kendi dillerine uygulayarak kullanmışlardır.

Çivi yazısı XIX. yüzyılda G. F. Grodfend tarafından çözülmüş, aynı yüzyılda E. Bournouf, C. Lessen tarafından geliştirilmiştir. H. C. Rawlinson da son şeklini vermiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bakınız M. Eren, "Çivi Yazısı", *Arkeoloji ve Sanat*, c. XII, 29-31

dini boyutta görülmez. Aynı zamanda genel kültürel paralelliğin her biçiminde bu izleri takip etmek mümkündür.

Dini bağlamda Kenan kültürünün Eski Ahid'in geri zeminine etkisi henüz Yehova kültünün ortaya çıktığı döneme kadar uzanır. Yehova bahsine ilerde detaylarıyla değinilecekse de, Kenan'da İbranilerden önce Yau veya Yo adında bir ilah olduğu bilinmektedir. M.Ö. 2000 civarına yerleştirilen bir Taanak tabletinde de Ahi-Yahu adının geçtiğini biliyoruz.

Yau ve Yahve arasında organik bir ilişkinin olup olmaması bir yana bizim Eski Ahid'de sık sık rastladığımız Leviathan (İbranice haliyle Livyathan, "katlanmış olan"; Eyüp XLI/1-8; Mezmurlar CIV/26), Yom ("deniz") ve Nahar ("Nehir" Mezmurlar LXXXIX/25; Habakuk III/8) Ugarit metinlerinde de benzeri adlarla geçer (Lotan, Yom, Nahar). Ugarit'te Baal'in düşmanları olan bu varlıklar, Eski Ahid'de Yehova'nın düşmanlarıdır.²⁴ Baal'in Ugarit metinlerindeki sıfatı olan "bulut binicileri" bile İbrani şairlerince ödünç alınmıştır. Mezmurlar XXIX açıkça Ugarit şiirinin etkisini yansıtır.²⁵ Edebi-metin tarihi benzerliklerinin yanında gramatik ve üslup açısından da Ugarit ve Eski Ahid arasında ciddi bir ilişki yaşanmıştır. "Musa'nın Neşideleri" (Çıkış XV/I-22), "Balaam'ın Kehaneti" (Sayılar XXII/5, XXIV/1-25, XXXI/8,16; Tesniye XXIII/4,5); "Deborah'ın Neşideleri" (Hakimler V/2,31; Mezmurlar XVIII, XXIX, LXVIII) çok açık olarak Ugarit şiirlerine benzer.²⁶ Süleyman'ın Meselleri, M.Ö. V. yüzyılda Mısır Elaphantine'de bulunan ve Aramice yazılan "Ahikar'ın sözleri"yle oldukça benzerdir. Bu hikayenin Ugarit çevresinde doğduğu bilinmektedir. Ahikar'ın XII. deyişi "Oğlum, oğluna kırbaç vurmaktan çekinme, çünkü bir genç için kırbaç bir bahçe için gübreye ve bir eşek yahut diğer bir yaratık için bağa ve bir eşeğin ayaklarını bağlayan ipe benzer" Meseller XXIII/13-14'e; XVII. deyişindeki "Taş taşıdım ve kum kaldırdım" ifadesi Meseller XXVII/3'e; XXXII. deyişi "Oğlum, dostunun peşi sıra gitme, belki sana doyar ve senden nefret eder" Meseller XXV/17'ye benzer.²⁷

24. C. A. Simpson, "The Book of Genesis", *The Interpreter's Bible*, c.I, 259; ayrıca bkz. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature, A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, 1-6

25. H. L. Ginsberg, "Ugaritic Studies and the Bible", *B.A.R.* 2, 45

26. C. A. Simpson, *a. g. e.*, 259

27. Ed. D. Thomas, *Documents From Old Testament Times*, I-32; Bu anlamda Ugaritçe yazılan "Kral Keret'in acıları" efsanesi de Eski Ahid Eyüp kitabının neredeyse aynıdır.

İbrani şiirinin formel elemanları da Ugaritik şemayı andırır. Eski Ahid şiirinde herhangi birşey iki kere anlatılmak istendiğinde önce esas kelime, sonra da onu çağrıştıran bir deyim kullanılır ki, bu tekniğin aynısını Ugarit şiirlerinde bulmak mümkündür. Mesela Ugarit metinlerinde geçen şu şiirde bu tekniği görebiliriz:

"Sen ebediyetin (olam) krallığına nail oldun.

Tüm kuşaklarının (dor va dor) efendiliğine ulaştın."

Aynı şiir Mezmurlar CXLV/13'le paraleldir. Burada ebediyet için önce "olam" kelimesi kullanılmış, ardından da onu ima eden "dor va dor" deyimini gelmiştir.²⁸

Yine şu Ugarit şiiri Mezmurlar XCII/9'a güzel bir benzerlik sunar:

"Bak senin düşmanların Baallerdir.

Bak düşmanlarını ezeceksin.

Bak rahiplerini yok edeceksin."²⁹

İşaya XXVII/1'deki Leviathan'ın öldürülmesiyle ilgili ifade (Levyatan brh "Levyatan'ı öldürecek") Ugarit metinlerinde aynı şekilde (Ltn brh) geçer. Tekvin XXVII/28'de İsak'ın kutsanışı için kullanılan ibare (mtl ha şamiyihı ve maşani haerts "göklerin çiğinden ve yerin semizliğinden") Ugarit metinlerinde aynı anlamda şmını ve şmn arş ("yerin çiğinden ve semizliğinden") şeklinde kullanılır.³⁰

Özellikle M.Ö. VII. yüzyıldan itibaren Ugarit terminolojisinin başka boyutlarda da Eski Ahid'e hakim olduğu görülmektedir. Eyüp, Mezmurlar ve İşaya'da sıkça kullanılan baba-oğul akrabalık terminolojisinin bu izleri bulabiliyoruz. Joab ("Yahve bir babadır") ve Abiyah ("benim babam Yahvedir") gibi isimler (I. Krallar I/7; I. Samuel VIII/2) Kenan-Ugarit literatüründe Abibaal ("babam El'dir"), Abi melek ("babam kraldır") gibi isimlerle aynı karakterdedir.³¹

Bkz. F. G. Bratton, *Myth and Legends of the Ancient Near East*, 126-129. Eyüp motifi Sümer metinlerinde de geçer, bkz. S. N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 95, 98

28. H. L. Ginsberg, *a.g.m.*, 48

29. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 16

30. E. Ullendorf, "Ugaritic Studies within Their Semitic and Eastern Mediterranean Setting", *B.J.R.L.*, 240, 241. Eski Ahid ve Ugarit metinleri arasında dile dayalı alışverişler için bkz. W. G. E. Watson, "Ugarit and the O.T.: Further Parallels" *Orientalia*, c. XLV, 434-442. Kozmogoni açısından iki çevre arasındaki ilişki için bkz. R. J. Clifford, "Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible", *Orientalia*, c. LIII, 182-201

31. Bu tip isimler gerçekte Patriarklar ("Atalar") çağı Kenan'ına kadar uzanır. Mesela, El Elyon (Tekvin XIV/18-20; Sayılar XXIV/16); El Şadday (Tekvin XVII/1), El Olam

İsrail Kralı Ahab'ın döneminde (M.Ö. IX. yüzyıl) Kenan'daki Baal kültürünün ciddi olarak Yahudiliğe girişi Eski Ahid'de kolay izlenebilen bir süreç olarak bu etkiye işaret eder. Yudah kralı Yoşiya'nın (M.Ö. VII. yüzyıl) reformundan sonra güney krallığında Yeremya'yı Kudüs caddelerinde ağaçlara tapan çocuklardan şikayet ederken görüyoruz (Yeremya VII/18; XLIV/15).

Kuzey krallığında da Amos ve Hoşea aynı şeyden şikayet eder (Amos V/6; Hoşea X/9). Gerçekten Bethel'den gelen sığınmacılar M.Ö.VI.ve V. yüzyıllarda Elaphantine'de senkronik bir kült oluşturmuşlardı.³²

Ugarit'in dışında Ugarit geleneğinin egemenliğini sürdürdüğü Kuzey Suriye'deki Nuzi de bu bağlamda anılmaya değer bir önem taşır. Özellikle hukuk konusunda Eski Ahid ve Nuzi çevresi arasında yakın ilişkiler vardır. Herhalde bu teması Nuzi'de oldukça yüksek oranda bulunan ve bizim MÖ. 1500'lerden itibaren Hitit ve Mısır metinlerinde Apiru adıyla rastladığımız Habirular (muhtemelen İbraniler) sağlamışlardı.

Çıkış XXI/22-25 ve Tesniye XIX/21'de geçen "dişe diş" misillemesi, Tesniye XIX/18'deki şahitlerin statüsü, Levililer XX/2 ve Tesniye XXII/22'deki zina cezası net olarak Hammurabi kodeksini ve dolayısıyla geç dönemlere kadar Eski Ahid hukukunda egemenliğini sürdüren Kuzey Suriye etkisini yansıtır. Hammurabi yasalarının egemenliğini sürdürdüğü Nuzi'de bu yasalardan ayrı olarak Kuzey Suriye töre hukukunu da buluyoruz. Özellikle Eski Ahid'deki evlatlık alma hukuku bizim Nuzi örf hukukundan bildiğimiz bir konudur. Nuzi dökümanlarında bit kili adını alan evlatlık alma müessesesi beyt adı altında Eski Ahid'de ortaya çıkar (Müessesenin işleyiş mekanizması için bkz. Tekvin XV/2,3). Ayrıca doğum hakkının transferi (Tekvin XXV/31-34) ve gönüllü evlatlık olma kurumu (Çıkış XXI/2) Nuzi dökümanlarında sıkça rastlanılan olaylardandır.³³

(Tekvin XXI/33).

32. E. O. James, *The Ancient Gods*, 91, 92

33. Nuzi, içerisinde bol sayıda İbrani bulunan ve Ugarit etkisinin oldukça yoğun olduğu önemli bir Kuzey Suriye şehridir. Bu şehirde bol sayıda hukukla ilgili çivi yazılı tablet ele geçirilmiştir. Bunların çoğu evlatlık alma, miras ve kadın hukukuyla ilişkilidir. Eski Ahid'deki hukuk anlayışı için Nuzi çalışmaları oldukça önemlidir. Bkz. F. Kinal, *Eski Mezopotamya Tarihi*, 13, 151, 162; A. Alpman, "Nuzi Vesikalarında Adoptionun Gayesi", *A. Ü. D. T. C. F. Dergisi*, c. XIV, 324-333; G. E Wright, *Biblical Archeology*, 41-55

Ugarit literatürü yalnızca İbrani literatürüne etki etmemiştir. Ugarit dilinin ilk çivi yazılı alfabeyi kullanışı Ugarit kültürünü tüm Önasya'ya egemen kılmıştı. Eski Ahid ve Ugarit arasındaki yakın ilişkiyi de herhalde bu şehirde oturan oldukça nüfuzlu Habiru'lu katipler sağlamıştı. Habirular çoğu yerde bir ayak takımı olarak yaşamışsa da Nuzi ve Ugarit'te katip sınıfı olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Tabii ki bu ilişkinin onlar sayesinde gerçekleştiği tezinin Habiru-İbrani özdeşliği varsayımına dayandığı unutulmamalıdır.

G. ÇİVİ YAZILI KAYNAKLARDA YARATILIŞ KISSALARI

Genel tanımlamanın tüm sıkıntılarını taşımakla birlikte ilk çivi yazılı Önasya kaynaklarındaki mitlerin göçebe ve yerleşik halkların arasındaki mücadelelerin ciddi bir şekilde etkisinde kalarak geliştiği söylenebilir. Şüphesiz göçebelik süreci, yerleşime geçildikten sonraki dönemde kaos arketipi olarak uzun zaman zihinlerde yaşamıştı. İlkel kozmolojinin oluşturulmasında bu arketipin kullanıldığına şüphe yoktur. "Kaos"tan "kozmos"a geçiş, "göçebelik"ten "yerleşim"e geçişe denktir. Sosyal olayların kozmikleştirilmesi³⁴ Eski Ahid'e yabancı olmayan bir konudur. Tüm Önasya mitlerinde kozmikleştirme etyolojik açıklamaların temelini oluşturmuştur. Bu kozmikleştirme, çoban Dumuzi yerine çiftçi Enkimudu'yu tercih eden Sümer efsanesine kadar çıkar.

Gerçekte bizler için buradaki trajik sahne şudur ki, çivi yazılı kaynaklar

34. Burada kozmikleştirme terimi ile gerçekte "mitoslaştırma"yı kastediyoruz. Herhangi bir doğal olayı mitoslaştırmak kolektif bilinç altında gerçekleşir. Ferdi bilinç tarihi iken, kolektif bilinç altı tarih dışıdır. Tarih dışı ya da kolektif bilinç altı mit mantığına göre çalışır. Mit, Legend (efsane) veya tale (hikaye)den farklı olarak bir söylem değil fakat bir düşünme biçimidir. Mitsel düşünme sempati ve özdeşlik ilkesine dayanır. Sempati ilkesi bireyin iki farklı şeyi yan yana getirme, özdeşlik ilkesi de iki farklı şeyi aynileştirme mekanizmasıdır. Eski dünyada bu iki ilke temel düşünme formlarını oluşturuyordu. Bu iki ilke kolektif bilinç altında tarih dışı kavramlar üretir. Böyle bir düşünme mekanizması içerisinde bütün varlıklar birbirine dönüşebilmektedir. Buna en basit örnek hoc est enim corpus meum ("çünkü bu benim gövdemdir") şeklindeki şarap-ekmek ayinidir. Bu ayinde Hristiyan mümin ekmeğin gerçekten İsa'nın eti, şarabın da İsa'nın kanı olduğuna inanır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. J. Campbell, *İlkel Mitoloji*, 31-37

yerleşik kavimlerin elinden çıkmıştır, yerleşik olmayan kabilelerin mitleri ise öncekilerin "çivi"lerinden çıkan söylemi yansıtır. Sonuçta otantik göçebe mitlerinin ne olup ne olmadığı ancak yerleşiklere göre bildiğimiz birşey olarak kalmaya devam edecektir.

Çivi yazılı kaynaklardaki bir diğer önemli unsur da mitlerin, mesela Hindu literatüründen farklı olarak spekülatif olmayan konuya dayalı sembolik bir yoruma sahip oluşudur. Hinduizm'de olduğu gibi mitler belli bir din sınıfınca tasnif edilip tertip edilmediği için düzenli ve entellektüel değil, kırsaldır. Bunun yanında doğu mitlerinde yalnızca insanı inceleyen psikolojik yaklaşım Önasya'da yoktur. Konu insan olsa bile hayata yönelik ciddi bir pragmatizm vardır.

Bununla birlikte Sümerce yazılmış Dumuzi ve İnanna mitosunda olduğu gibi kimi mitler batını bir yorumu da gerekli kılmaktadır. "Göğün kraliçesi" İnanna, ölümler ülkesine, "dönüşü olmayan ülke"ye, inmeye karar verir. Dönüşü olmayan ülke, batını sır labirentidir. İnanna kraliçelik giysileri ve takıları takar -dünyevi varoluşu giyinir-, ölümler dünyasının "yedi kapısı"na ulaşır (yedi kapı, inisiyasyonun yedi sürecidir). Burada kapıcı Neti onu uyarır, İnanna her kapıda bir giysisini bırakır (her girişte dünyevi olan bir unsuru terkeder). En son kapıyı aşan İnanna burada, mutlak bilgiyi ele geçirmesiyle birlikte "ölümün gözleri"nce öldürülür. Daha sonra Enki'nin faaliyeti ile İnanna yeniden hayata döndürülür. O artık bir inisiye ("erişkin") olmuştur.³⁵

Çivi yazılı kaynaklardaki yaratılış hikayeleri de bu çok genel şema içersinde bir yerde bulunur. Çivi yazılı kaynaklardaki yaratılış hikayelerinin Sümerce, Akkad-Babilon ve Ugarit dilinde yazılmış olanları Eski Ahid'le en çok ilişkili olanlarıdır.

Sümerlerde yaratılış mitleri dağınık olarak çeşitli mitlerden derlenmektedir ve "ex nihilo" yaratılışa rastlanmaz. Sümercede deniz için kullanılan ideogramla (çivi yazısında kimi zaman bir kelime tek işaretle gösterilir, buna ideogram adı verilir) yazılan Tanrıça Nammu Gök'ün ve Yer'in yaratıcısı olarak görülür.³⁶ Gök, Yer ve Deniz kozmik bir dağ tarafından birarada tutulmaktadır. Kozmolojik detaylar yoksa da evreni düzenleyen Enlil'dir.³⁷ İnsanı "derin suların üzerindeki" balçıktan

35. Çivi yazılı metnin tercümesi için bkz. E. A. Speiser, *A. N. E. T.*, 52

36. S. Hook, *Orta Doğu Mitolojisi*, 25

37. S. N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 69. Burada şu hatırlanmalı ki, Enuma Elish de dahil pek çok Babilon veya Asur mit ve legendleri orijinalde daha eskiye, Sümer

yaratan ilahlarsa Enki, Nimmah ve Nammu'dur. Altı ayrı tip insan yaratılır.

Sümer hikmet literatürü, Eski Ahid Vaiz kitabını hatırlatır şekilde insanı zayıf bir varlık olarak kabul eder. Varoluşun trajedik problemini Sümer mitleri bir paradoksle çözer. Yaratılış "yeryüzüne atılıştır, bu atılışa rağmen yaşamak mutlu olmak gerektiği" anlamına gelir. İster cennetten ister başka bir yerden olsun yaratılışın atılış olduğu inancı bütün Önasya'da egemen olmuştur.

Asya menşeli Sümerlerden farklı olarak Sami kökenli Akkad-Asur-Babilon mitlerinde yaratılış problemi önemli bir yer tutar. Bildiğimiz kadarıyla Enuma Eliş, Akkadcaya kadar uzanan en yaygın Semitik yaratılış mitosudur.

Eski Önasya dünyasının Semitiklere ait kozmolojik doktrinleri hakkındaki bilgilerimiz (1870'lere kadar) yalnızca Berossus (M.Ö. 300 civarı, Babilonya'da Marduk rahibi) kanalıyla geliyordu. Berossus'un bu konudaki bilgisini rivayet eden ilk kişi Milet'li Alexandr Polyhistor'dur (MÖ. I. yüzyıl). Tarihçi Eusebius da (MS. 260-340) Polyhistor'un kitabından *Chronicon* adlı kendi kitabına (I. kitap) bu nakli alır. Kökeni Berossus'a kadar uzanan bu Babilonya hikayesine göre başlangıçta yalnızca kaotik bir karanlık vardır. Bu karanlıkta iki tanrı egemenlik savaşı vermektedir: Thamte ve Marduk. Kaosun tanrısı olan Thamte'nin yönetiminde bir yığın küçük tanrılar daha mevcuttur. Thamte ve Marduk arasında bir müddet süren savaştan sonra, Marduk rakibini iki parçaya böler ve bu parçalardan biri ile gökyüzünü diğeri ile de yeryüzünü yaratır. Thamte'nin başından akan kanla da Marduk tüm canlı varlıkları meydana getirir.³⁸

1875'de İngiliz arkeolog George Smith'in Ninive'de yaptığı kazılara kadar eski Babilonya kozmolojisi hakkındaki Tevrat dışı tek bilgimiz bu kadardı. Bu tarihte Smith Ninive'de Asur kral Ashurbanipal'in (MÖ. VII. yüzyıl) arşivlerinde aynı konuyu işleyen Babilon dilinde yazılmış çivi yazılı metinler buldu. Smith bu metinleri büyük oranda tercüme ettiyse de, bu tercüme kısmen yanlıştı. Daha sonra

geleneğine kadar çıkar. Bizim bu gün daha çok Asurca versiyonlarından bildiğimiz Adapa mitosunu (üç tam nüshası vardır: Mısır, Ninive ve Sultantepe), Etana mitosunu, Tufan mitosunu (Sümerce, Akkadça, Asurca, kısmen Hititçe ve Hurrice nüshaları mevcuttur), Lugalbanda legendi ve Ninurta Legendi esasta Sümer kökenlidir.

38. G. Gilmore, "Creation", *N.S.H.R.E.*, 296. MS. VI. yüzyılda yaşamış bir filozof olan Damascius da bu konuda bilgi vermektedir. Bununla birlikte onun bize naklettiği bilgiler Berossus'unkinden farklı değildir. Bkz. G. Barton, "Tiamat", *J. A. O. S.*, c. XV, 2

bu metinler British Museum'dan Asuriolog L. W. King tarafından yeniden okundu. King'in okuduğu bu tabletler Akkadca'nın geç lehçesi olan Babilonyaca yazılmıştır. Tabletlerin yazılış tarihi geç Asur dönemine (MÖ. I. bin) kadar çıksa bile mitin oluşturulma dönemi Akkادلara kadar çıkar (MÖ. III. binin sonu). Babilonyaca yazılan bu ana versiyonun yanında sonraları Asurca ve birkaç Persçe versiyon daha bulunmuştur.³⁹

Şiir formunda yazılan Enuma Eliş'in (en-uma-elış Asurca "herşey yukarıda iken" veya "herşeyin başlangıcında" anlamına gelir) metin olarak temeli, Tanrı Marduk'un övülmesine dayanır. Bir yığın mücadeleden sonra Marduk'un kaos ve karanlığın üstesinden nasıl geldiği anlatılır. İlk tablet yeryüzü ve gökyüzünden önceki durumu, kadim kaosu ve bunların içersinden türeyen Babilonya ilahlarının pozisyonunu işler. Apsu ve Tiamat tüm varoluş biçimlerinin atası durumundadır. Bu ikisinin birleşmesinden sırasıyla Lahmu, Lahammu, Enşar, Kinşar, Anu, Ea, hatta Marduk ve diğerleri meydana gelir. Eski Ahid araştırmaları açısından büyük bir önemi haiz olan Tiamat (Berosus'ta Thamte), ilahların kontrolü ele geçirmesinden önceki kaotik durumu temsil eder. Tiamat aynı zamanda dişidir ve sıvı özelliğine sahiptir. Apsu ise ilahların babası durumundadır.

Apsu, Tiamat'la birlikte yarattıkları tanrılardan (Lahmu, Lahammu, Enşar, Kinşar, Anu, Ea, Marduk) rahatsız olur. Tiamat'tan, kendisine katılarak bu ilahları yok etmede yardımcı olmasını ister. Tiamat bunu kabul etmez, kendisine bu görüşün tersini destekleyen yardımcıları bulur. Tiamat'ın bu hazırlığı, Apsu'yu destekleyen ilahları endişelendirir ve kendilerine temsilci olarak Marduk'u seçerler. Marduk ve Tiamat şiddetli bir savaşa tutuşurlar ve savaşı Marduk kazanır. Marduk'un kaosu (Tiamat'ı) yenmesinden sonra yeryüzü, hayvanlar, bitkiler ve insanlar yaratılır. (Burada kısaca özetlenen efsane, ilerde Tekvin'le ilişkili olduğu yerlerde detaylandırılacaktır.)

Babilonya'nın koruyucu ilahı olan Marduk MÖ. III. bin kadar eski tarihlerde

39. G. Gilmore, *a.g.m.* 297. Babilonya'da her yıl oniki gün süren yeni yıl (akitu) törenlerinde Marduk tapınağında okunan Enuma Eliş yedi temel tablete yazılmıştır. Bin kadar satırdan oluşur. Yedi tabletin satırlara göre dağılımı şöyledir: I. Tablet, 162 satır; II, 162; III, 138; IV, 146; V, 156; VI, 163; VII, 162. H. L. J. Vanstiphout, "Enuma Elish As A Systematic Creed. An Essay", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, c. XXIII, 38

ilk Babilonya sülalesinin önemli ilahlarından olsa da onun Babilonya'nın milli tanrısı haline gelişi orta Babilonya-I. Nabukadnezzar (MÖ. 1100 civarı) döneminde vuku bulmuştur. Marduk kelimesinin kökü Sümerce Mar. Utu (K) ("Güneş Tanrısı [Utu]'nun oğlu genç boğa")dan gelmektedir. Marduk kültü orta Babilonya-Asur (MÖ. I. binin başı) döneminden sonra Babilonya'nın ötesine yayılmıştır. Marduk adına ilk kez Ugarit'teki Akkadca dökümanlarda rastlanır. Filistin'de "Sulum-Marduk" adıyla tanınan Marduk Mısır ve Hititlerce de biliniyordu. Eski Ahid'te Marduk'a Yeremya L/2'de, sıfatlarıyla, İşaya XLVI/1 ve Yeremya LI/44'te rastlanır.

Tekvin'le ilişkili olarak hikayenin temel kahramanı Tiamat'ın, iyice anlaşılamayan bir ejder-canavar özelliği vardır. Tiamat'ın ejder-canavar olarak düşünülmesi gerçekte Asur-Babilon sanatından esinlenilerek üretilmiştir. Edebi deliller, çoğu kez, ilerde detaylarıyla anlatılacağı şekilde Enuma Eliş'teki birkaç pasaja ve "Labbu'nun kılıçtan geçirilmesi" adlı bir Semitik mitosa dayanır.⁴⁰

Enuma Eliş'de (Tablet I/132 vd.) "ejder doğuran" biri olarak sunulduğuna göre, Tiamat büyük ve güçlü bir yılan veya o türden dev bir yaratık olarak düşünülmüş olmalıydı.⁴¹ Buna karşılık Tiamat'ın aynı zamanda, iyi ve müşfik ilahları da yaratmış olduğu hatırlanmalıdır. Bu iyi ve müşfik ilahlar, onu "bizim anamız" diye adlandırırlar (Tablet II/11 ve III/15)⁴² ve o, bu yaratıkları yarattıktan sonra Marduk tarafından sadece "kadın" diye çağrılır (Tablet II/110).⁴³ Aynı adlandırmayı Berossus da yapar.⁴⁴ Tiamat'ın ejder olarak düşünülmesine yol açan başka bir referans da tablet IV/97'den alınmaktadır.⁴⁵ Buradaki "Tiamat, Marduk'u yutmak için ağzını açtı" ifadesi onun canavar olarak kabul edildiği izlenimini uyandırmaktadır.

Tiamat'ın canavar olduğunu düşündüren üçüncü ve en önemli pasaj Semitik kökenli "Labbu'nun Kılıçtan Geçirilmesi" efsanesinde bulunmaktadır. Kırk halde

40. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 72. "Labbu'nun Kılıçtan Geçirilmesi" efsanesi M.Ö. II.bine ait Semitik bir mitosdur. Labbu adındaki bir yılan-canavarın öldürülüşünü anlatır. Bkz. L. W. King, *The Seven Tablets of Creation*, 116,121.

41. E. A. Speiser, *A. N. E. T.*, 62

42. E. A. Speiser, *a.g.e.*, 63, 64, 65

43. E. A. Speiser, *a.g.e.*, 61

44. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 72

45. E. A. Speiser, *A. N. E. T.*, 67

olan beşinci ve altıncı satırlar şöyledir:

"Kimdi canavar (veya ejder?)

Tiamat'tı canavar..."⁴⁶

Bununla birlikte kırık kısmı tamamlayan yeni bir tablet bulundu ki buna göre yeni okuma şu şekildedir:

"Kim yılanı (canavarı) yarattı?

Deniz yılanı (canavarı) yarattı..."⁴⁷

Bu tablete göre ejder-canavar ve Tiamat arasındaki özdeşlik iptal edilecektir. Gerçekten Tekvin I/21'de geçen " deniz canavarları" için kullanılan kelime "hatanım" (tekili "tana") olup, Tiamat'la uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Böylece Tekvin yazarı teom (Tiamat adının İbraniceleşmiş) kelimesiyle I/21'de kullandığı "tana" kelimesi arasında belli bir ayırımı yaparak teom'un (veya Tiamat'ın) "canavar"la⁴⁸ özdeş olmadığını kabul etmektedir.

Tiamat'ın bir ejder-canavar olduğu konusunda başka deliller de özellikle mühür ve heykellerden getirilir. Bu tip delillerden en önemlisi Nimrud'da Ninurta tapınağına girişte bulunan slabdaki (yassı taş levha) tasvirlerden gelir. Bu slablarda yarı aslan, yarı kuş olan bir canavarın peşinde kanatlı tanrı tasviri vardır. Slabda Ninurta'ya dua ile başlayan bir yazıt bulunmaktadır. Bazı çevrelerde bu tasvirin Marduk ve Tiamat arasındaki savaşı resmettiğine dair bir kanaat mevcuttur. Fakat bu slab Ninurta tapınağından geldiğine ve metindeki dua da ona ait olduğuna göre bu canavarın Tiamat olması beklenemez. Muhtemelen bu canavar Ninurta'dır.⁴⁹

Genelde Babilonya ve Asur'da metinlerin işaret ettiğinden daha fazla canavar vardır. Mühürlerde çok sayıda çeşitli canavar figürleri mevcuttur. Bundan dolayı önümüze her çıkan ejder-canavar motifini Tiamat'la özdeşleştirmek sakıncalı

46. A.Heidel. *The Babylonia Genesis*, 73

47. A.Heidel. *a.g.e.*, 73

48. Burada "deniz canavarları" olarak kullanılan hatanım kelimesi "yayılmış" anlamına gelir. Mesela Çıkış VII/9'daki yılanlar, İşaya XXVII/1'deki timsahlar ve Yeremya LI/34'teki canavarlar bu tipten "deniz canavarları"dır. Ugarit metinlerinde tnn (tana) Leviathan'la özdeştir. Ugarit metinlerindeki "canavar" motifleri için bkz. C. H. Gordon, "Leviathan: Symbol of Evil", *Biblical Motifs*, c. III. 1-10

49. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 75. Ninurta insanları korumak için şeytana savaş açan Sümer kökenli Semitik ilah. Ninurta mitosunu için bkz. F.Kınal, *Eski Mezopotamya Tarihi*, 195; K.Balkan, "Sümer Edebiyatının Şaheserinin Biri", *Sümeroloji Araştırmaları*, sayı I, 881-913.

olacaktır.⁵⁰

Sonuçta Apsu ve Tiamat yalnızca tanrıların ataları değildirler. Onlar aynı zamanda hayatı ve varoluş elemanlarını da temsil ederler. Apsu, kadim tatlı su okyanusu ve Tiamat kadim tuzlu su okyanusudur. Beden ve ruh gibi ilahi madde ve mana birlikteliğidir. Babilonyalılar için madde ebedi birşeydir. Bu, tarihçi Diodorus Siculus (M.Ö. I. yüzyıl) tarafından da teyid edilir: "Kaldeliler, dünyanın esası ebedidir, başlangıcı ve sonu yoktur, derler". Muhtemelen Apsu ve Tiamat sonsuzdan beri var olduğu kabul edilen iki prensiptir.⁵¹

Enuma Eliş'e göre Marduk'un egemenliğinden sonra evrenin yaratılışı başlar. Marduk Tiamat'ın bedeninden sırasıyla göğü, toprağı, gökcisimlerini ve en son da tanrı Ea ile insanı yaratır.⁵²

Çeşitli kaynaklardan devşirilen diğer Asur geleneklerine göre Anu, Enlil ve Ea evreni yaratmış, diğer tanrıların yardımıyla tanrıça Mami, kılıçtan geçirilen sıradan bir tanrının kanından ilk insan çifti olan Ulligarra ve Zalgarra'yı yapmıştır.⁵³

Bu durumda Tekvin I/1 ve II/3'e denk düşen Enuma Eliş'teki yaratılış hikayesinin planı şu şekilde tasarlanabilir:

- a) Apsu ve Tiamat ve ilk ilahların doğuşları.
- b) Ea ve Apsu arasındaki ilişki.
- c) Marduk ve Tiamat arasındaki ilişki.
- d) Marduk'un yaratış faaliyeti:
 - Göğün yaratılışı.
 - Kuru toprakların yaratılışı.
 - Aydınlatıcı gök cisimlerinin yaratılışı.
 - İnsanın yaratılışı.
- e) Esagila'nın (tapınağın) inşası.

50. A. Heidel, *a.g.e.*, 75

51. A. Heidel, *a.g.e.*, 75

52. A. Heidel, *a.g.e.*, 82. Apsu'nun kaotik tatlı su okyanusunu temsil etmesine karşılık, Ea Kozmik tatlı Su okyanusunu sembolize eder, çünkü Ea yeraltı sularının egemenidir. Tufan sırasında en önemli fonksiyonu Ea üstlenmiştir. Ea'nın mekanı sularda, Fırat ve Dicle üzerindedir. Ea herkesin yardımına koşmasıyla tanınır. Bu anlamda "Hızır"ın fonksiyonunu üstlenir. Grekçede su anlamında Hydra'nın İslam literatürüne Hızır şeklinde geçişi ile Ea arasında bir ilişki kurmak mümkündür.

53. A. Heidel, *a.g.e.*, 82. Burada kılıçtan geçirilen sıradan tanrı çoğu versiyonda Kingu adıyla anılır. Kingu Tiamat ordusunun reisi olarak görülür.

f) Marduk'a ilahi.

g) Epilog.

Önasya'da Eski Ahid'le paralellik kurabilecek diğer yaratılış hikayeleri de Ugarit'ten gelir. Mısır ile Mezopotamya kültürlerinin kesiştiği coğrafi noktada bulunan Ugarit'te ele geçirilen alfabetik çivi yazılı metinlerin bulunuşu oldukça yenidir. Ugarit mitlerinde Eski Ahid'le ilişkili olarak bizi ilgilendiren kısımlar "Yahve düşmanları"nın savaşına benzer "ilk savaş" unsurudur. Mezmurlar LXXIV'teki parçada su ejderenin adı olan Leviathan'ın, Baal'in öldürdüğü ejder Lotan olduğunu biliyoruz.⁵⁴ Yehova ve kaos arasındaki mücadele, yaratılış safhasını sembolize ettiği şekilde, Baal ve düşmanları arasında da geçer. Baal Yam'ı nasıl yeniyorsa Yahve de denize (Yam'a) öylece egemen olur (Eyüp XXVI/12,13, IX/8; Habakuk III/8,). Baal ejder Lotan'ı nasıl dövüyorsa, Yahve de Leviathan'la öylece mücadele eder (İşaya XXVII/1; Mezmurlar LXXIV/2, CIV/25; Eyüp XLI/1). Mezmurlar LXXIV/12-14'teki referans açıkça Baal/Anath'ın (Anath, Baal'in eşi) Lotan'a üstünlüğünü çağırıştır.⁵⁵

İşaya L/2; Nehemya I/3-5a'da Rabbin kozmik "azarlama"sı için kullanılan üslup da şimdiye kadar yalnızca Ugarit dilinde bulunmuştur.⁵⁶

Ugarit'te kaos ve düzen arasındaki bu mücadele mitleri Önasya için, örnek mit kalıpları oluşturmuştur.⁵⁷ İbrani yazarlar da muhtemelen kendi amaçlarını anlatmak için bu kalıplardan ciddi olarak yararlanmışlardır.

54. S. Hook, *a.g.e.*, 127

55. F. Mc Curley, *Ancient Myths and Biblical Faith*, 26, 29

56. F. Mc Curley, *a.g.e.*, 46

57. Bunun teknik sebeplerinden birini de Ugarit dilinin alfabetik yazıyla yazılmış olması teşkil eder. Bu yazı karakteri Ugarit kültürünün etkinliğinde önemli rol oynamıştır. Ugarit hakkında detaylı bilgi için bkz. F. Kınal "Ugarit Krallıklarının Tarihi", *A.Ü.D.T.C.F. Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. VIII-XII, 1-17

H. ESKİ AHİD'DE KOZMOS ANLAYIŞI

Genellikle eski dünyanın bütününde kozmosda bulunan herşey, etherik ya da mücerret birşey olarak değil de, katı bir cisim özelliğine sahip (hatta gündüz ve gece bile) madde halinde düşünülürdü. Bundan dolayı İbranicede gökyüzüne rakia (dövülmüş metal) adının verilmesi tesadüfi değildir. Sütunlar üzerine oturan bu rakia, yeryüzünün üzerini kubbe gibi kuşatır (Eyüp XXVI/9,11), dökme bir ayna gibi serttir (Eyüp XXVI/9). Şiir türündeki anlatım arzusu bu kubbeyi Yahve'nin yeryüzünü kaplayışı ile kıyaslar (İşaya XL/22, XLII/5, XLVIII/13, LI/13; Eyüp IX/8). Bu rakia içersinde göklerde somut su kütleleri tutulmaktadır (Tekvin 1/7, VII/11; Mezmurlar CIV/3, CXLVIII/4). Öyle ki yeryüzü ve göklerdeki su kütleleri birbirine karışacak⁵⁸ olsa sonuç tam bir kaos olurdu. Bundan dolayı göklerin pencereleri ve kapıları emniyetlidir ve yalnızca yağmur sırasında aralanırlar (Eyüp XXXVIII/22; II Krallar VII/2, 19). Tufan sırasında sular buralardan boşalmıştır ve yeryüzünü dalgaların altına almıştır. Ancak göklerin kapıları kapanarak bu tahribat önlenebilmiştir (Tekvin VII/11).

Bu tip bir kozmik felaket Babilonya tufan hikayesinde canlı bir şekilde anlatılır. Buna göre göklerdeki aleme kadar her yer tehdit edilmiştir, öyle ki sıkıntı içindeki ilahlar göklerin en üst makamındaki ilahların babasına sığınır. Kirişler üzerinde bir balkon şeklinde olduğu varsayılan bu üst makam Eski Ahid'de de bulunur (Mezmurlar CIV/3). Babilonya'da en üst makamda oturan ilah Şamaş'tır.⁵⁹ Bu şekildeki bir sema tasviri, çok sayıda semavî katları çağrıştırmaktadır. Gerçekten İsrailoğulları semada birden fazla gök katından bahsederler (haşşamayim uşşama haşşamayim, "gökler ve göklerin göğü", I. Krallar VIII/27; Tesniye X/14; Nehemya IX/6) ve en yüksek gök katını anlatmak için sema hassamayim (Mezmurlar CXLVIII/4) tabirini kullanırlar. Bununla birlikte Eski Ahid bu katların sayısını bildirmez. Babilonyalılar üç kat kabul ederler.

58. Tatlı su (gökyüzü ve yeraltı suları) ve tuzlu suyun (denizler) birbirine karışmaması eski Semitik dünyada evrenin düzenliliğine bir işaret olarak yorumlanmıştır. Herhalde yeryüzü cennetinin "iki denizin birleştiği yer"de aranması bu gelenekle ilişkilidir.

59. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, c. II. 94

Bununla birlikte Babilonya'da yedi katmanlı bir evren şeması daha vardır. Muhtemelen bütün semavat bir Rab'ba bağlı olduğu için İsraililer bu konuda detaylı tasnifler yapmamışlardır. Fakat Babilonyalılar için her katta bir ilah oturduğuna göre bu tip detaylar önemliydi.

Gökler olduğu gibi yeryüzü de toprağın altındaki suların içersine uzanan sütunların veya temellerin üzerinde yükseliyordu (Meseller VIII/25, 29; Eyüp IX/6, XXXVIII/6; Mezmurlar XVIII/15, CIV/5). Bunlar dağların kökleriyle de ilişkiliydi (Mezmurlar XLVI/3; Yunus II/6). Yeryüzü, aşağıdaki okyanuslar (yammim veya tehom) üzerinde yükseliyordu (Mezmurlar CXXXIX/9, CIV/6). Böylesine bir su okyanusu içersinde Yahve'nin böyle bir yeryüzünü oturtabilmesi dolayısıyla mezmurcuların gösterdiği şaşkınlık, bu inançların o dönemde bayağı köklü olduğunun güzel bir delilidir (Mezmurlar XXIV/2, CXXXVI/6, krş. Mezmurlar, XCIII/2, XCVI/10; İşaya XLII/5, XLIV/22, XLV/18). Bu suların ayaklanması sebebiyle bazen yeryüzü tökezlerse de, Yahve onun sütunlarını sıkıca tutar (Mezmurlar LXXV/4, XLVI/3). Yalnızca bir pasajda yeryüzünün hiçlik üzerinde sallanan bir top gibi asılı olduğu şeklindeki değişik bir yaklaşıma rastlıyoruz (Eyüp XXVI/7. Babilonya'da da yeryüzünün asılı olarak kabul edildiği hatırlanmalıdır). Yeryüzü, nehirler ve akıntılar vasıtasıyla gizemli olarak aşağı okyanusun sularıyla ilişkilidir. Bundan dolayı Yusuf kabileleri için yaptığı eski bir kutsama ifadesinde, halkını "aşağıda yatan derinliklerin bereketi" ile kutsar (Tekvin XLIX/25, tehom robeşet tahat). Tufanların olmasına yol açan felaketler de bu ilişkiden kaynaklanır. "Büyük derinliklerin kaynakları" yukarıya doğru çıkar (Tekvin VII/11 Ma'ye not tehom rabba).

Babilonyalılar ise, insanların iskan ettiği üst dünya ile su tanrısı Ea'nın hüküm, sürdürdüğü ve ölenlerin gittiği orta ve alt dünyalar arasında belli bir ayırım yapmışlardı. İsraililer bu iki dünyadan ikincisini Şeol olarak kabul etmişlerdi.⁶⁰

Eski Ahid'de her ne kadar Tanrı'nın dünyayla ilişkisi pekçok türdensen de Tanrı ve alem bir noktada uzlaşırlar ki, buna göre yeryüzünün nizamı kesinlikle Tanrı'ya bağlıdır (Bunun en erken delilleri için bkz. Tekvin XLIX/25; Çıkış XV/8,11; Sayılar XVI/30; Tesniye XXXIII/14, Mezmurlar XXIX.). Bu bakış en

60. W. Eichrodt, *a.g.e.*, 95. Yehova Elohim yalnızca üst dünyanın tanrısıdır. Ölümler diyarı Şeol ile Yehova'nın hiçbir ilişkisi yoktur, İşaya XXXVIII/18

çarpıcı ifadesini Tanrı'nın yeryüzünü yaratışında bulur. Bu gelenek İsraililerin en erken tarihlerden itibaren âşina oldukları bir gelenektir (İşaya XVII/12, 24, XXVII/1, LI/9; Yeremya V/22; Habakuk III/10; Nehemya I/4; Mezmurlar XLVI/89,11; Meseller VIII/29; Eyüp IX/13, XXVI/12, XXXVIII/8).

I. TEKVIN'DEKİ YARATILIŞ KISSALARI

Eski Ahid'in içersinde çeşitli oranlarda dağılmış olan yaratılış hikayesi esas olarak Tekvin'de yoğunlaştırılmıştır. Tekvin'deki anlatımın diğer Eski Ahid anlatımlarından ⁶¹ teknik farkı redaktörün ciddi uğraşısında görülmelidir. Oysa diğer anlatımlarda "yazıcılar" veya redaktörlerin kendilerini çok fazla kontrol ettikleri söylenemez. Tekvin anlatımında politeist imanın yok edilmesi için olağanüstü bir çaba sarfedilirken (bu çabayı sarfeden redaktör, muhtemelen Babilonya'yı çağrıştıran Tiamat yerine, "deniz canavarları" kelimesini tercih eden kimsedir, I/21), diğer anlatımlarda böyle bir çabaya gidilmemesi ilginçtir. Şu çok açıktır ki, Tekvin'deki anlatımların derleniş tarihi ve yeri politeizmin İsrailoğullarını tehdit etmeye devam ettiği bir zamana ve yere tekabül eder. I/21'de Leviathan veya Tiamat'ın adı dolaylı ve imalı olarak başka bir terimle zikredilirken, mesela Mezmurlar LXXIV/14'te Leviathan'ın adının açıkça anılışı bu rahatlığa güzel bir delildir. Bunun sonucunda, anlatımların uzandığı tarihi süreç olarak Tekvin'deki (E,J,D ve P kaynaklarına dağılan)⁶² ve kıssa daha eskiye gitse bile, sözü edilen

61. Eski Ahid'in çeşitli yerlerine düzensiz olarak dağılmış bulunan bu anlatımlar çoğunlukla İşaya'da, Mezmurlar'da ve Eyüp'de bulunur. Yeri geldikçe bu anlatımlar ayet numaralarıyla zikredilecektir.

62. Kitab-ı Mukaddes tetkikleri konusundaki araştırmalarda Tevrat (G. Hoelscher'e göre Krallar kitabı da) genel olarak dört ayrı kaynağa bölünür. Menşei J. Astruc' (1684-1766) kadar çıkan bu ayırım şöyledir: J (Yahvist), E (Elohist), P (Priest-Rahipler) ve D (Deutoronomy-Tesniye). Genelde konuların işleniş ve yazılış stiline bağlı kalınarak yapılan bu ayırım Tevrat'ın en azından dört farklı gelenekten oluştuğunu öngörür. J kaynağı en eski gelenekleri Hz.Musa'nın zamanına kadar çıkartma gayretinde iken, E ve P İbrani ataları çağı ile Hz. Musa'nın dönemi arasında bir ayırım yapar (Tekvin IV/26; Çıkış III/6, VI/3). J ve E kimi yerde benzerlik gösterirken P ile D kaynakları da benzerlik gösterir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar bu kaynakların en eskisi olarak P kaynağı gösteriliyordu. Fakat K. H. Graf (1815-1869) ve A. Kuenen'in (1828-1891) yaptığı çalışmalar sonucu P'nin tersine en yeni kaynak olduğu ortaya kondu. J. Wellhausen (1844-1918) bu araştırmacıların yolundan giderek *Die Composition des*

—*Hexateuchs* (1885) adlı eserinde dört kaynak teorisini bugünkü haline getirdi. Tekvin'deki yaratılışla ilgili bahislerin kaynaklarından P, J. Wellhausen'e göre, gelişmiş bir kült imajı sergilediği için dinin kurumlaştığı bir zamandan sonra (M. Ö. VI. yüzyıl) derlenmiştir. Wellhausen'in muhalifi olarak Y. Kaufmann'a (1889-1963) göre ise (*The Religion of Israel*, 1961) kurumsal dini yapılar çok eskiden beri eski Önasya'da yaygın olduğu için P kaynağı daha önceki bir döneme aittir. J kaynağı ise daha kesin bir inançla M.Ö. IX. yüzyıl ve daha öncesinde derlenmiştir. Bu geleneksel kaynaklara yenileri de eklenmiş-L (O. Eissfeldt), K (J. Morgenstern), T (E. A. Speiser), S. (R. H. Pfeiffer) ve G (M. Noth)-olsa bile bu yeni kaynaklar J P E ve D gelenekleri kadar kabul görmüş değildir. Wellhausen'e göre Yahudilik tabiat hayatında ortaya çıkan bir dinden tabiattan arındırılmış bir din sistemine doğru ilerlemiştir. Bu gelişmenin zirvesini ise P kaynağı temsil eder. Ona göre P kaynağında ortaya çıkan yapı II. Tapınak döneminin (MÖ. VI. yüzyıl) hierarşisine dayalı kuralların sonucudur. Wellhausen'in görüşleri kısaca şöyle özetlenebilir: a. P kendi içersinde bir kült merkezileşmesini ifade eder. Bu kaynakta Tanrı'ya ibadet tek kültik kurum olan Toplanma Çadırıyla ilişkilendirilir. b. Yoşiya'nın (MÖ. 640-609) reformundan önceki dönemde kült faaliyetleri her yerde yapıyordu ve rahip olmayan insanlar çeşitli tapınak ve sunaklarda hizmet ediyorlardı (Çıkış XX/24-26). Yoşiya'nın kültü merkezileştirmesiyle bölgesel kült merkezleri terkedilmiş ve Kudüs'teki tapınak tek tapınak yeri olmuştur. Yüksek alanlarda ve bölgesel tapınaklarda görev yapanlar zaman içerisinde tali kült görevlisi haline gelmişlerdir (Ezekiel XLIV/11-14). Wellhausen'a göre P'de bulunan yüksek rahip II. Tapınak döneminde dini cemaatin başıydı. c. P'de bulunan çok sayıda kutsal kurum II. Tapınak dönemi müddetince oluşan rahip çevresinin gücünü yansıtır, çünkü daha önceki literatürde işaret edilmeyen rahiplere ait kutsal hediyeler ve kurbanların sayısı P'de çoğalmaktadır. Bu hediyeler ve kurbanlar şunlardır: Günlük ve bayram sunuları (Sayılar XXVIII/29), günah ve suç sunusu (Levililer IV/5), Levililer için ondalık (Sayılar XVIII/21-24), rahipler için ondalık (Sayılar XVIII/25-32), rahiplere verilen ilk doğan kurbanlar (Sayılar XVIII/15-20), Levitikai şehirler (Sayılar XXXV/1-8) d. Mübah ve mübah olmayanlar konusundaki kurallar (P için bunlar oldukça tipiktir), ölümlerin kirliliği (Sayılar XIX), temiz olmayan hayvanlar, leşler, bataklık yaratıklar (Levililer II), II. Tapınak döneminin hierarşisini yansıtır. Tapınağın kutsanışı ile ilgili çok sayıda uyarı da buna dahildir (Levililer XXI/22). e. Bu dönem müddetince toprağa bağımlı olmayan Şabat ve sünnet gibi dini kurumlar çoğalır. Bunlar Sürgündeki Yahudiler'in belirgin özelliklerindendir. (Tekvin I/1, II/3, XVII/1, Çıkış XVI/1, XXXI/12-17, XXXV/1-3; Sayılar XV/32-34). f. Filistin'de zirai mevsimlerle ilişkilendirilen bayramlar zirai çevresinden arındırılarak belirli özel bayramlarda tarihi haline dönüşmüştür. Bu dönem müddetince iki bayram ortaya çıkmıştır: Roş ha Şana ve Kefaret Günü (Levililer XXIII/17, XXIII/23-32; Sayılar XXIX/1-11) Bu bayramların artık tarımla ilişkisi kalmamış II. Tapınak döneminin rahip otoritesini temsil eder hale gelmiştir. g. P'de detaylarıyla anlatılan Toplanma Çadırı (Çıkış XXV/30, XXXV/40; Sayılar I/4, VII/8) II. Tapınak döneminin rahiplerce icadıdır. Bu durum aynı zamanda Kudüs'teki Tapınağın gücünü de yansıtır. Sonuçta Wellhausen P kaynağındaki II. Tapınak dönemine ait izleri öne sürerek P'nin II. Tapınağın kuruluşundan sonra tertip edildiğini iddia etmiştir.

Wellhausen'in görüşleri Y. Kaufmann tarafından eleştirilmiş "Kaynaklar Teorisi"nin gerçekliğinin olmadığı ileri sürülmüştür. Kaufmann'ın eleştirileri şu şekilde özetlenebilir: Toplanma Çadırı, Tapınağın prototipidir ve mutlaka merkezi bir tapınak olması gerekmez. Çöl döneminde cemaat bir yerde yoğunlaştırılmış ve böylece

diğer metinlerdeki kıssalar daha ham olup az redakte görmüş anlatımlardır.

Tekvin'in içersinde yekpare olarak yaratılış anlatımları, ilk üç babın içersinde bulunur. I. ve II. baplar kozmolojik ağırlıklı iken, III. bap etyolojik ağırlıklıdır. I-

birden fazla tapınağa ihtiyaç kalmamıştır. Buna ek olarak P'de öyle anlatımlar vardır ki bunlar kültün merkezileştigiine dair hiçbir şey ima etmezler. a. Kültün merkezileşmesine delil olarak gösterilen yasalara bakılırsa Tesniye seküler kurban kesmeyeizin verir (Tesniye XII/15-16, XX/24). Halbuki P bunları yasaklar (Levililer XVII/1-7). Bu yasaklama merkezileşmiş bir ibadet döneminde gerçekleşmiş olamazdı. Öyle ise P ve merkezileşme kavramı sanıldığı kadar yakından ilişkili değildir. b. Passover (fısıh) kurbanının kan ritüeli J-E (Çıkış XII/21-23) ve P'ye göre (Çıkış XII/1-14) evde icra edilir; öte yandan D bu ritü halk önünde yapar (Tesniye XVI/5, 6). Herhalde son şekil D'ninkidir, çünkü halk önünde gerçekleşmesinden sonra ritüelin yeniden evlere döndüğünü farzetmek zordur. c. P'ye göre yüksek rahip (Levililer XI/10) krali bir figürün taklididir. Oysa yüksek rahip kavramı Asur'da daha önceleri (Asurlulur'da abu rabu) vardır. Bundan dolayı yüksek rahip kavramı Welhausen'in ileri sürdüğü gibi II. Tapınak dönemindeki krali bir figürün taklidi olmaktan ziyade, çok daha önceleri Asur dönemine kadar çıkar. d. En genel havasıyla P tarafından düzenlendiği kabul edilen pek çok kurum (sünnet, Şabat) gerçekte çok daha önceleri eski Önasya'da yaygındır. Bundan dolayı bu geleneklerin II. Tapınaktan çok daha önceye çıkmış olması normaldir. e. P'deki anlatımların tabii ve ilkel bir geleneği yansıtan kavramlardan arındırılmış olduğu tezi temelsizdir. Levililer XXIII'de tarıma dayalı bayramlar zikredilir. Ayrıca Roş ha Şana ve Kefaret günü gibi bayramlar eski Mezopotamya'da da vardı. Bundan dolayı bu gibi anlatımlar P'nin bulduğu şeyler değildir, daha eskiye uzanır. f. Ayrıca Toplanma Çadırı geleneği de I. Samuel II/22 ve II. Samuel VII/6'dan anlaşıldığı kadarıyla II. Tapınak dönemini yansıtmaz çok daha eskiye uzanır.

Kaufmann'ın eleştirileri bu tip iddialara dayalı olmakla birlikte gerçekte çok fazla tutarlı değildir. Mesela Şabat, sünnet ve Toplanma Çadırı geleneğini çok eski İsrail tarihine kadar çıkarmak isterken P'nin E J ve D benzeri bir kaynak olduğunu kabul etme hatasına düşmektedir. Gerçekte en problemli kaynak olan P diğer üç kaynaktan farklı bir özellik taşır. P esasta her üç kaynağın tümünü gören, ayrıca kendine has bir geleneği olan redaktör kaynağıdır. E J ve D kaynakları ise birbirlerini düzenleyen kaynaklar değildirler. Bundan dolayı P'nin fonksiyonu diğer üç kaynaktan çok daha farklıdır. Bu durumda Şabat'ın, sünnetin veya Toplanma Çadırı'nın eski Mezopotamya'da örnekleri olacak şekilde eski İsrail tarihine uzanmasının bir önemi yoktur. Zira P bu gelenekleri kendisi uydurmamış fakat yalnızca düzenlemiştir. Ayrıca P'nin en genelde D'den ayrı olarak kendine has yapısı açıkça onun ciddi düzenlemelere sahip olduğunu gösterir. P Şabat'ı yaratılışla birleştirirken D Şabat'ı Çıkış'la birleştirme eğilimindedir (Tesniye V/15). D'de önemli olan sosyal olaylaral ilgili referansların P'de olmaması, bunun yerine burada dini kuralların egemenlik kazanması P'nin belli bir çerçevede geliştiğinin işaretidir. Sonuçta Welhausen'in kaynakları ayırış temellerinin aslının olmadığını söylemek imkansızdır. Geniş bilgi için bkz. M. Weisfeld-L. I. Rabinowitz, "Pentateuch", E. J., c. XIII, 234, 236, 240, 258; Ö. F. Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, 90-98; R. E. Friedman, *Who Wrote The Bible*, 190, 191; K. Rudolph, "W, Julius", E.R., c. XV, 368; R. Smend, "W, Julius", E. J., c. XVI, 444; L. J. Silberstein, "Y. Kaufmann", E. R., c. VIII, 273

II/4 a'daki ilk anlatım P kaynağına, II 4b-III'deki anlatım J kaynağına aittir.⁶³

Daha sonra bu konuya dönmek üzere Tekvin'deki yaratılış anlatımını şu şekilde özetlemek mümkündür:⁶⁴

1) I-II/4a P Anlatımı:

I/1-12 Giriş ve ilk temel yaratılış biçimleri ile ilgilidir. 3. İfade, göklerin yaratılışından önce ışığın yaratılması, ışığın maddi bir nesne olarak kabul edildiğini gösterir. I/4b İfadesi de bunu destekler. I/5 b İfadesi, akşam ve sabahın bu ışıkla ilişkilendirildiğinin bir delilidir.

I/6' daki "suların ortasında kubbe olsun" iması, su kabarcıklarının, su içersinde oluşum şeklini hatırlatır. Göğün sular arasından meydana gelişi I/7c'de de olduğu üzere gökyüzünde suların varolduğuna inanıldığına işaret eder. Tekvin VII/11'e göre, tufan sırasında "göklerin pencereleri açılmıştır" (Özellikle Enoch'ta XLI/4 bu konu detaylıca incelenir.). Akkadca'daki rakia kelimesinin hem gök, hem yağmuru ima ediyor olması da eski Önasya dünyasında bu inancın yaygınlığını gösterir. Rabbinik geleneğe göre de her iki su küresi bir boruyla birbirine bağlıydı.⁶⁵

I/8'de kubbe ve gök (rakia ve samayim) arasında bir ayırım yapılması göğün kubbe şeklinde düşünüldüğünün iyi bir göstergesidir. Eğer Kabalistik bir yoruma girmeyeceksek, I/8'deki b anlatımından "sabah ve akşam" oluşunun, güneşle ilişkisinin olmadığını düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

I/10 Daha önce I/2'de ima edilen yerin gerçek yaratılışını başlatır, deniz yaratılır.

I/11-14. Bitkilerin teşekkülü.

I/14-20. I/14 İfadesi gecenin aydınlanmasını sağlamak üzere gök kubbesinde ışıkların olmasının istenişi gecenin, mutlak bir karanlık olarak düşünüldüğüne işaret eder.

I/20-23. I/20'den itibaren hayvanların yaratıldığı ikinci safhaya gelinmektedir.

I/24-II. I/24'de yukardaki ifadelerin detaylı tekrarı vardır. I/25'deki sürünen

63. A. S. Peak, *Peak's Commentary on the Bible*, 35; J. Forrester Brown, *Two Creation Stories in the Genesis*, 8; O. Eissfeldt, 'Genesis', *I.D.B.*, c. II, 369

64. Tekvin'deki yaratılış anlatımları için bkz. Ö. F. Harman, *a. g. t.*, 42-44

65. J. Z. Smeeth, "Water", *E.R.E.*, c. XII. 715

yaratıkların da bu safhada yaratılması, III/14'teki yılanın kandırma olayından sonra "karnının üzerinde" yürümeye mahkum edilmesi çelişkili görünmektedir.

I/26.İfade Elohim'in insanı kendi suretinde yaratışını anlatır. 27 b'deki "Onu Elohim'in suretinde yarattı" ifadesi metne bir eklemedir,hemen arkasındaki c ifadesi de ("onları erkek ve dişi olarak yarattı") b ile birlikte ilave pozisyonudur.⁶⁶

I/30. Primitif vejeteryanlığı işleyen bir mite atıf yapar.

II/1-3.Bu kısım tüm yaratılış evresinin yedinci günde bitirildiğine işaret eder.

II/3 İşlerin bittiği yedinci günün kutsanışını anlatır.

2) II/4b-III- J Anlatımı:

II/4. Bu ifade yerin ve göklerin yaratılışının bitişine işaret eder. Burada yer ve gökle kastedilen alemin (olam) tümüdür.

II/5. İbranilerin tarımı iyice benimsediği bir döneme şahitlik eden bu satırda ilk insanın tarımcı özelliği vurgulanır.

II/6-7. Toprağın yüzünü sulayan buğu hakkında bilgi ve insanın yaratılışının ikinci anlatımına giriş.

II/8-18. Eden'in düzenlenişi, Adem'in Eden'e konuşu, hayat ağacı, iyilik ve kötülüğü bilme ağacı. II/15'e kadar olan kısım "bahçe"yi sulamak üzere Eden'den çıkan dört nehirden bahseder: Pışon, Gihon, Fırat ve Dicle.

II/19-22. Kadının, Adem'in kaburga kemiğinden yapılması.

II/23. Kadın, Nisa (İşa) olarak anılır. Kadının ilk üç bapda iki adı vardır. Nisa (II/23) ve Havva (III/20).

III/1-6. Yılanın kadını kandırması.III/5 ve 6'da kadının ağaçtan yemesinin sebebi olarak iki unsur gösterilir: a) III/5, ağaçtan yenildiğinde "Allah gibi" olunacağı b) 6. ifadede ağacın kadının gözüne hoş görünmesi. III/5 Mezopotamya geleneğini yansıtırken, III/6 redaktörün eklemesini göstermektedir.

III/7-10. Adem ve Havva III/7'de kendilerine incir yapraklarından elbise dikmelerine karşılık, III/10'da yine çıplak olarak görülürler.

66. IX/6 İfadesinde Elohim'in sureti yeniden işlenir. Tanrının sureti kavramı Mezmurlar VIII/6'da da imalı olarak zikredilir. Fakat suret kavramı esasta Tekvin'e (P kaynağına) hasır. Tekvin'deki J kaynağı da çoğu kez suretten ziyade insanın kendi başına ne olduğu konusuna önem verir. J için önemli olan insanın "nefes haya" (canlı) olmasıdır. J. Barr, "The Image of God in the Book of Genesis", B. J. R. L., c. LI, 11, 12

III/10-22. Yehova'nın Adem ve Havva'yı cezalandırışı.

III/22-24. Çiftin Eden'den kovuluşu ve Eden'in korunuşu.

3) İki anlatım arasındaki farklılıklar:

İki anlatım arasındaki en çarpıcı farklılık, P'de Elohim adının kullanılmasına karşılık J'de Yahve adının kullanılışındır. J'de her ne kadar Yahve adına Elohim eklense bile, bu P redaktörünün yapmış olduğu bir ilavedir. Bunların dışındaki farklılıkları bir şema halinde göstermek faydalı olacaktır.

P Kaynağı

- a) Evrenin ilk durumu sular kaostur.
- b) Yaratış eylemi Elohim'e yüklenmiş ve herbiri bir günde yapılan toplam altı gün süren sekiz aşamalı işleme bölünmüştür.
- c) Bitkilerin yaratılışı (I/11, 3. gün) insanın yaratılışından öncedir (I/26'da 6. günde).
- d) I/20-21'de hayvanlar insandan önce yaratılır.
- e) I/27'de kadın ve erkek birlikte yaratılır.

J Kaynağı

- Evrenin ilk durumu bitkilerin bulunmadığı susuz topraklardır
- Yaratış eyleminin ne kadar sürdüğü belirtilmemiştir.
- İnsandan önce herhangi bir bitki yoktu (II/5-7).
- II/9'da insandan sonra yaratılır.
- II/21'de kadın erkeğin kaburga kemiğinden yaratılır.

4) Anlatımların kaynak özellikleri:

Her ne kadar ilk üç babın iki ana kaynağı mevcut gibi görünüyorsa da, bu tasnif daha çok iki adet en son yazar (P ve J yazarları) teorisi esas alınarak yapılmıştır. Bununla birlikte bu üç bab içinde en az iki ayrı ham kaynak daha vardır. Bunlardan biri ilk anlatımdaki altı günlük yaratılış safhasıyla sekiz devrelik yaratılış safhasının karşılaştırılmasından gelir. Sekiz devrenin altı gün içersine dağıtılması zorunluluğundan da anlaşılacağı üzere altı günlük bölünme daha sonradan P redaktörünce devreye sokulmuş olmalıdır. Burada, geleneksel kabul, altı günlük

bölünmeyi bir başka kaynağa (P'ye) atfeder. Her ne olursa olsun P redaktörünün önem verdiği anlatım sekiz devrelik olan değil altı günlük olandır.

J anlatımında sebebi bilinmemekle birlikte gerçekte "hayat ağacı"nın değişik bir versiyonu olması gerekli olan "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı" Eski Ahid'de yalnızca iki kere ortaya çıkar (Tekvin II/9,17, ets ha daat ets tova ve rak). Tekvin III/1'deki ağacın bu ağaca atıf yaptığı kabul edilirse de, bu açık değildir.⁶⁷

Gerçekte "iyiyi ve kötüyü bilme" (yodea tov ve rak) tabiri İbranice sentaksa uygun olsa bile "iyiyi ve kötüyü bilme ağacı" tabiri İbranice sentaksa uygun görünmemektedir.⁶⁸

P redaktörü daha J'nin elinden çıkan nüshayı okumadan önce J içersinde bu "X" ağacına dair iki ayrı anlatım varolmalıydı. II/17'ye göre yenilmemesi gerekli olan ağaç "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı" iken, III/22'ye göre yenilmemesi gerekli olan ağaç "hayat ağacı"dır. Gerçekte kastedilen bizim Babilonya'dan çok iyi tanıdığımız sonsuz yaşamı ve bereketi simgeleyen "hayat ağacı" ise "iyiyi ve kötüyü bilme ağacı" kökü bilinmeyen ayrı bir kaynağa ait olmalıdır.

Bunların dışındaki ciddi bir farklı kaynak da I/27'deki kadının yaratılışı ve isimlendirilişi anlatımıyla, V/1-3'de aynı konuyu işleyen anlatımı birleştiren ve bunları diğer iki rivayetten (II/19-24, III/20) ayıran üçüncü bir kaynaktan gelir. Muhtemelen V. bapda Adem ve Havva'nın her ikisinin Adem olarak anılışı I/27'deki anlatımla yakından ilişkiliydi. İki ayrı yaratılış hikayesine üç ayrı isimlendirmeyi içeren üç farklı kaynak sokulmuştur. Bundan açıkça anlaşılan şudur ki, V. babın redaktörü I. babı da (I/27'deki benzerlikten dolayı) yazdığına göre I/27'deki anlatımın dışındaki anlatımlar ona sonradan ulaşmıştı. Onun yola çıktığı metin, I/27 ve V/1-4'ü içine alan metindi.

Gerçekte hem P'nin, hem de J'nin menşe ve tarih olarak nereye ya da ne zamana çıktığına dair yapılacak tüm tahminler ciddi oranda spekülasyona dayalı olacaktır. P'yi Mezopotamya'ya bağlamak için yeterli kanıtlar olsa bile (I/2, 6-8, 14-16, 21, 26, 27, 30) J'yi alışılmış olduğu üzere tümüyle Filistin'e veya Kenan'a bağlamak imkansızdır. J'yi Filistin'e bağlayan inandırıcı kanıtlara rağmen (II/5,7 ve

67. B. S. Childs, "Tree of Knowledge", *I.D.B.*, c.IV, 695

68. E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 26. İki ayrı sıfatın (tov, iyi ve rak, kötü) ismi (ets, ağaç) niteleyecek şekilde bir fiille (yodea, bilme) birlikte biraraya gelmesi (ets yodea tov ve rak) tuhafur.

III'ün tümü) onu Mezopotamya'ya bağlayan kanıtlar da yok değildir. II/9'daki "hayat ağacı", II/10-16'daki Eden ve II/22'deki kadının yaratılışı, J'deki en azından Filistin'de süzölmüş bir Mezopotamya kaynağına atıf yapar. Bu durumda J kaynağı Filistinli olsa bile, onda ciddi bir Mezopotamya etkisi aramak gerekecektir. Eğer J ve P arasındaki ayırım iki metnin çelişkiliği değil de, yalnızca farklılığı üzerine dayanmış olsaydı, bu durumda J ve P'yi herhangi bir mekana bağlayan deliller pekala dönemin terminolojisinin yaygınlığıyla açıklanabilirdi. Bununla birlikte J ve P birbirleriyle ters düşecek farklı bir terminolojiye işaret etmektedir. Bu konuda söylenebilecek çoğu şeyin varsayım olarak kalmaya mahkum olacağı gerçeğinin dışındaki bir başka gerçek de, metnin redakte ediliş ve yazılış tarihlerinin bilinemeyişidir. Açık olan şudur ki P'yi redakte eden her kimse J kaynağını mutlaka bilmekteydi. Her iki metin de onun tarafından okunmuştu. Bunun en görünür kanıtı J'deki Yehova adının başına Elohim'in eklenişidir. Bu eklemeyi yapan, P'nin redaktörüdür. Öyleyse J ve P en az iki ayrı kaynağa ama sonuçta bir tek redaktöre (P) sahiptir.

Derleniş tarihleri hakkında herhangi birşey söylemek imkansızdır. Bununla birlikte J kaynağı Filistin'de son şeklini almış olsa bile İbranilere has bazı otantik yorumları da içerir (muhtemelen III/16-20; krş. IV/1-6). J ve P'nin bir arada kayda geçiriliş tarihi ise kesinlikle Şabat'ın önem kazandığı bir tarihten sonradır. Bu da yine Sürgün sonrası döneme tekabül edecektir. Bu durumda J genellikle en eski Pentetök kaynağı olarak M.Ö.IX. ve X. yüzyıllar civarında Kudüs ya da Güney Krallığı'na; P kaynağı da M.Ö.VI. ve V.yüzyıllar civarına, Sürgün sonrasına aittir.⁶⁹ Bu iki kaynağın içindeki diğer tali kaynaklar ise daha sonra değinilmek üzere bu bölümde incelenmeyecektir.

69. D. N. Freedman, "Documents", *I.D.B.*, c.I, 860



BİRİNCİ BÖLÜM

METİN ANALİZİ

TEKVİN'DEKİ YARATILIŞ ANLATIMLARININ METİN ANALİZİ

Eğer döküman teorisini esas alarak konuşacak olursak bu başlık altında metin analiziyle kastedilen "Literary criticism" (edebi tetkik)dir.¹ "Literary criticism" in metodolojisi kelimelere, cümlelere, sentaksa bakarak tarihi verilerden de yararlanıp metnin kaynaklarını, yazarlarını, redaktörlerini, oluşum mekanını, oluşum sürecini... ortaya çıkarmayı amaç edinir. Mukayese çalışmalarında vazgeçilmez bir metod olan "Literary criticism" in temeli etimoloji ile elde edilen verilerin tarihi zemine oturtulmasıdır. Bundan dolayı bu metod kelime bilgisine aşırı bir önem atfeder. Bunların yanında "literary criticism", "textuel criticism" ile paralel olarak metinlerin o gün için nasıl anlaşıldığı konusuyla da uğraşır.

Tezimizin bu bölümünde, Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan bir metod olarak "literary criticism" kullanılmış ve bu metod vasıtasıyla Yahudilik'teki yaratılış anlayışına bakışta tarihi perspektifi zenginleştirecek materyaller çıkarılmaya çalışılmıştır.

Tevrat'ın içersinde, çivi yazılı kaynaklara tekabül eden anlatımlar özel kelimeler ve ibarelerle kendini belli ettiği için kelime analizlerine önem verilmiştir. Yaratılışla ilgili anlatımlarda kullanılan şifre pozisyonundaki kelimeler üzerinde ısrarla durulurken, herhangi bir değere sahip olmayan ifadeler atlanmıştır. Hangi kelimelerin şifre pozisyonunda olduğu, yeri geldikçe görülecektir.

1) Bereşit bara Elohim et aşamayım ve et aarets.

(Başlangıçta Elohim gökleri ve yeri yarattı.)

I. Babın ilk cümlesi P kaynağındaki düzenlilik idealinin açık bir ifadesidir. Gerçekte yazarın veya redaktörün (P) bu ayette "ex nihilo" iması oluşturmak amacında olduğunu söylemek çok güçtür. Geleneksel görüşe göre redaktör bara ("yoktan yaratmak") fiilini kullanarak böyle bir amaca ulaşmak niyetindedir. Eğer P

1. Bu konu için bkz. R. T. Fortna, "Redaction Criticism", *I.D.B., Supplement*, 729-734; L. E. Keck, "Literary Criticism", *I.D.B., Supplement*, 547; K. Groben, "Biblical Criticism", *I.D.B.*, c.1, 407-413; J. Schmid, "Biblical Exegesis", *Sacramentum Mundi*, c. I, 191-199; Ö. F. Harman, *a. g. t.*, 202-223

redaktörü gerçekten bu amacı taşıyor ise, bunun için en ideal kelime, bara değil, bereşit (başlangıçta) olacaktır. Bara (mastar olarak livro) fiiline daha sonra dönülmek üzere bereşit terimine değinelim.

1. Cümlelerin "ex nihilo" iması vermek için kullandığı düşünülen kelimelerden ilki be/reşit (başlangıçta), Semitik dillerde, Akkadcada reşit (başlangıç) kelimesine kadar çıkar. Akkadcada roşe (baş, kafa) kelimesinin de ima ettiği üzere reşit terimi hem mekanla, hem de zamanla ilgili olarak kullanılan bir başlangıç iması taşır.²

Bununla birlikte Akkadcada zamanla ilgili olarak kullanılan diğer bir başlangıç kelimesi ise enuma'dır.³ Enuma Elish'in ilk kelimesi olan enuma literal olarak gerçekte İbranice beyom'un ("gününde" veya "o sırada") karşılığıdır.⁴ Tekvin I. babın kaynağının Enuma Elish'i bildiği açık olduğuna göre I/1 ifadesinin ilk kelimesi olan bereşit yerine niçin beyom'u kullanmadığı sorusunun cevabı ilginçtir. I/5'de yom ve ışığın (or) çok net olarak ilişkilendirilmesi yom kelimesinin açıkça gün anlamına geldiğini işaret eder. Muhtemelen metin P redaktörünün eline gelmeden önce I/1 tam şu şekildeydi: "Beyom Elohim bara et aşamayim ve et aarets." Fakat redaktör yom'un gün anlamına geldiğinin farkında olduğu için ilk yaratılış safhasını gün kelimesi ile başlatmaktan çekinmiştir. Böyle düşünmemizi gerektiren sebepler şunlardır: Herşeyden önce 1. cümlelerin en mümkün çevirisi şöyle yapılmalıdır: "Elohim gökleri ve yeri yaratmasının başlangıcında"..⁵ Çünkü cümlelerin bugünkü çeviri tarzı İbranice sentaksa aykırıdır. "Başlangıçta Elohim yeri ve göğü yarattı" şeklinde bir tercüme yapılabilmesi için bereşit kelimesinde bir belirlilik (h) takısı bulunmalıydı. Eğer I/1 ifadesi bugün olduğu şekliyle bağımsız bir cümle olsaydı, I/2 ifadesi "ve aarets ayeta" (ve yer...dı) yerine "vayeta aarets" (...dı yer) şeklinde olmuş olacaktı. Bu durumda olması gerekli olan tercüme şu şekilde düşünülebilir: "Elohim yeri ve göğü yaratması sırasında, yeryüzü bomboştu ve teom'un üzerinde karanlık vardı ve Elohim'in ruhu suların üzerinde uçuyordu."

2. S. B. Mercer, *Assyrian Language*, 121. Kelimenin kullanımı için bkz. M.Heltzer, "On the Akkadian term resu in Ugarit", *I. O. S.*, c.IV, 4-12

3. E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 15

4. E. A. Speiser, *a.g.e.*, 15; Enuma, Ugaritçe ve Akkadcada "gibi", "ki", "eğer", "...dığı gibi" şeklinde bağlaç olarak da kullanılmıştır. Enuma'nın en geniş kullanımı için bkz. A.F.Rainey, "Inuma Clausēs on the Amarna Letters From Canaan", *I. O. S.*, c.XII, 177- 191

5. C. A. Simpson, *a. g. e.*, 466; E. A. Speiser, *a.g.e.*, 12

I/1'in orjinal olabilecek formunu II/4'te bulmak mümkündür. II. Babın J kaynağına girişte, yeni bir fasıla girişi ima eden II/4, I/1'den çok az farklıdır. Bu cümle şu şekildedir: "Beyom asot Yehova Elohim erets ve şamayim ("Rab Allah yeri ve göğü yaptığı günde")." "Bereşit bara" ("başlangıçta yarattı") yerine "beyom asot" ("yaptığı günde") bulunduğu I/1'in asıl formu ortaya çıkmış olacaktır ki bu da Enuma ("...dığı gün") ifadesinin tam bir karşılığıdır. Böylece çoğu kez zannedildiği üzere bereşit kelimesi "ex nihilo" iması vermek amacından dolayı kullanılmamış, fakat gün (yom) kavramının oluşturduğu problemi çözmek için kullanılmıştır. Bundan dolayı şu net olarak söylenebilir ki, I/1'in yazarı veya redaktörünün amaçları arasında "ex nihilo" iması vermek en son gelenlerinden biridir. I/1'in "ex nihilo" amacı açık olan tek nüshası Septuagint'tir. Ona göre bu cümlelerin çevirisi şöyledir: "Tanrı başlangıçta gökleri ve yeri yarattı" Böylece bereşit kelimesinin Masoretik ve Samiri nüshalarda İbranice sentaksa oturmadığını farkedene Septuagint yazarı daha açık bir şekilde özneyi başa almış ve "ex nihilo" anlamı ima etmiştir. Doğru okuma yukardaki olduğu takdirde bereşit kelimesinde yazarın "ex nihilo" fikrine saplanmadığını düşünmek mümkündür. Bununla birlikte A. Heidel'e göre "ex nihilo" iması 1. cümlede değil, fakat ikinci cümlede dir.⁶

Bu cümlede kullanılan ikinci önemli kelime Livro (yaratmak) mastarından gelen bara (yarattı) fiilidir. "Ex nihilo" imasının temellendirilmek istendiği bu ikinci kelime, asa (yapmak, Tekvin I/21,27, II/4, VI/22; İşaya XLI/20, XLV/7), yaşar (şekil vermek, İşaya XLV/7, 18; Amos IV/13); konen (kurmak, İşaya XLV/18) ve yaşad'ın (oluşturmak, Mezmurlar LXXXIX/12) eşididir.⁷ Asurcada bera fiili, akraba bir fiil olarak kesmek, oymak kökünden gelir. Literal anlamda şekil vermek, yaratmak, doğurmak, beslemek anlamlarını da yüklenir.⁸ Kelime özellikle İşaya'da bolca kullanılır (CXL/26, 28, XLII/5, XLV/7, 12, 18). Gerçekte, sanıldığı gibi bara fiili, yoktan yaratmak anlamına gelmez. Daha ziyade, varolanı şekillendirmek anlamındadır. Kelime açıkça "ex nihilo" şeklinde ilk kez II.Makabiler VII/28'de kullanılır.⁹

Diğer bir önemli kelime Elohim'dir. Elohim kelimesi çoğul olup, Eloh (tekil)

6. A.Heidel, *The Babylonia Genesis*, 80

7. A. Heidel, *a.g.e.*, 79

8. W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 155

9. S. M. Paul, "Creation and Cosmogony", *E. J.*, c.V, 1059

kelimesinden türemiştir. Hakimler I/13, Çıkış XVIII/11; Tesniye X/17; I. Samuel IV/8; II. Samuel VII/23 ve Mezmurlar LXXXVI/8'de çoğul halde bulunmaktadır.¹⁰ Bununla birlikte çoğul bir yapıyı kullanarak tek bir tanrıyı ifade etme Filistin'de ve Fenike'de oldukça yaygındı. Amarna tabletlerinde Habiruların ilahlarından olan İlani çoğul bir yapıda olmakla birlikte geç Babilonyalılar tarafından tek bir tanrıyı belirtmek için kullanılmıştı. M.Ö. V. yüzyıla ait Kenan'lı Ahiyam'ın mektubunda ulu bir tanrı için kullanılan bel ilanu kelimesi de "Tanrıların Rabbi" anlamına gelmekteydi.¹¹ Ayrıca Elohim gibi çoğul olup da İbranicede tekil bildiren başka kelimeler de vardır: su, hayat, yüz, gök gibi.¹²

Buradaki ifadede Elohim çoğul bir kelime iken, onunla birlikte üçüncü tekil şahsa ait olan bara'nın kullanılması ilginçtir. Bu durum açıkça Tekvin'in kayda geçirilişi sırasında Elohim'in tek bir tanrı olarak benimsendiğine işaret eder.

Eski Ahid'de zaman zaman yabancı ilahlar da Elohim diye zikredilmektedir. Ammonilerin tanrısı Hemoş (Hakimler XI/24), Sidon tanrıçası Astoret (I. Krallar XI/5) Ekron'lu Baal Zebub (II. Krallar I/2)¹³. Baal Berit (Hakimler VIII/33), Filistinlilerin tanrısı Dagon (Hakimler XVI/23) ve Asur tanrısı Nisrah (II Krallar XIX/37) da, Elohim olarak adlandırılır.¹⁴ Elohim bazen meleklerle de atıf yapar (Çıkış XXI/6; Mezmurlar VIII/5).¹⁵

I/1'deki üçüncü kelime şamayim (gökler), Akkadca samutum ve Ugaritçede saamu şeklindedir. Kelime Semitik dillerde su (öte), mu (su) köküne kadar çıkartılabilir. Eğer bu etimolojik analiz doğruysa eski Semitik dünyada gökyüzünün bir su deposu olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Eski Ahid'de iki anlamda kullanılır:

a) Geniş anlamıyla, yeryüzünü sarıp sarmalayan kozmik okyonusun üst kısmı.

10. B. W. Anderson, "God, names of", *I.D.B.*, c.II, 413

11. M. Weber, *Ancient Judaism*, 152,. Bu örnekler çoğaltılabilir Orta ve Yeni Asur döneminde ıqbi-İlani (İlani emretti), Remmani İlani (İlani bana rahmet etti), İlani eriş (İlani istedi), gibi.

12. R. B. Graven, *The God of Two Testaments*, 5

13. B. W. Anderson, "God, names of", *I.D.B.*, c.II, 413

14. R. B. Graven, *a.g.e.*, 6

15. J. Gardner, *The Faiths of the World*, c.I, 813

b) Dar anlamda, dünyanın üzerini kuşatan kubbemsi bir cisim.¹⁶

I/1'deki bir başka kilit kelime eretz'dir. Sümerce eridu, Akkadca ersetum, Hititçe arş, Aramice erets'e¹⁷ kadar çıkan kelime otantik olarak toprak anlamına geliyorsa da, daha sonraları "düz uzanan yer parçası" anlamını almıştır. İbrani düşüncesinde de bu haliyle kabul edilmiştir (İşaya, XL/4, XLIV/24). Dünyayı belirtmek üzere kullanılan eretz bazen suların üzerinde (Mezmurlar XXIV/2, CXXXVI/6), bazen de boşluğun içindedir (Eyüp XXVI/7). Sütunlarla (Mezmurlar LXXV/3), kışlarla (Mezmurlar CIV/5) ya da temellerle (II.Samuel XXII/16; Meseller VIII/29; İşaya XIV/16; Yeremya XXXI/37) desteklenmektedir. Çevresindeki sular tarafından basılmasın diye, dağ sıralarından olduğu farzedilen koruyucu bir sınır tarafından kuşatılmıştır (Eyüp XXVI/10; Meseller VIII/29). Yeryüzünün tüm sathı "dört köşe" (Akkadcada aynı anlamda "kıppat ırbıttı" -"dört köşe"- kelimesi kullanılır)¹⁸ adıyla anılır (İşaya XI/12; Ezeziel VII/2).

Ugarit metinlerinde, Arşay ("Hanım Yeryüzü") adıyla yeryüzünün ilahlaştırıldığını¹⁹ görüyorsak da İbraniler arasında böyle bir inancın gelişmemiş olduğu bilinmektedir.

Tekvin'in bu ilk cümlesi "ex nihilo" iması verme amacıyla olsun olmasın yaratılışın tanrı tarafından, iradi bir şekilde oluşturulduğunu vurgular. Geleneksel Yahudi tefsiri, yukarda bahsedilen çeviri alternatiflerinden hangisini benimserse benimsesin, sonuçta "ex nihilo" görüşünden uzaklaşmamıştır. Bu arada I/1'in sentaksındaki tuhaflığı farkedenden Raşi (1040-1105 Yahudi müfessir), bu ifadeyi Masoretik metinden farklı olarak, "Elohim, (şekilsiz ve boş) yeryüzünü ve göğü yaratmaya başladığı zaman" şeklinde çevirir.²⁰ Bununla birlikte Raşi'nin "ex nihilo" yaratılışı inkar etmemiş olduğunu biliyoruz.

2) Ve aatets ayeta tou ve bou ve hoşeh al pene teom ve ruah Elohim merahefet al pene amayim

(Ve yer bomboşdu. Ve derin enginin yüzü üzerinde karanlık vardı. Ve Elohim'in ruhu suların yüzü üzerinde esiyordu.)

İbranicede kaosu ifade etmek için kullanılan alliterative (harflerin yerini

16. B. W. Anderson, "Creation", *I.D.B.*, c.I, 551

17. Z. Sitchin, *Genesis Revised*, 90

18. T. H. Gaster, "Earth", *I.D.B.*, c.II, 2

19. T. H. Gaster, *o.g.e.*, 339

20. W. G. Plant, *The Torah A Modern Commentary*, 78

değiştirerek bir kelimedenden kendisine benzeyen başka bir kelime üretme) tou ve bou ("bomboş") tabirinde, tou hayali bir boşluk, bou ise hiçlik anlamına gelir.²¹ Gerçekte vou tabirinin, Grekçedeki kaos kelimesinde olduğu gibi, "karışıklık"tan ziyade boşluk veya hiçlik olarak düşünülmesi daha uygun olacaktır.²² Çünkü aynı ifadede geçen ve bizim Asur literatüründen iyi tanıdığımız teom kelimesi bou'yla ilişkili olarak kullanılmıştır. Sonuçta tou ve bou ifadesini "şekil bulmamış ham bir boşluk" olarak düşünmek gerekecektir.²³

Enuma Eliş'te derin suları sembolize eden tanrıça Tiamat'ın eşi olan teom ("engin") kelimesi, Akkadca ve Ugaritçede de kullanılır. İbranicede benzer anlamdaki bir kelime de Eden bahçesini sulayan "yeraltı akıntısı" ed'dir (Akkadcada edu veya Sümercede nehir anlamında ıd).²⁴ Bununla birlikte İbranilerin Tiamat'ı tercih edişlerinin sebebi, kelimenin bütün Önyasya'da yaygın oluşuyla açıklanabilir. Ugaritçede bu tabir "iki okyanusun thmtum'u" şeklinde geçer.²⁵

Asurcada Tiamat açıkça deniz anlamındadır: m Ya-hi mil ki apal su sa ma ti ma tiamat la i bira (Yahimilki, onun oğlu denizi asla geçemedi); mu-um-mu tiamat (ilksel deniz); uma am sadı u tiamat ina a ban sadı zakri ina niklat Nin idagal usi pısmı (dağların ve denizlerin hayvanlarının hepsini Ea'nın yeteneği ile yüksek dağların toprağından yaptım); kima ibir tiamti (denizleri geçtim) ve istu tiamti iliti adi tiamti sapliti (yukarı denizden aşağı denize doğru) ifadelerinde terimin deniz anlamına geldiği açıktır.²⁶

Asur literatüründe Tiamat'ın bir başka sembolik adı "derinliğin anası" (Umma kubur)'dur.²⁷ Kelime Grekçeye tavate şeklinde geçmiştir.

Elohim'in Ruhı (Ruah Elohim) ifadesinde Semitik ruh (esmek) kökünden²⁸

21. S. R. Driver, *The Book of Genesis*, 3. Kelimenin başka kullanımları için bkz. Yeremya IV/23 ve İşaya XXXIV/11; Mezmurlar CVII/40; Eyüp XII/24

22. B. W. Anderson, "Creation", *I.D.B.*, c.I, 552. Fenike mitolojisinde kullanılan bu tabir için bkz. J.Peters, "Cosmogony", *E.R.E.*, c.IV, 154

23. E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 5. Her ne kadar Babilonya metinlerinde sık sık rastlanılan Bou adında bir tanrıça varsa da Tekvin'deki Bou ile ne kadar ilişkisinin olduğu açık değildir. Bkz. S Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, 180

24. S. M. Paul, *a.g.m.*, 1062

25. T. H. Gaster, "The Deep", *E. J.*, c.V, 1455

26. G. Barton, "Tiamat", *J.A.O.S.*, c.XV, 6

27. A. Clay, *The Origin of Biblical Traditions*, 95

28. R. B. Hoyle, "Spirit of God", *E.R.E.*, c.XI, 785. Babilonyacada kelime esmek

gelen İbranice ruah kelimesini bir sonraki fiil merahefet (esmek, uçmak) ile birlikte ele almak gerekecektir. Eski Ahid'de burdan başka yalnızca bir kere geçen bu merahefet fiili yakın zamanlarda Ugarit metinlerinde keşfedilmiştir. Burada "bir kuşun sahil üzerinden uçuşu" anlamına gelmektedir. Sümerler arasında İm. Dugud ve İm. Gig gibi sular üzerinde uçan kuş mitleri yaygındır.²⁹ İbranicede bu fiilin özellikle seçilişi ile Elohim'in ruhunun bir kuş şeklinde düşünülüyor olması arasında bir ilişkinin olması tuhaf değildir. (Burada Yeni Ahid'de Tanrının ruhunun kuş formunda olduğu hatırlanmalıdır). Tanrının Ruhu tabiri Eski Ahid'de doksandört kere ortaya çıkar. Peygamberlere vahy getiren de bu ruhtur (Sayılar XI/17-29; I.Samuel X/6-10, XIX/20-23)³⁰

Merahefet kelimesi buradan başka bir de Tesniye XXXII/11'de ortaya çıkar. Kudüs Targum'u bu ikinci cümledeki merahefet kelimesine özel bir önem vererek şu şekilde çevirir: "Ve yeryüzü boş ve haraptı, insanoğulları yoktu, hiçbir hayvan yoktu, tehomun üzerinde karanlık vardı ve Rabbin önünden İzzetin Ruhu suların yüzüne üfledi." Burada Targum, merahefet kelimesini Tanrının ruhu ile özdeş kılmaktadır.³¹

3) Vayomer Elohim yei or vayi or.

(Elohim ışık olsun dedi ve ışık oldu.)

Omer, "dedi" anlamındaki bu ıbranice fiil yaratılışla ilgili her olayın başlangıcında olmak üzere toplam on kere kullanılmıştır. Omer'in bir başka anlamı da "emretmek"tir. Tekvin'deki anlamı daha ziyade "talimat vermek"tir. Amar şekliyle Yehova'nın peygamberlere karşı kullandığı bir ibare haline gelir. Bu durumda kelime "Yehova buyurdu" manasını yüklenmektedir. Bundan dolayı yukardaki ifadede omer fiilinin seçilmesi tesadüfi değildir. Kelimenin buyrultu manasında kullanımı Çıkış VI/10; Levililer I/2 ve Yeremya XIV/17'de a çıkça ortaya çıkar.

Or, "aydınlık olmak", "aydınlatmak", "parlatmak" anlamına gelen bu kelime, aydınlığın kaynağı anlamındaki me'or'dan farklıdır.³² Aynı kelime Akkadcada urru

anlamına gelir.

29. T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, 5

30. S. V. Mc Casland, "Spirit", *I.D.B.*, c.IV, 453

31. Ed. J. H. Hertz, *Pentateuch and Haftorahs*, 2

32. W. A. Gesenius, a.g.e., 825; K. Kaufmann, "Light", *J. E.*, c.VIII. 83

şeklindedir. Bununla birlikte bu terim Akkadcada ud, ut, par (fırlamak, sıçramak) ideogramı ile birlikte yazılır. Bu durumda terimin gerçek anlamı or'da olduğu gibi salt ışıktan ziyade bir kaynaktan fışkıran aydınlıktır.³³ Kelime: Çıkış XIII/21, XXIV/10; İşaya XLV/7; Eyüp XXXVI/30, XXXVII/3, XXXVIII/19; Mezmurlar IV/6, XLIV/3, LXXXIX/15'de yukardaki anlamlarda kullanılmıştır.

4) Va yor Elohim et aor ki tou vayoude Elohim ben aor uven ahoşeh.

(Ve Elohim ışığın iyi olduğunu gördü ve Elohim ışığı karanlıktan ayırdı.)

Aor ki tov, "Işık iyiydi" anlamındaki ilahi onaylama ifadesi bu bölümde yedi kere tekrarlanmaktadır. Bu onaylama formülü, Enuma Eliş'te Ea'nın aynı tabiri kullanarak oğlu Marduk'u onaylamasında da söz konusudur.³⁴

Bir başka önemli kelime hoşeh; Asurcada heşah³⁵ kelimesine kadar uzanır. İbranicedeki bir diğer eşidi afal (zulmet)'tir. İlk İbrani düşüncesinde karanlık ışığın olmadığı yerden ziyade, kendine ait özü olan bir unsur olarak düşünülüyordu. Aydınlık ve karanlığa şekil veren Yehova'dır (İşaya XLV/7). Hoşeh'in personel (kendi başına maddi bir yapısı olan) bir kişiliğinin kabul edilmesi dolayısıyla (III/4-5) Eyüp'te olduğu gibi) diğer kullanımlar için bakınız İşaya XLV/3; Eyüp XXXIV/22; Mezmurlar CVII/10, 14, CXXXIX, 11,12) afal ve hoşeh kolayca özdeşleştirilmiştir.³⁶

5) Vayikra Elohim la or yom ve la hoşeh kara layla vayi boker yom ehad.

(Ve Elohim aydınlığa, gündüz ve karanlığa gece dedi ve akşam oldu ve sabah oldu ve birgün.)

Bu cümleden açık olarak anlaşılan şudur: İbrani düşüncesine göre yom, layla, boker ve erev ilişkili oldukları kavramlara sıfat olarak kullanılmış (mesela, or yom, aydınlık gün) bir günlük devrin bölünüşünün adıdır. Aynı babın sekizinci cümlesiyle birlikte değerlendirildiğinde on iki saatlik bölünmenin boker, (sabah);

33. S. B. Mercer, *a.g.e.*, 104. ud, ut, par ideogramı, birşeyden fırlamayı anlatmak için kullanılır.

34. T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, 6; C. A. Simpson, *a. g. e.*, 469

35. W. A. Gesenius, *a.g.e.*, 353

36. Detaylı bilgi için bkz. E. G. Hirsch "Darkness", *J.E.*, c.IV, 442. Soyut kavramların (hoşeh, yom, şamayim, boker, erev, layla, rakia, adam gibi) personel varlığının olduğu inancı İbrani düşüncesindeki mitsel mekanizmayı kısmen açıklar. Mesela, "karanlık" kavramının, herhangi bir şeyin etkisinden uzak personel kabul edilişi onun kolayca mitik bir unsur hale gelmesine yol açmıştır.

diğer on iki saatlik bölünmenin de erev, (akşam) olmak üzere ikiye ayrıldığı anlaşılabacaktır. Günün bu şekilde bölünmesi muhtemelen yarı yerleşik kavimlerin çalışma saatiyle ilişkilidir. Bunun sonucu olarak "güneş doğumu ve batımı" kavramlarının layla (gece) ve yom'dan (gündüz) ziyade erev ve boker'le özdeşleştirildiği anlaşılmış olur. Yirmi dört saatlik gün kavramının erev ve boker'le ilişkilendirildiğinin en ciddi kanıtı; "Ve akşam oldu ve sabah oldu, birgün (I/5); ikinci gün (I/8); üçüncü gün (I/13); dördüncü gün (I/19); beşinci gün (I/23); altıncı gün (I/31)" şeklindeki ifadelerden gelir. Ayrıca "Ve akşam oldu, bir gün" ifadesi gün sayımının akşamdan başladığının işaretidir. Mezopotamya'da da gün sayımına akşamdan başlanmaktadır. Oysa İbranilerdeki otantik gelenek günü sabahtan başlatır (Tekvin XIX/34). Bu durumda günü akşamdan başlatan bu ifade Mezopotamya geleneği ile açıkça paralellik gösterir.³⁷

Bu arada yom kelimesi, Tekvin'de hem gündüz, hem de bir günün tamamı olarak kullanılır.

6) Vayomer Elohim yei rakia betoh amayim yayi yavdil ben mayim lamayim.
(Ve Elohim dedi: suların içinde gökkubbe olsun ve sulardan suları ayırsın.)

İbranice mayim (sular) kelimesi (tekil ma), Akkadca ma (su) kelimesine kadar çıkar. Anne anlamında umma kelimesinin kökü de ma'dır. Suyun İbrani literatüründe düşman olarak kabul edilişi (Habakuk III/8,5; Eyüp XXVI/12,13) bizim Akkad metinlerinden bildiğimiz birşeydir. Akkadcada ummanu (deniz) kelimesi aynı zamanda düşman anlamına da gelir. Bu terim Akkadcada aynı zamanda kişileştirici ideogram olan (şab, şap, lap, lih)³⁸ ile yazılır ki bu da denizin personel bir güç olarak kabul edildiğine işaret eder. Daha önce değinildiği üzere Tiamat'ın bir ünvan olan "Ummu Kubur"u bu durumda "Derinliğin Anası" veya "Düşman Derinlik" olarak okumak mümkün olacaktır.

Vulgat'ın firmamentum diye çevirdiği rakia (gökkubbe) kelimesi, Akkadcada sembolik olarak hem yağmur, hem de gök anlamındadır. Önyasya'da yaygın olan

37. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 8. Mezopotamya'da gündüz oniki ve gece oniki saat olmak üzere bir günde toplam yirmidört saat (şaa) kabul edilmiştir. Günün içerisinde de belli saatler vardır: "Hayvanların biraraya toplanma saati" (Tekvin XXIX/7) veya "kadınların su çekme zamanı" gibi (Tekvin XXIV/11). Yeremya'nın Mersiyeleri II/19 "nöbetlerin başlangıcı", Hakimler VII/19 "orta nöbet" ve Çıkış XIV/24 ile I. Samuel XI/11 "sabah nöbeti" şeklindeki zaman bölümlerinden bahseder.

38. S. B. Mercer, *a.g.e.*, 105

gökdeki sular inancı gözönüne alındığında bu birleştirme daha kolay anlaşılacaktır. Yukardan yağmur olarak gelen sular gerçekte gökteki okyanustan sızmaktadır. Akkadcada kelimenin kök anlamı "dövülmüş bir metal çubuk"tur. Eyüp XXVI/13'de kelimeyi bu anlamda bulmak mümkündür.³⁹ Kelime metal kullanımını gerektiren bir dönemden sonra kullanıldığına göre herhalde gökyüzünün metal bir çubuğa benzetilişi ancak Kalkolitik dönemden sonra (MÖ. IV. bin) vuku bulmuş olmalıdır.

7) Ve yaas Elohim et arakia vayaudel ben amayim aşer mitahat larakia uven amayim aşer meal larakia vayi hen.

(Ve Elohim gökkubbeyi yaptı. Ve kubbe altında olan suları kubbe üstünde olan sulardan ayırdı ve böyle oldu.)

Bu cümle yukardaki cümle ile birlikte ele alındığında, kubbe üstünde olan sular inancı daha rahat anlaşılacaktır. Enuma Eliş'te gökkubbe, kadim tatlı su olan okyanustan, yani Tiamat'tan yapılmıştır ve gökkubbe denizlerle doludur. Ayrıca Marduk'un gök ve yer sularını, Tiamat'ı ikiye ayırarak yapışı da bu ifadeyi çağrıştırmaktadır.⁴⁰

Cümlelerin sonundaki vayi hen (böyle oldu) ifadesi benzerleriyle kıyaslandığında (I/9, 11, 15, 24, 30. ifadeler) I/6'nın sonunda olmalıydı. Çünkü bu ifade, Elohim tarafından konuşulan sözlerden sonra gelir.

8) Vayikra Elohim larakia şamayim vayi erev vayi boker yom şeni.

(Elohim gökkubbeyi sema diye çağırdı. Ve akşam oldu ve sabah oldu, ikinci gün.)

I/5 ifadesinde yirmi dört saatin genel bölünümü olarak layla (gece) ve yom (gündüz) sunulurken, bir ikinci günün gelişi maksadıyla bunların yerine, bu ifadede erev (akşam) ve boker'in (sabah) kullanılması ilginçtir. Herhalde gün bölünümünde, pratikte esas alınan ayırım erev ve boker'di (I/5'in açıklanışına bakınız).

Tevrat'ın Yunanca tercümesi (Septuagint) ise burada "ve tanrı iyi olduğunu gördü" ifadesini ilave eder.⁴¹

39. T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, 6

40. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 96

41. E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 96

9) Vayomer Elohim ykavu ayabaşa vayi hen.

(Ve Elohim Göklerin altındaki suların bir yerde toplanmasını ve görünmesini söyledi ve böyle oldu.)

"Yukardaki sular" ve "aşağıdaki sular" ayırımı İbrani düşüncesinde çok nettir. Yeraltında sular olduğu gibi (Tesniye IV/18, V/8), yerüstünde su depoları vardır (Mezmurlar CIV/3). Kara kavramı arızidir ve asıl olan sulardır (Mezmurlar CXXXVI/6). Akkadcada su anlamında kullanılan ma kelimesi, aynı zamanda "esas" anlamına da gelir. (I/6'nın yorumuna bakınız.)

10) Vayikra Elohim layabaşa erets ulmik ve amayim kara yammim vayor Elohim ki tov.

(Ve Elohim toprağa yer ve suların birikintisine denizler dedi ve gördü ki bu iyiydi.)

Burada yabaşa (toprak) kelimesi, muhtemelen İbranicede korunmuş, şu anda diğer Semitik dillerde bilinmeyen bir kelimedir. Akkadcada, yer için kullanılan dört kelime vardır: ırşutu, epiri, erets ve nabalı veya tabalı.⁴² Enuma Eliş'te en çok kullanılan ırşutu'dır.⁴³

Ma (su) ve yom (deniz) kelimelerinin kökeni Akkadca ma, (çoğul me) su kelimesine kadar uzanır.

11) Vayomer Elohim tadşe aarets deşe esev mazria zera ets peri ose peri leminov aşer zeraa vo el haerets ve yoi hen.

(Ve Elohim dedi: yer ot, tohum veren sebze ve yer üzerinde tohumu kendisinde olup cinslerine göre meyva veren ağaçlar hasıl etsin ve öyle oldu.)

Deşe (Aramice dese), Akkadca "taze" anlamındaki desu'ya kadar çıkan⁴⁴ İbranice deşe (yeşillik) kelimesi, genel anlamda "sebze" kavramını temsil eder. Filistin'de, çok kısa süren yeşil bitki örtüsü dolayısıyla "yeşillik" hayatın kısalığını sembolize etmekteydi (Mezmurlar XC/5,6, CIII/15; İşaya XL/6). Bu sembolik özelliğinden dolayı terim, İbrani literatüründe sık sık bu anlamıyla da kullanılmıştır.⁴⁵ (Diğer kullanılış biçimleri için bkz. Eyüp XXXVIII/27; İşaya. XXVII/25, LXVI/14; Yeremya XIV/5)

12) Vatotse aarets deşe esev mazria zera leminev veets ose peri aşer zaro vo

42. S. Mercer, *a.g.e.*, 117, 118, 119

43. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 86

44. B. Meisner-W. V. Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, c.1, 165

45. J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, 315

leminev, vayor Elohim ki tov.

(Ve yer, ot, cinslerine göre tohum veren sebze ve tohumu kendisinde cinslerine göre meyva veren ağaçlar çıkardı. Ve Elohim iyi olduğunu gördü.)

13) Vayi erev yayi boker yom şelişi.

(Ve akşam oldu ve sabah oldu, üçüncü gün.)

14) Vayomer Elohim yei meorot birkia aşamayim leavdil ben ayom uven alayla ve ayın leotot ulmoadim ulyamim ve şanim.

(Ve Elohim dedi, gündüzü geceden ayırmak için gökkubbesinde ışıklar olsun ve alametler için ve vakitler için ve günler ve seneler için olsunlar.)

Bu cümlede geçen meorot (ışıklar) kelimesi, or (ışık) kelimesinden farklıdır. Meorot "aydınlığın kaynağı" anlamındadır. Burada kullanılan otot (alametler) kelimesi astrolojik öneme sahiptir ve kehanet kavramı ile yakından ilişkilidir. Bunun önemi, erken İbrani düşüncesinde kehanet kavramının kozmosla özdeşleştirildiğine işaret etmesidir. Kelimenin İşaya VII/11 ve II Krallar XX/8'de bu şekilde kullanılışı bu anlamı pekiştirmektedir.⁴⁶

15) Ve ayu limarot birkia aşamayim leair alarets yayi hen.

(Ve yer üzerinde aydınlatmak için göklerin kubbesinde ışıklar olsun ve öyle oldu.)

"Göklerin kubbesi" (bi/rkia aşamayim) ifadesi, gök aydınlatıcılarının gökte kubbeye tutturulmuş olarak bulunduğu inanıldığına dair iyi bir delildir. Eğer ifade "Ve ayu limarot beaşamayim leair ..." ⁴⁷ şeklinde olsaydı, bundan açıkça gök cisimlerinin gökyüzünde, boşlukta bağımsız olarak salındığı kanaatına ulaşmamız mümkün olurdu. Birkia aşamayim, gökyüzünün tümünü niteleyen bir deyim veya isim tamlaması değildir. Rakia ve şamayim birbirinden ayrı şeylerdir. Akkad literatüründe de rakia ve samu'nun birbirinden ayrı olduğunu biliyoruz. Muhtemelen

46. Ölü Deniz el yazmaları kadar erken bir tarihte Yahudiler arasında güneş takvimi kullanılıyordu. Ölü Deniz el yazmalarında otot ("alametler") kelimesi takvim kullanımıyla ilişkilendirilmiştir. Yahudiler Tekvin'deki bu cümleye dayalı olarak "gökkubbesindeki ışık" kaynağını takvim kullanımında otot ("alametler") olarak almışlardır. Fakat Rabbinik gelenek ve onların öncüleri olan Ferisilerle birlikte ay takvimine geçilmiştir. R. Eisenman-M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 106, 107, 128, 129

47. "Gökyüzünde ışıklar..." "Gökyüzünde" (beşamayim) ve "göklerin kubbesinde" (birkia aşamayim) farklı ifadelerdir.

rakia, şamayim boşluğunun oluşmasına sebep olan sınırlandırıcı katmandır. Gök cisimleri de rakia'ya tutturulmuş olarak sarkarlar.

16) Ve yaas Elohim et şene ameorot agedolim et amaor agadol lememşelet ayom veet amaor akaton lememşelet alayla ve et akohavim.

(Ve Elohim iki büyük ışık yaptı; gündüze hükmetmek için daha büyüğünü ve geceye hükmetmek için daha küçüğünü. O yıldızları da yaptı.)

Yıldızlar (kohavim) kelimesi, Akkadcada kavu (asılmak) fiil köküne uzanan kevkeb'den gelir. Yıldızların sonuncu olarak anılışı tesadüfi değildir. Eski İbrani düşüncesine göre yıldızlar küçük gök cisimleriydi.⁴⁸

17) Vayitem otam Elohim birkia aşamayim leair al aarets.

(Ve Elohim onları yeri aydınlatsın diye gökkubbeye koydu.)

18) Ve le mesel bayom u velayla u lehabedil ben haor u ben ahoşeh veyada Elohim ki tov.

(Ve gündüze ve geceye hükmetmek ve ışığı karanlıktan ayırmak için [onları oraya koydu] ve Elohim iyi olduğunu bildi.)

19) Vayi erev vayi boker yom revii.

(Ve akşam oldu ve sabah oldu, dördüncü gün.)

20) Vayomer Elo yişretsu amayim şerets nefes haya veof yeofef el aarets al pene rekia aşamayim.

(Ve Elohim dedi, sular hayat taşıyan canlı böceklerle kaynaşsın ve gökkubbenin içinde, yerin üzerinde kanatlılar uçuşsun.)

Şerets, genelde sudaki yaratıklara verilen bu isim (Süryanice ve Etyopyacada şereş) sürüngenlerin çıkardığı sürtünme sesini çağrıştıracak şekilde, aynı zamanda "sürtünme" anlamında fiil olarak da kullanılır ki bu da terimin onomopat (tabiat taklidi) olduğuna işaret eder.⁴⁹ (Kullanımları için bakınız Levililer XI/10,29,41,42,43,47; Tesniye XIV/19.)

Nefes kelimesi, Akkadca napas'u'ya (soluk) kadar uzanır (Aramice nefes, Etyopyaca nefes). Greklerin öldükten sonra varlığı sürdürücü bir rol atfettikleri psuke, İbranice nefes'in karşılığı değildir. İbraniler "nefes"le öldükten sonra varolacak bir ruhu kastetmemişlerdir. Nefes kelimesi burada daha ziyade kendisinden sonra gelen haya (canlı) kelimesinin sıfatı durumundadır.

48. S. R. Driver, *a.g.e.*, 11

49. W. Gesenius, *a.g.e.*, 1110, 1111

21) Vayivra Elohim et atanim agedolim veet kol nefes ahaya aromeset aşer şaretsu amayim lemineem veet kol of kanaf leminev va yar Elohim ki tov.

(Ve Elohim büyük (deniz) yaratıklarını ve suların kaynaştığı cinslerine göre her canlı sürüneni ve cinsine göre her kanatlı uçanı yarattı ve Elohim iyi olduğunu gördü.)

22) Vayvareh otam Elohim lemor peru urvu umilu et amayim bayamim veaof yirev baarets.

(Ve onları mübarek kıldı. Elohim dedi: meyvelenin ve çoğalın ve denizlerde suları doldurun ve yerde uçanlar çoğalsın)

23) Vayi erev vayi boker yom hamışı.

(Ve akşam oldu ve sabah oldu, beşinci gün.)

24) Vayomer Elohim totse aarets nefes haya lemina beeme varemes ve hayto erets lemina vayi hen.

(Ve Elohim dedi, yer, cinslerine göre canlı yaratıkları, dört ayaklıları ve sürünen şeyleri ve cinslerine göre yerin canlılarını çıkarın. Ve böyle oldu.)

Beeme, genelde dört ayaklı hayvanlar için kullanılan bu kelime İbranicede bazen sürü diye de geçer (Çıkış IX/10,25). Yaban hayvanları için hayyah (Tekvin VII/14, VIII/1, IX/2), bazen be'ir (Tekvin XLV/17; Çıkış XXII/5), bazen de ziz (Akkadca zazu) (Mezmurlar L/11, LXXX/13) kelimeleri kullanılır.⁵⁰

25) Vayaas Elohim et hayat aarets lemina veet abeema lemina veet kol remes aadoma leminev vayar Elohim ki tov.

(Ve Elohim yerin canlılarını cinslerine göre ve dört ayaklıları cinslerine göre ve toprakta sürünen herşeyi cinsine göre yaptı ve Elohim iyi olduğunu gördü.)

26) Vayomer Elohim naase adam betsalmenu idmutenu veyırdı bidgat ayam uve of aşamayim uvbeema uvkol aarets uvhol aremes aromes al aarets.

(Ve Elohim dedi, benzeyişimize ve biçimimize göre insan yapalım ve denizin balıklarına ve göklerin kanatlılarına, dört ayaklılar ve tüm yeryüzüne ve yerde sürünen sürüngenlere hakim olsun.)

Tsalme(nu) ("benzeyiş[imize]"), Süryanice ve Kaldecede tsalema şeklinde geçen bu terim, İbranicede genelde "sınırları belli hat", gölge ya da boşluk anlamına gelir (Mezmurlar XXXIX/6). Belli bir suret anlamına ise I.Samuel VI/5-11 ve Ezekeil XVI/17-23'de rastlanır.⁵¹ Dmute(nu) ("biçimimize") kelimesi (Akkadca

50. J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, 87

dumu) karanlık, gölge manasına gelir.⁵²

Tanrının ağzından çoğul ifadesi, Eski Ahid'de yalnızca Tekvin XI/7 ve İşaya VI/8'de ortaya çıkar. Genel Yahudi ve bazı Hristiyan tefsirleri, bu ifadenin Tanrı ve onun meleklerine atıf yaptığını düşünürler (I. Krallar XXII/19; Mezmurlar LXXXIX/5,6). İbranicede, bir de, "majesteleri" şeklinde çoğul ifade vardır. Fakat bu durumda bir tek kişiye atıf yapılır (mesela İşaya XIX/4).

Mısır literatürüne göre insan, onu yaratan tanrısının imajındadır. Mezopotamya literatüründe kral bazen ilahının "sureti"ni diye çağrılır (Akkadca şalmu, İbranice zelem) veya "benzeyişi" diye adlandırılır (Akkadca mussulu ve dumu, İbranice domut).⁵³

27) Vayivra Elohim et aadam betsalmo betselem Elohim bara oto zahar unkeva bara otam.

(Ve Elohim insanı kendi benzeyişinde yarattı. Onu Elohim'in suretinde yarattı. Ve Elohim onları erkek ve kadın olarak yarattı.)

(Bu cümleyle ilgili olarak bir sonraki bölümde ilgili başlığın altında genişçe bilgi verilmiştir.)

28) Vayberek otam Elohim vayomer lahev Elohim peruru u rabiv u milu et ha erets hivşuah urdu bidgat hayam u beof ha şamayim u bekol hayam ha romeşet al ha erets.

(Ve Elohim onları mübarek kıldı ve Elohim onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tabi kılın. Ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hakim olun.)

29) Vayomer Elohim hine natati lahem et kol esev zorea zera aşer al pene kol aarets ve et kol aets aşer bo peri ets zorea zara lahem yiye leohla.

(Ve Elohim dedi, İşte bütün yeryüzü üzerinde tohum veren her sebzeyi ve kendisinde ağaç meyvesi olup tohum veren her sebzeyi ve kendisinde ağaç meyvesi olup tohum veren her ağacı size yiyecek olsun diye verdim.)

30) Ulhol hayat aarets ulhol of aşamayim ulhol romes al aarets aşer bo nefes haya et kol yerek esev le ohla vayi hen.

(Ve yerin her canlısına ve göklerin her ucanına ve kendisinde hayat nefesi

51. W. Gesenius, *a.g.e.*, 895

52. B. Meissner-W. V. Soden, *a.g.e.*, 158

53. S. M. Paul, *a.g.e.*, 1061

olup yeryüzünde sürünen herşeye; bütün yeşil otu yiyecek olarak verdim ve böyle oldu.)

31) Vayor Elohim et kol aşer asa veine tov meod vayi erev vayi boker yom aşışi.

(Ve Elohim yaptığı şeyi gördü ve işte çok iyiydi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, altıncı gün.)

I. Babın sonu.

II./1) Vayholu aşamayim veaarets ve hol tsevaam.

(Böylece gökler ve yer ve bütün orduları tamamlandı.)

Akkadcadaki savu ⁵⁴ kelimesinde olduğu gibi, seva teriminin gerçek anlamı, askeri bir ordudan ziyade "herhangi bir ortak eyleme katılmış olmak" ya da "takım"dır. Burada yüklenilen mana şüphesiz Yehova'nın tek tek yaptığı şeylerin tümüdür (başka kullanımlar için bkz. Çıkış XXXVIII/8; I.Samuel II/22; İşaya XXIX/7,8).

2) Vayhol Elohim bayom aşevii melahto aşer asa vayışbot bayom aşevii mikel melahto aşer asa.

(Ve Elohim yaptığı işi yedinci günde bitirdi. Ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti.)

Bu cümleden Elohim'in işini yedinci günde bitirdiği ve gene yedinci günde "istirahat ettiği" anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Samiriyelilerin Tevrat'ı, Septuagint ve Süryanice Tevrat'ta işler altıncı günde bitirilmektedir.⁵⁵

Herşeye rağmen Şabat, nuah'dan (İbranice "dinlenme") ziyade herhangi bir işin bitirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Hiç olmazsa bu metin kaleme alındığında Şabat terimi herhalde antropomorfik bir anlama sahip değildi.

Bu ayette dikkat edilmesi gerekli olan bir başka nokta bir söz oyunuyla alakalıdır (ışbot-şevii). İşbot ve şevii arasındaki söz oyununa temas etmeden önce Eski Ahid'in metin tenkidi araştırmalarında oldukça önemli olan bir noktaya değinmek uygun olacaktır. Özellikle Masoretik metin olmak üzere Eski Ahid'in çeşitli yerlerinde bir takım söz oyunları yapılmıştır. Bu söz oyunları dikkate alınmadığında tamamen anlamsız bir yoruma gitmek mümkündür. Buna göre Eski Ahid içersinde yapılan söz oyunları şu şekilde sıralanabilir:

54. S. B. Mercer, *a. g. e.*, 121

55. C. A. Simpson, *a. g. e.*, 488; E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 7

- a) Notrikon - Kelime kısaltma. Yehova yerine Yeho gibi.
- b) Acrostic - Bazı şiirlerde satırların ilk harfinden acrostic elde etme (Yeremya'nın Mersiyeleri I/4).
- c) Atbash - Alfabedeki harflerin birbiri yerine kullanılışı (Yeremya XXV/26, LI/41).
- d) Anastrophe - Alışılmış söz düzeni, kelimelerin yerleri değiştirilerek bozulur (Tekvin VI/9).
- e) Epanastrophe - Bir kelimenin son hecesi hemen arkadan gelen kelime ile birleştirilir. Tekvin I/1'deki bereşit bara ifadesinde bu yasayla ilgili olarak bere sesine uygun bir şekilde bara fiili kullanıldığı ileri sürülüyorsa da bizce bu doğru değildir. Çünkü burada orjinaldeki kelime daha önce değinildiği üzere bereşit değil, beyom'dur. Bu cümlede bara fiilinin kullanılışı tarihi olarak bereşit kelimesinin kullanılışından öncedir.
- f) Equivocal - Ses benzerliğine dayalı olarak yapılan oyunlar (Yeremya L/35-38).
- g) Farrago - Gramatikal olmayan ifadelendirme. Tekvin I/2'deki tohu ve bohu, Çıkış XXVIII/30'daki urim ve thummim gibi.⁵⁶

Bu cümleye yeniden döndüğümüzde sebot ve şevii arasında oyuna dayalı bir ilişki sezilmektedir. Muhtemelen Masoretik metnin yazarı sebot kelimesiyle şevii arasında türemeye dayalı bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Bu ilişki şevii'nin sebot kelimesine kaynaklık ettiği şeklindeydi. Yani yazar sebot kelimesinin şevii'den geldiğini varsayarak, Elohim'in yedinci günde istirahat ettiğini düşünmüştür.

3) Vayvareh Elohim et yom aševii vaykadeš oto ki vo šabat mikol melahto ašer bara Elohim laasot.

(Ve Elohim yedinci günü bereketli kıldı ve onu kutsadı ki Elohim yaratıp yaptığı bütün işlerden o günde istirahat etti.)

Semitik kds (arındırmak, parlatmak) kökünden gelen kades fiili bereh'den daha fazla ve tam olarak kutsama olayının karşılığıdır. Bir anlamda bu fiilin Semitik dillerdeki eşidi hrm (tahsis etmek)'dir.⁵⁷ Bereh ise daha ziyade maddi açıdan bol ve bereketli kılmaktır. Bundan dolayı yedinci günün kutsanışı (kds) onun özel bir iş

56. Eski Ahid'deki söz oyunları için bkz. J. M. Sasson, "Wordplay in the Old Testament", *I. D. B., Supplement*, 968-970

57. O. C. Whitehouse, "Holiness", *E. R. E.*, c. VI, 751

için tahsis edildiği anlamındadır. P kaynağının bu ifadesinde kullanılan kds kelimesi bu günün önem kazandığı Sürgün sonrasının izini çok açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü bu gün, Sürgün'den sonra özel bir gün (kds) olmuştur.

4) Elle toledot aşamayım veaarets beibaream beyom asot yehah Elohim erets ve şamayim.

(Yehova Elohim yeri ve gökleri yaptığı günde, yaratıldıkları zaman göklerin ve yerin asılları bunlardı.)

Tekvin'deki yaratılış anlatımı buradan itibaren J kaynağına girer

5) Vehol siyah asade terem yiye baarets ve hol esev asade terem yitsmah ki lo imtir Yehoh Elohim al aarets ve adam ayin laavod et aadame.

(Yeryüzünde henüz tarla fidanı yoktu ve tarla tahılı yeşermedi. Çünkü Elohim yeryüzüne yağmur yağdırmamıştı ve çalışacak insan da yoktu.)

Adam (insan) kelimesinin etimolojisi açık değildir. İbranicede adama kelimesi toprak anlamına gelir. Muhtemelen kelimenin gerçek anlamı toprak-insan arasında kurulmak istenen bir söz oyunundan ziyade Akkadcada kan anlamına gelen damu'ya kadar uzanır. Damu kelimesi Akkadcada "canlı ideogramı olan be, bat, mit, ziz ile yazılır ki bu durumda damu "canlı" manasını da içermektedir. II/7 İfadesi bu görüşü destekler mahiyettedir. Ugarit metinlerinden anladığımız kadarıyla Semitik dillerde erkek için kullanılan yaygın kelime mt'dir (kadın için mtt). Herhalde adam kelimesi daha çok jenerik bir isimdir.⁵⁸ Yağmur yağması için kullanılan mtr kelimesi de proto-Semitik bir kelimedir. Ugarit metinlerinde Baal'in fonksiyonları anlatılırken sık sık zikredilir. Lars mtr baal, vlsc mtr ly ("yeryüzü için Baal'in yağmuru", "tarlalar için Baal'in yağmuru").⁵⁹

6) Ve ed ya eleh min haerets ve hişka et kol pene ha adama.

(Ve yerden buğu yükseldi ve bütün toprağın yüzünü suladı.)

Sümerce buhar ya da sis anlamında ed kelimesine kadar çıkan İbranice ed sözcüğü, Akkadcada benzer anlamda edu şeklindedir. Akkad literatüründe sembolik olarak sıkça kullanılmaktadır. Genellikle sabahleyin ortaya çıkan sisli nemi hatırlatır.

7) Vayitser Yehah Elohim et aadam afar min aadama vayipah beapav nişmat hayim vayi aadam lenefes haya.

58. S. B. Mercer, a. g. e., 88; A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 69

59. A. S. Kapelrud, a.g.e., 59

(Ve Yehova Elohim topraktaki çamurdan adama şekil verdi ve burun deliklerinden hayat nefesini üfledi. Ve adam yaşayan canlı oldu.)

8) Vayita Yaho Elohim gan beeden mikedem vayasem şam et aadam aşer yatsar.

(Yehova Elohim şarka doğru Eden'de bir bahçe dikti ve oraya yaptığı adamı koydu.)

Gan Akkadca bahçe anlamında gaan'a kadar uzanır.⁶⁰ Kelimenin ilk formu ise Sümerce ge (yer, alan, meydan) sözüne çıkar.

Eden kelimesi açıkça Sümerce "ova" ya da "düzlük" anlamında edinu ya da edin kelimesinden gelmektedir. Aynı kelime Asurcada edinu şeklinde yer alır. Babilonya'nın güneyi Asurlularca "saba edinu" diye adlandırılırdı.⁶¹

Bir bereket paradigması olarak Eden kavramı, Eski Ahid'in çeşitli yerlerinde bulunur (Tekvin XIII/10; İşaya LI/3; Ezeziel XXXVI/35; Yoel II/3). Bu arada Ezeziel XXVIII/13'deki Eden kavramıyla Sümerce Gılgamış destanındaki anlatım arasında ciddi bir paralellik vardır. Her ikisinde de ortak tema mücevher taşıyan ağaç imajıdır.⁶² Ezeziel'deki anlatım muhtemelen bu ayetteki anlatımın da kendisinden geldiği uzun bir geçmişe sahip Mezopotamya kaynağına uzanmaktadır (Ezeziel XXXI/5-9, 16-18'le krş.). "Enki ve Ninhursag hikâyesi"nde geçen Sümer Dilmun cenneti de İbrani cennetine ciddi olarak benzer. Her ikisi de ölümün olmadığı mükemmel bir bölgeye atıf yapar. Eden, Josephus ve kilise babaları kadar eski bir geleneğe göre Önyasya'dan Hindistan'a kadar uzanır. J. Calvin'e göre Şattıl Arap bölgesidir. F. Delitzch Eden'i Asur metinlerinde "Tanrı Dumaş'ın bahçesi" diye anılan Babilonya'ya yerleştirir.⁶³

Herşeye rağmen ne Sümer cenneti ne de Tekvin'deki cennetin ölülerin gittiği bir mekan olduğuna dair en ufak bir bilgimiz yoktur. Her iki cennet iması da gerçekte retrospective (geriye yönelik) bir altın çağ mitini andırır. Bu retrospective cennet gerçekte Babilonya literatürünün "altın çağ"ı olan Lam abübi'ye benzer. Nevar ki Yahudi düşüncesi geç dönemlerde ölümden sonra gidilen cenneti anlatmak

60. B. Meissner-W. V. Soden, *a. g. e. c. I*, 280

61. M. W. Montgomery, "Eden, Garden of", *J. E.*, c. V, 37

62. E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 89

63. G. Barton, "Paradise", *J. E.*, c. IX, 518

için sık sık Eden cennetine başvurmuştur. Bundan dolayı Eden ve cennet arasındaki aynılık sonraki dönemlere aittir.

9) Vayitsmak Yaho Elohim min aadama kol ets nehmad lemaré vetov lemaahal veets ahayim betoh agan veets adaat tov vara.

(Ve Yehova Elohim görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacı ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi.)

Tekvin'in içersinde ağaçla ilgili olarak üç ayrı kaynak vardır:

a) İyiyi ve kötülüğü bilme ağacı (II/9,17),

b) Hayat ağacı (II/9; III/22,24),

c) Ağacın hangisi olduğunda tereddüt eden "redaktörün ağacı" (III/3,17).⁶⁴

"Tekvin'de Yaratılış" bölümünde detaylıca ele aldığımız üzere yenilmemesi gerekli olan ağaç II/17'ye göre "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı" iken, III/22'ye göre bu ağaç "hayat ağacı"dır. Muhtemelen III/3,17'deki ifade her iki metin elinde bulunan redaktörün ifadesidir.

10) Venaar yotse meeden leaşkot et agan umişam yıpared veaya learbaa raşim.

(Ve Eden'den bahçeyi sulamak için nehir çıktı ve buradan ayrıldı ve dört kol oldu.)⁶⁵

Eden hakkında bir sonraki bölümde "Eden" başlığı altındaki kısımda geniş bilgi verilmiştir.

11) Şem aehad pişon u asovev et kol erets ahavila aşer şam azaav.

(Birinin adı Pişon'dur ve altının olduğu bütün Havila topraklarını kuşatır.)⁶⁶

Pişon Akkadcada kutu ve sandık, Havila da toprak kütlesi anlamına gelir.⁶⁷

Eski dünyada altını dolayısıyla önemli olduğu için Havila Arabistan'la özdeşleştirilmektedir. Tekvin XXV/18'e dayanarak Rabbinik Gelenek de Havila'yı Arabistan olarak kabul etmiştir.⁶⁸

12) U zaav aarets ai tov şam abedola veeven aşoam.

64. Rabbinik gelenek bu farklı ağaçların üzerinde durmadan çoğu kez hepsini "bilgi ağacı" (ets yodea) şeklinde adlandırmıştır.

65. Gerçekte tam çevirisi "dört baş"dır (arbaa raşim), "dört kol" değil.

66. Tam karşılığı "kuşatır"dan ziyade "döner". Sovev fiilinin "dönmek" anlamında kullanımı için bkz. II. Krallar III/9

67. B. Meissner-W. V. Soden, *a. g. e.*, c. I, 280

68. C. A. Simpson, *a. g. e.*, 495; R. Hayword, "Tarqum Pseuda-Jonathan and anti-Islamic Polemic", *J. S. S.*, c. XXXIV, 86

(Ve bu ülkenin altını iyidir. Orada bedolaa ve kıymetli taş vardır.)

Burâda geçen bedolaa ve even şoam (kıymetli taş) kelimeleriyle tam olarak ne kastedildiği bilinmemektedir. Even şoam lapis lazuli ile özdeşleştirilmektedir.

13) Veşem anaar aşeni gihon u asovev et kol erets kuş.

(Ve ikinci nehrin ismi Gihon'dur ve bütün Kuş topraklarını çevirir.)

Kuş yakın bir zamana kadar Etyopya bölgesiyle özdeşleştirilmekteydi. Bugün daha ziyade Önasya'daki Kas bölgesi olarak kabul edilir.

14) Ve şem anaar aşelişi hidekel u aoleh kidmat aşur veanaar arevii u ferat.

(Ve üçüncü nehrin adı Hidekel⁶⁹ (Dicle?) 'dir. Asur'un doğusundan giden odur ve dördüncü nehir Fırat'tır.)⁷⁰

15) Vayikah Yehova Elohim et aadam vaynihev began eden leoude ulşomra.

(Ve Yehova Elohim adamı aldı ve çalışması ve koruması için Aden bahçesine yerleştirdi.)

16) Vaytsav Yeho Elohim al aadam lemor mikol ets agan ahol tohel.

(Ve Yehova Elohim Adem'e emredip dedi: Bahçenin her ağacından ye.)

17) Umets adaat tov vara lo tohal mimenu ki biyom aholha mimenu mot tamut.

(Ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin ki ondan yediğin günde ölümle öleceksin.)

Burada hernekadar mot kelimesi kullanılmışsa da İbraniler'deki orjinal ölüm kelimesi şavan'dı. Esasta uykuya dalmak anlamına gelen şavan (I. Krallar V/21) kelimesi kimi yerde mot'a paralel ve onunla aynı anlamada kullanılmaktadır. (Eyüp XIV/12; İşaya XLIII/17)

Burada Akkadcaya uzanan mot (ölüm) kelimesinin tamut'la ("öldürecek") birlikte kullanılışı mot'un kişileştirildiğinin bir kanıtıdır. Daha açık bir ifade ile tam tercüme "ölüm seni öldürecektir." Mücerred kavramların personelleştirilmesi burada da görülebilir.

69. Hidekel veya Dicle kelimesinin anlamı açık değildir. Talmud'da ve Aramice Targumlarda Diglat şeklinde geçer. Asurca Tiglat Pileser şahıs adındaki Tiglat bu kelimeyle ilişkilidir. Geleneksel Yahudi tefsirinde kelime ad ("keskin", "hızlı") ve kl ("ışıklı") sözcüklerinden oluşur. Bkz. S. Ochser, "Tigris", *J. E.*, c. XII, 145

70. Euphrates veya Fırat Akkad metinlerinde Furattu şeklinde geçer. Fırat geleneksel Yahudi düşüncesinde İsrail'in kuzey sınırındır. Bkz. F. Buhl, "Euphrates", *J. E.*, c. V, 269

18) Vayomer Yeho Elohim lo tov eyot aadam levodo eese lo ezer kenegdo.

(Ve Yehova Elohim dedi. Adam'ın yalnız olması iyi değildir ona uygun bir yardımcı yapacağım.)

19) Vayitser Yehova Elohim min aadama kol hayat asade veet kol of aşamayim veyave el aadam lirot ma yikra lo öehol aşer yikra lo aadam nefes haya u şemo.

(Ve Yehova Elohim bütün kır hayatını ve göklerin bütün kuşlarını topraktan yaptı ve onlara ne ad koyacağını görmek üzere adama getirdi ve adam herbirinin adını ne koydu ise canlı mahlukun adı o oldu.)

Burada geçen "ad koyma" olayı hakkında bir sonraki ölümdede geniş bilgi verilmiştir.

20) Vaikra aadam şemot lehol abeema ulof aşamayim ulhol hayat asade uladam lo matsa ezer kenegdo.

(Ve adam bütün hayvanlara ve göklerin kuşlarına ve her kır canlısına ad koydu ve adam kendisine yardımcı bulamadı.)

21) Veyafel Yehova Elohim tardema al aadam vayişan vayikah ahat mitsalotan vayisgor basar tahtena.

(Ve Yehova Elohim adamın üzerine derin bir uyku düşürdü ve o uyudu ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapadı.)

Bu bölümün yorumu için bir sonraki bölüme bkz.

22) Vayiven Yehova Elohim et atsela aşer lakah min aadam liişa vayvıea el aadam.

(Ve Yehova Elohim adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın inşa etti ve onu adama getirdi.)

23) Vayomer aadam zot apaam etsem meatsanay uvasar mibesarı lezot yıkare ışa ki meiş lukaha zot.

(Ve adam söyledi, Bu, artık benim kemiklerimden kemik ve benim etimden ettir; buna kadın denilecek çünkü erkekden alındı.)

Burada Samiri nüsha ve Septuagint'te, "çünkü erkekden alındı" yerine "çünkü onun erkeğinden alındı" ifadesi vardır.⁷¹

Besar kelimesinin (Asurca bisra) orijinal anlamı insan eti olmaktan ziyade yenecek ettir. Kelimenin orijinal kullanımını en yakın yansıtan ifadeler Levililer

71. C. A. Simpson, *a. g. e.*, 499

VII/19; Sayılar XI/4, 13; Çıkış XVI/12 ve Eyüp XXI/31'de bulunabilir. Süleyman'ın Meselleri XIV/30'da insan; Mezmurlar XLV/2, CXLV/21; İşaya XL/5'de insan ırkı; Mezmurlar XLI/2, 19'da insan eti ve Mezmurlar CII/5 ile Tekvin II/21'de deri anlamında kullanılır. Kelime Sürgün sonrası kitaplarda (Mezmurlar) insana uygulandığına göre buradaki kullanımın da Sürgün sonrasında gözden geçirildiği düşünülebilir. Etsem (kemik) Babilon metinlerinde İtsum diye geçer.

Kadın için Tekvin'de kullanılan üç ayrı isim vardır. IV/I'de Adem'in eşi olduktan sonra kullanılan Havva adı, V/2'ye göre Adem ve II/23'e göre İsa adı. Son isim Akkadca "birşey yaratmak" anlamında su kelimesinden türetilmiştir.⁷²

24) Al ken yaazov iş et aviv vet imo vedavak beışto veayu lebasar ehad.

(Bunun için adam babasını ve annesini bırakacak ve karısına yapışacak ve bir beden olacaklardır.)

25) Vayiyu şeneem arumim aadam veışto velo yitboşasu.

(Onların ikisi çıplaktı, adam ve karısı utanmadılar.)

III/1) Vehanahas haya arum mikol haa hasade aşer asa yeho elohim vayomer el haiša af ki amar elohim lo tohlu mikol ets ha gan

(Ve Yehova elohimin yaptığı bütün kır hayvanlarının içinde en kurnaz olanı yıldı ve kadına dedi. Gerçek Allah bahçenin hiçbir ağacından yemeyeceksiniz dedi mi.)

Nahas, yılandan ziyade sürüngen. Muhtemelen onomopat nahas, (fısıldamak, hışırta çıkarmak) fiiline kadar uzanır. Aynı fiil kehanet kavramı için de kullanılır. Süryanicede de kelimeyi bu anlamda bulmak mümkündür (Levililer XIX/26; Tesniye XVIII/10; II. Krallar XVII/ 17, 21; Tekvin XXX/27, XLIX/17; Çıkış IV/3, VII/15; Tesniye VIII/15; Mezmurlar LVIII/5; Sayılar XXI/17). Fiilin kehanet için de kullanılışı muhtemelen kahinlerin sözlerinin fısıltı şeklinde çıkışının bir işaretidir.

Arum, İbranicede birbiriyle ilişkili iki anlamda kullanılır: Birisi açıkgöz, zeki, kurnaz (Tekvin III/1; Eyüp V/12; XV/5), diğeri basiretli hikmet sahibi anlamındadır. (Meseller XII/16, 23, XIII/16, XIV/8, 15, 18).

72. Akkadca su fiili için bkz. S. B. Mercer, *a. g. e.* 113; Hurri tanrıçası Hepat'la da ilişkilendirilen Havva adı İbranice kökenli görünmemektedir. Bkz. E. G. Hirsch, "Eve", *J. E. , c. V*, 276. Havva adı Aramice yılan anlamında havve kelimesiyle de ilişkilendirilir. S. Langdon. *Sumerian Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man*, 36

2) Vatomer aiša el hanahas miperi ets hagan nohel.

(Ve Kadın yılanı söyledi, Bahçenin ağaçlarının meyvasından yiyebiliriz.)

3) Mı peri aets aşer betoh agan amar Elohim lo tohelu mimenu ve lo tigeve bo pen temutun.

(Fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvası hakkında Elohim: Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmiyesiniz dedi.)

Bu ifade açıkça insanın bu aşamaya kadar olan süreç içerisinde ölümsüz olduğunun iyi bir belgesidir. Ölüm için kullanılan mot kelimesi tam olarak hayatın sona ermesini ima eder.

Herhangi bir özel niteliği belirtilmese de belli bir ağaçtan yeme yasağı Sümerlerde mevcuttu. Sümerlerde tufan sonrasında varlığını devam ettiren Tag Tug adındaki kişiye cennetin ağaçlarından yemesi, yalnızca bir ağaçtan yememesi söylenir.

"Kralım cassia bitkisine yaklaştı,

Onu kopardı ve yedi, sonra Ninhursag bir bela okudu,

Ölene kadar mutlak hayatı göremeyeceksin."⁷³

4) Vayomer anahaş el aiša lo mot tematon.

(Ve yılan kadına dedi, katiyen ölmezsiniz.)

Buradaki ölmeyeceksiniz ifadesi üçüncüümleyle çelişir şekilde ölme kavramının Eden'de olduğunu ima ediyor gibidir.

5) Ki yodea Elohim ki beyom aa olhem mimenu venıfkehu enehem viyitem Elohim yodea tov vara.

(Çünkü Elohim bilir ki ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Elohim gibi olacaksınız.)

Yılanın buradaki ifadeleri gerçekten olacak bir olayı ima etmektedir. Muhtemelen yılanın bu bilge yönü Babilonya kökene işaret eder. Yılanın olumsuz iması İbrani düşüncesine has gibi görünmektedir. Bu kutsal kışkırtma Sümer metinlerinde Enkidu'yu baştan çıkartan fahişenin hikayesine benzer. Gilgameş (Tablet I, sütun IV, satır 16) hikayesinde fahişe Enkidu'yu tanrılara karşı kışkırtan

73. S. L. Caiger, *Bible and Spade*, 195. Burada cassia kelimesinin anlamı "hoş kokulu meyva"dır. Bu meyva, Çıkış XXX/24'te geçen qıdda veya Mezmurlar VL/8'deki qeşıoth türünden bir meyva olmalıdır. Detaylı bilgi için bkz., J. C. Treuer, "Cassia", *J. D. B.*, c. I, 541

öğütler verir Birarada yaşamalarından sonra fahişe Enkidu'ya "artık bir tanrı gibi oldun" der.⁷⁴ III. Bapta bizi Mezopotamya kaynağına en açık olarak bağlayan ifadelerden biri budur.

6) Vatee aişa ki tov aets lemaahal vehi taava u laenayim venehmad aets leaskil vatikah mıgıryo.vaktohal vatiten gam laışa ima vayohal.

(Ve kadın gördü ki, ağaç yemek için iyi ve gözlere hoş ve anlayışlı kılmak için arzu olunan bir ağacı ve kendisiyle beraber kocasına da verdi, o da yedi.)

"İyilik ve kötülüğü bilme ağacı"nın uydurma bir spekülasyon değil de ciddi bir başka kaynağa atıf yapığının iyi bir delilidir. Hayat ağacının özellikleri arasında "göze hoş görünme" veya "akıllı kılma" gibi bir özelliği yoktur."⁷⁵

7) Vatipakahna ene şeneem vayedeu ki erumim em vayitperu ale teena vayaasu laem hagarot.

(İkisinin de gözleri açıldı ve kendilerinin çıplak olduklarını bildiler ve incir yaprakları dikip kendilerine önlükler yaptılar.)

Buradan III. babın sonuna kadar olan kısım Mezopotamya hikmet literatürünün farkında olsa bile tamamen ayrı bir kökene ait farklı bir kaynaktan gelmektedir. Veya bu andan itibaren yaratılışın genel bir yorumu yapılmak istenmiştir. Bununla birlikte bu kısım redaktörünün düzenleyemeyeceği ölçüde yoğun bir hikmet bilgisine sahiptir. Bu kısmın P'nin keşfettiği birşey olmadığı muhakkaktır.

8) Vayışmeu et kol Yehova Elohim mitaleh bagan lersah ayom vayithabe aadam veışto migene Yehova Elohim betoh agan.

(Ve günün serinliğinde bahçede gezmekte olan Yehova Elohim'in sesini işittiler ve adamla karısı Yehova Elohim'in yüzünden bahçenin ağaçları arasında gizlendiler.)

9) Vayikra Yehova Elohim el aadam vayomer lo ayeka.

(Ve Yehova Elohim adama seslenip ona dedi: Neredesin?)

74. E. A. Speiser, *A. N. E. T.*, 75; E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 27; F. G. Bratton, *a. g. e.*, 28

75. Primitif Semitik topluluklarda hurma ağacının biseksüel özelliği dolayısıyla kutsal bir mahiyetinin olduğu bilinmektedir. Babilonya'da da hurma ağacı kutsaldır ve ilahlık (ilu) determinatifiyle yazılır. Bkz. G. Barton, "Tree of Life" *J. E. c.* XII, 239. Hurma ağacının Eski Ahid'deki kutsallığı için bkz. Mezmurlar XCII/12; Neşideler Neşidesi VII/7-8; İşıya IX/14; I. Krallar VI/29, 32, 35, VII/36. Geniş bilgi için bkz. J. C. Trever, "Palm Tree", *J. D. B.*, c. III, 646

10) Vayomer et koleha şamati began vaira ki erom anohi vaehave.

(Ve o dedi: Senin sesini bahçede işittim ve korktum, çünkü ben çıplaktım ve gizlendim.)

1'den 12'ye kadar olan anlatım Tekvin içersinde en tuhaf anlatımdır. Tuhaflığının temel sebebi, oldukça yüksek bir hikmet yapısına sahip oluşudur. Çıplak oluşun farkına varış ve yasak ağaç arasında kurulan ilişki oldukça yüksek bir spekülasyonu gerekli kılar. Buradaki ima, hala hayat ağacının nitelikleriyle ilgili değildir. Bütün özellikler bilinmeyen "iyiyi ve kötüyü bilme ağacı"nı hatırlatır şekildedir. Şu ana kadar kaybedilen şey ölümsüzlük değildir. Tema hala bilmekle ilgilidir.

11) Vayomer mi ıgid leha ki erom ata amin aşer tsivitha levilti ahol mimenu ahalta.

(Ve dedi, Çıplak olduğunu sana kim bildirdi? Ondan yeme diye sana emrettiğim ağaçtan yedin mi?)

III/3'de X ağacı konusunda hala hayat ağacı iması varken ("Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmeyesiniz") III/10 ve 11'de X ağacı yeniden "iyilik ve kötülüğü bilme" ağacı bağlamında düşünülmektedir. Bundan dolayı III'ün içersindeki III/1-5 ve III/22-24'ü ayrı bir kaynağa atfetmek uygun olacaktır. Muhtemelen bu kısım, kerubi (Akkadca kerub) kelimesinden de yararlanacak olursak Filistin'de işlenen Mezopotamya'lı bir kaynağa aittir.

12) Vayomer aadam aişa aşer natata imadii natena li min kets vaohel.

(Ve adam dedi: Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim.)⁷⁶

13) Vayomer Yehova Elohim laişa ma zot asita vatomer aişa anahaş işiani vaohel.

(Ve Yehova Elohim kadına dedi: Bu yaptığın nedir? Ve kadın dedi: Yılan beni aldattı ve yedim.)

14) Vayomer Yehova Elohim el anahaş ki asita not arur ata mikol a beema umikol hayat asade al gehonha teleh ve afar tohal kol yeme hayeha.

(Ve Yehova Elohim yılanı dedi: Bunu yaptığın için bütün sığırlardan ve bütün

76. Kadının kandırıcılığı eski Önasya hikmet literatüründe bolca kullanılmıştır. Akkadca yazılmış olan "Kötümserlik Sohbeti" adlı bir tablette bu durumu yansıtan güzel bir mesel vardır: "Kadın bir çukurdur, bir çukur, bir delik, bir hendektir. Kadın insanın boğazını kesen keskin demirden bir hançerdir." S. D. Bolle, "Wisdom and Dialogue in the Ancient Near East", *Numen*, c. XXXIV, 226

kır hayvanlarından daha lanetlisin; karnın üzerinde yürüyeceksin ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin.)

Herhalde yılanın daha önceki aşamada bir sürüngen olmadığı kabul edilmekteydi. Ancak bu kandırmadan sonradır ki yılan bir sürüngen haline gelmiştir. Burada kullanılan sığır kelimesi beema'dan türetilmiştir. Fakat beema sığırdan ziyade genel olarak dört ayaklı hayvanlara verilen bir isimdir. Herhalde doğrusu "tüm dört ayaklılar"dır.

15) Veeva aşit bencha uven aişa uvem zaraha uven zara u yeşufeha roş veata teşufenu akev.

(Ve seninle kadın arasına ve senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım; o senin başına saldıracak ve sen onun topuğuna saldıracaksın.)

16) El aişa amar a-ba arbe itsevoñeh veeroneh beetsev teledi vanim veel işeh tesukateh veu yimsol bah.

(Kadına dedi: zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın ve arzun kocana olacak, o da sana hakim olacak.)

17) Uladam amar ki şamata kol işteha ve tohal min aets aşer tşivitiha lemor lo tohol mimenu arura aadama baavureha beitsavon tohelena kol yeme hayeha.

(Ve Adem'e dedi: Karının sözünü dinlediğin ve ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin.)⁷⁷

18) Ve kots vedardar tatsmiah lah ve halta et esev asade.

(Ve sana diken ve çalı bitirecek ve kır otunu yiyeceksin.)

19) Bezeat apeha tohal lehom ad şuveha el aadama ki mimena lukahta ki afar ata veel afar taşuv.

(Toprağa dönünceye kadar alınının teriyle ekmek yiyeceksin, çünkü ondan alındın, çünkü topraksın ve toprağa döneceksin.)

Cennetten kovulmasına rağmen Adem'e hala yalnızca ot yeme izni verilmesi ilginçtir. Tekvin'de et yemeye dair ilk izin Nuh'la ilişkilidir (IX/2-3). Şurası açıktır ki İbrani düşüncesine göre günah kavramı ile et yeme arasında yakın bir ilişki

77. Yeryüzünün yeniden bereketlendirilmesi için beşerin Tekvin VIII/20-22'yi beklemesi gerekecektir. Adem'in isyanına kızan Elohim ancak tufandan sonra Nuh'un verdiği takdimeden memnun olduğu için yeryüzünü yeniden bereketlendirir.

vardır. Bu anlayış "et yeme" kültürü öncesi "toplayıcılık" döneminin bir kalıntısıdır. Eden'deki yiyecek kültürü de ete değil meyvaya dayalıdır.

20) Vayikra aadam şem işto hava ki ayeta em kol hay.

(Ve adam karısının adını Havva koydu. Çünkü bütün yaşayanların anası oldu.)

II/23 ve III/20'nin farklı kaynaklardan geldiği tezine ancak şu noktada itiraz edilebilir: Nisa (veya İşa) adı Eden'den kovulmadan önce, Havva adı ise kovuluştan sonra konmuştur. Kovuluş ve "yaşayanların anası" olma kavramı ile kaburga kemiğinden doğma arasında bir fark gözetilmiştir. Bununla birlikte redaktör eline farklı kaynaktan gelen temaları bu şekilde organize etmiş de olabilir.

Bu ifadede en önemli nokta Havva adının gerçekte II/23'de geçen İşa adı yerine kullanılması gerekirken başka yerde olmasıdır. II/22'de kadının kaburga kemiğinden doğuşu ile Sümercede Nin-ti kelimesinin anlamı (Sümercede Nin-ti hem "bayan kaburga kemiği" hem de "bayan hayat" anlamına gelir) birleştirilirse Havva kelimesinin önemi ortaya çıkar. Muhtemelen esasta II/22 ile III/20 aynı kaynağa ait olup Sümercedeki Nin-ti kelimesinin yanlış bir çevirisine dayanır. Bununla birlikte redaktör II/22'den sonra 23. cümlede İşa kelimesini devreye sokar. Gerçekte işa (kadın) kelimesi burada İbranice iş'dan (Akkadca us "olan") türetilmeye çalışılmışsa da bu türetimin ne amaçla yapıldığı açık değildir. Orjinalde metnin şöyle olması en makul açıklamayı sunar: "Ve Yahveh Elohim Adam'dan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu Adam'a getirdi ve Adam karısının adını Havva koydu çünkü o yaşayanların anası (Ninti'nin tam karşılığı) oldu." Redaktörün III/20'yi niçin ana parçadan ayırdığı (II/22) ise belli olmayan bir sorundur.

P redaktörünün Tekvin'in ilk üç babındaki kesinlikle en net izi III/20'de Havva adının etimolojisinin verilmesidir. P redaktörü aynı üslupla Tekvin XI/9, XXXII/28 ve Çıkış II/10'da yine etimoloji bilgisi vermeyi ihmal etmemiştir. Her dört anlatımda üslup aynıdır. "Ve adam karısının adını Havva koydu, çünkü (İbranice ki) bütün yaşayanların anası oldu." (III/20); "Bundan sonra onun adına Babil denildi; çünkü (ki) Rab bütün dünyanın dilini orada karıştırdı." (Tekvin XXXII/28); "Ve onun adını Musa koyup dedi: Çünkü (ki) onu'sulardan çıkardım." (Çıkış II/10). Tekvin'de ve Çıkış'ta kelimelerin etimolojisini verme tutkunu olan P redaktörünün nereden nereye kadar uzandığını tahmin etmek zor değildir.

21) Vayaas Yehova Elohim leadam ulışto kotnot or vyalbişem.

(Ve Yehova Elohim Adem için ve karısı için deriden kaftan yaptı ve onlara giydirdi.)

III/20'nin III/19-21'in arasına sıkıştırıldığı açıktır. Çünkü her iki ifadeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Muhtemelen III/20'nin sıkıştırılışı son anda yapılan bir müdahaledir.

22) Vayomer Yehova Elohim en aadam aya ke ahad mivem ladaat tov vara veata pen yişlah yado velakah gam meets ahayim veahal vahay leolam.

(Ve Rab Allah dedi: İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmede bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın, ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye.)

Bu ifadede dikkat çeken konu Elohim'in doğruyu söylememiş olmasıdır. II/17'ye göre X ağacından yediğinde açıkça öleceği söylenirken, burada bu ağaçtan yediğinde ölümsüzlük bahşedileceği belirtilmektedir ki, bu ifade çelişkili görünmektedir. Bu durumda III/5'deki yılanın beyanı doğru olmaktadır.

23) Vayşalehev Yehova Elohim migan eden laavod et aadama aşer kıkah mişam.

(Böylece Yehova Elohim onu Eden bahçesinden kendisinin içinden aldığı toprağı işlemek için çıkardı.)

24) Vaygares et aadam vayaşken mikedem legan eden et akeruvim veet laet aharev amitapehet lişmor et dereh ets ahayim.

(Ve adamı kovdu; ve hayat ağacının yolunu korumak için, Eden bahçesinin şarkına kerubileri ve her tarafa dönen kılıcın alevini koydu.)

Herev (kılıç) yalnızca kılıç anlamına gelmez, mızrak anlamı da vardır. Muhtemelen "her tarafa dönen kılıcın alevi" I. Tıglat Pilaser'in tahrip ettiği bir şehrin üzerine yerleştirdiği "ışıldayan pirinç silah"tır. Ugarit metinlerinde geçen "parlayan kılıç" (herva latuşata) tabiri de herhalde aynı anlamdadır. Septuagint'in "her tarafa dönen kılıç" diye çevirdiği bu kılıç sembolizmi her halde eski Semitik dünyada bir hayli yaygındı. Asur ve Ugarit metinlerinde "ışıldayan pirinç kılıç" ve "parlayan kılıç" şeklinde geçer.⁷⁸

Kerubi kelimesi ile Akkadcada "bahçeci" anlamına gelen nukarubbu arasında bir ilişki vardır. Herhalde her ikisi de koruyucu anlamını üstlenmiştir. Mezmur

78. A. F. Rainey, "Verbal Forms With Infixes In The West Semitic El Amarna", *I. O. S.*, c. I, 91

CXXXIV/1'e bakılırsa Kerubiler Yehova'nın emrindeki varlıklardır. Kelime Akkadca karov (yakın, nukarabbu-yakın olanlar) kelimesine kadar çıkar. Adapa öyküsünde göklerin kapı bekçileri olan nukarabbu (kerubiler)'den bahsedilir. Kerubi Akkadcada küçük ilahlar için de kullanılır.⁷⁹

Genel olarak kerubim kelimesinin Eski Ahid'de iki anlamda kullandığı söylenebilir: İlahın taşıyıcıları ve kutsal şeylerin koruyucuları. Mezmur XVIII/10'da Yehova fırtınada kerubim'in üzerine binerken görülmektedir; Çadır'da (Çıkış XXV/18-20) ve Tapınak'ta (I. Krallar VI/23-28) kerubim vardır. Ezekeil'in vizyonlarında dört kerub Yehova'nın tahtının üzerine oturduğu gökleri taşır (Ezekeil I/5; Krş. X/1).

79. E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 24

İKİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLARDAKİ YARATILIŞ KISSALARININ MUKAYESESİ

TEKVIN VE ÇİVİ YAZILI KAYNAKLARDAKİ YARATILIŞ KISSALARININ MUKAYESESİ

Çivi yazılı kaynaklar ve Eski Ahid arasındaki ilişkilerin araştırılmasının tarihi Kitab-ı Mukaddes tenkidi tarihinden çok daha yeni olduğu için, klasik anlamda Kitab-ı Mukaddes tenkidi çalışmalarının geçmişi bu tezin çalışma konusu içerisinde değildir. Herne kadar Kitab-ı Mukaddes tenkidleri çivi yazılı metinlerden yararlanıyor olsalar bile, bu konu daha çok mukayeseli dinler tarihinin araştırma alanına girmektedir. Bu araştırmada Tekvin ve çivi yazılı yaratılış hikayeleri arasındaki paralellikler bu perspektiften ele alınmıştır. Sonuçta mukayeseli dinler tarihinin araştırma alanında düşündüğümüz bu konu doğal olarak çivi yazısının XIX. yüzyılın sonunda okunuşunda itibaren gündeme gelmiştir.

Bugün Kitab-ı Mukaddes ve çivi yazılı metinler arasındaki ilişkiler çoğu Hristiyan çevrelerce abartılı bulunmaktadır. Bundan dolayı XX. yüzyılın başında bu ilişkileri küçümser anlamda “Parallelomania” (“benzerlik kurma sevdalısı”) teriminin sık sık kullanıldığını görüyoruz. Her şeye rağmen bu terim tarihçilerden ziyade Hristiyan teologlarca kullanıldığı için çok fazla etkili olmamıştır. Buna karşı olarak XX. yüzyılın başında özellikle filolog ve tarihçi F. Delitzch, A. Jeremias, H. Winkler ve H. Gunkel’in iki çevre arasındaki yakın ilişkiyi ön plana çıkartması ile “Pan Babylonia okulu” adını alan bir ekol ortaya çıkmıştır. “Pan Babylonia okulu”nun bu ilk öncülerinden sonra konu ile ilgili çalışmalar yoğunlaşmış ve özellikle Tekvin babındaki anlatımlar son bilgilerin ışığında yeniden yorumlanmaya başlanmıştır.

Tekvin’i ilgilendiren ilk çivi yazılı metinler Babilon-Asurca yazılan yaratılış hikayesiydi (Enuma Eliş). Bu metinler 1872-76 arasında ilk kez George Smith tarafından okundu. Smith’in okumalarında çok sayıda yanlış vardı; ancak genelde muhteva ortaya çıkarılmıştı. Daha sonra bulunan yeni materyallerle birlikte Smith’in okuduğu kısımlar L. W. King tarafından yeniden gözden geçirildi. Oldukça sağlıklı

olan bu okumaların çivi yazılı metni *Cuneiform Texts From Babylonia Tablets In The British Museum* adı altında 1901'de (Londra) basıldı. 1902'de King bu metinleri *The Seven Tablets of Creation* adlı eserinde yorumlarıyla birlikte tercüme etti. King'in 1899'dan itibaren Önsya mitolojisi ve İsrail dini arasındaki ilişkilere yönelik çalışmalarını ciddi olarak ilk kez değerlendiren A. Clay olmuştur.

Clay 1909'da yayımlanan *Amurru, The Home of Northern Semites* (Philadelphia) adlı kitabında Enuma Eliş'le Tekvin'deki yaratılış anlatımı arasında ciddi ilişkiler kurdu. O'na göre Enuma Eliş Amurru denilen Kuzeybatı Mezopotamya bölgesinden gelen Semitik mitler ve Sümer geleneğinin karışımından oluşuyordu. Hem İbraniler, hem de Babilonyalılar bu hikayeleri bu bölgeden almışlardı. Clay daha sonra bu fikrini *The Epic Of The Amorites* (New Haven, 1919), *A Hebrew Deluge Story In Cuneiform* (New Haven, 1919) ve *The Origin of Biblical Traditions* (New Haven, 1923) adlı kitaplarında genişletti. Bugün bu konudaki çalışmaların ilmi metodolojisi Clay'ın yukarıdaki eserleri üzerine temellenmiştir.

Kısa bir zaman içerisinde her iki çevrenin birbirine etkisi problemi tarihçi ve arkeologların tekelden çıkarak Kitab-ı Mukaddes müfessirlerinin de çalışma alanına girdi. D. N. Freedman'ın editörlüğünde E. A. Speiser'in kaleme aldığı tefsir mahiyetindeki *The Anchor Bible* ("Genesis" kısmı) Tekvin'deki yaratılış kıssaları ile Enuma Eliş arasında ciddi ilişkiler olduğunu savundu. Speiser'e göre Tekvin en az J ve P olmak üzere iki kaynaktan oluşmuştur. P geç döneme ait olsa bile Mezopotamya etkisine kadar çıkan çok eski gelenekleri korumuştur. Tekvin'in Babilonya geleneğinden faydalandığı doğru olmakla birlikte iki anlatım arasında ciddi bir teolojik fark vardır. Speiser'e göre bu fark Tekvin'in monoteist, çivi yazılı kaynaklarınsa politeist bir teolojiyi yansıtmamasından oluşur.

Yine tefsir mahiyetinde olan *The Book of Genesis*'te S. R. Driver her iki çevre arasındaki ilişkiyi inkar etmez. Fakat pekçok yazarın da vurguladığı gibi Babilon metinlerinin politeist, Tekvin'in ise monoteist karakterde olması ikisinin ayrı ayrı değerlendirilmesini gerektirmektedir. Babilonya'da kaos ilahlardan öncedir, Tekvin'de ise ilk varolan Tanrıdır. Genel plan ve terminoloji aynıysa da teoloji tamamen farklıdır. Driver'a göre Kitab-ı Mukaddes yazarı benzer anlatımları ve kavramları bilinçli bir şekilde Babilonya'dan ithal edemezdi. Bu kavramlar İbraniler'in Babilonyalılar'la birlikte yaşadıkları dönemlerde ödünç alınmış, tedrici bir şekilde gelişmiş, sonrada kayda geçirilmiştir. Ayrıca ona göre Tekvin'deki

yaratılış kıssalarına ilmi bir gözle bakmak da doğru değildir.

G. A. Buttrick'in baş editörlüğünü yaptığı *The Interpreter's Bible*'in ilk cildindeki "The Book of Genesis" adlı makalesinde C. A. Simpson Tekvin'deki J ve P kaynaklarını kabul eder. Tekvin'in yaratılış bahsinde J anlatımında iki ayrı katman vardır: J₁ ve J₂. Çivi yazılı kaynaklar J₂ katmanında olup daha önceye ait J₁ katmanına sonradan eklenmiştir. Ayrıca Buttrick Eski Ahid araştırmalarında arkeoloji çalışmalarını zorunlu bir araç olarak kabul eder.

Bir tarihçi olarak S. Hook geleneksel olduğu üzere I/1-II4 a'yı P'ye, II/4 b-25'i J'ye bağlar. III. Bap da yine J'ye aittir. O'na göre Ugarit Eski Ahid'e oldukça etki etmiştir. Hook çivi yazılı metinlerin "ex nihilo" yaratılış biçiminin üzerinde durmadığını savunur, bu metinler için önemli olan kaostan düzenin çıkışıdır. Bu son konuda Tekvin ve Enuma Eliş birbirinden ayrılmaktadır. J kaynağı açık olarak Mezopotamya etkisi taşır. Bu kaynağın yazarı yerel mitosları kullanmış olmakla birlikte bunları kaydederken çok titiz davranmıştır. Yazarın amacı İsrail'in "Kurtuluş Tarihi"ne katkıda bulunmaktır. P anlatımıysa esasta Yeni Yıl ritüellerinde okunan bir şiirdir. Hook Eski Ahid yazarlarının eski Önasya mitoslarını "sözlük" olarak kullandığını kabul eder.

Yine tarihçi bir bakışla R. J. Clifford geçmişteki kozmoloji anlayışını¹ ilginç bir şekilde ortaya koyduktan sonra Eski Ahid'in bütünü ve Ugarit metinleri arasındaki paralellikleri araştırır. Sonuçta her iki çevrenin bu konuda birbiriyle a lışverişte bulunduğunu kabul eder.

Doğrudan etkilenme kavramına karşı çıkan en önemli ve ciddi isim kuşkusuz A. Heidel'dir. Heidel he iki çevrenin birbirine benzer olduğunu inkar etmez. Bununla birlikte bu etkileme kesinlikle Eski Ahid yazarlarının doğrudan iktibas yaptıkları anlamına gelmez. Çıkış'tan önce çeşitli yerlere dağılmış olarak yaşayan İsraililer bu efsanelerin farkındaydılar. Zaten Eski Ahid yazarlarının ellerinin altında birtakım kitapların bulunduğu bilinen bir şeydir (Mesela "İsrail Krallarının Tarihi Kitabı" I. Krallar XV/31, XVI/5, XXII/39; II. Krallar I/18, XIV/28, XV/6, XVI/19, XX/20). Fakat Heidel'e göre yazarların dönemin terminolojisini

1. a) Eski Semitik dünyada kozmoloji iki gücün-kozmos ve kaos-mücadelesidir, ilahi bir eylem değildir. b) Yaratılış aynı zamanda tüm beşeri eylemlerin kendisinden taklit edildiği bir arketiptir. c) Yaratılışın ilmi bir izahı yapılamaz, çünkü fiziksel yasalarla sınırlı değildir. d) İlmi konu olacak bir yapıda olmadığı için eski dünya kozmolojisi ilmin total açıklamaları içersinde düşünülemez. Yaratılıştaki herhangi bir süreç başka bir süreçten daha önemli olabilir. Tekvin'de yaratılış sürecinin en önemli kısmını insanın yaratılış oluşturur. Bkz. R. J. Clifford, *a.g.e.*, 183, 201

kullanmaları kadar doğal bir şey olamazdı. Bunun ötesinde Enuma Eliş'le Tekvin I-II/3'ün tamamen uyduğu tezi de bir uydurmacadır. Ayrıca eğer gerçekten Tekvin'le çivi yazılı kaynaklar birbirlerine etki etmişlerse bunun yalnızca Babilonya yolu ile gerçekleştiği de ıspatlanamaz. Çünkü bu gelenekler Önasya dünyasının her yerine yayılmıştır. Bunun yanında mesela Mezmurlar LXXIV/4 ve İşaya XXVII/1'deki ifadeler gerçekten Ugarit metinlerine benzer. Buna rağmen teoloji kesinlikle farklıdır. "Farklılıkların ışığında benzeyişler güneşin yanında yıldızların sönük kaldığı kadar sönük kalmaktadır" diyen Heidel çivi yazılı kaynakların Eski Ahid'e etkisi fikrine katılmaz.

Her iki çevrenin birbirine doğrudan etkisini reddeden ikinci önemli isim ise C. H. Gordon'dur. Gordon paralel anlatımları kabul etmekle birlikte etkilenme fikrine temkinli bakar ve dökümanlar hipotezine güvenmez.

Yukardaki çerçevede ele alındığında bütün uzmanların paralel anlatımlar konusunda ittifak halinde bulunduğu görülebilir. Etkilenme kavramına karşı çıkanlar paralel anlatımları kabul ederler. Fakat onlar için önemli olan teolojik farklılıktır. Yakın ilişkiyi reddeden sözkonusu yazarlara göre, teolojik farklılık oldukça nettir. Bu netlik bize iki çevreyi ayırmak için yeterli delilleri sunmaktadır.

Eski Ahid'in diğer kitapları dışarda tutulduğunda Tekvin'deki yaratılış anlatımının büyük bir kısmının Sümero-Babilon gelenekleriyle paralellik gösterdiği açıktır. Bu paralellikler özellikle terminoloji ve öykülerin kendi başlarına olan anlatımlarında geçerlidir. Gerçekte Tekvin'de diğer anlatımların kendisine bağlandığı temel kıssaların sayısı beşi geçmez. Bunlar, evren ve oluşumundan sonraki safha (I. bap), Eden (II. bap), insanın yaratılışı (II. bap), yılanın kandırışı ve hayat veya bilgi ağacı (III.bap) ve insanın Eden'den kovuluşudur (III. bap). Bunlardan ilk temel kıssa Asur-Babilon, ikincisi Sümer, üçüncüsü Sümer-Babilon, dördüncüsü Sümer-Babilon ve sonuncu temel kıssa da Asur-Babilon geleneğine paraleldir. Bununla birlikte bu temel kıssalara bağlanan anlatımlarsa çeşitli kökenlere çıkartılabilir.

Başından beri söylediğimiz gibi Tekvin'e paralel olarak çivi yazılı kaynaklarda bulunan en önemli yaratılış kıssası Enuma Eliş'tir. Yukarıda anlatılan tarihi süreç içerisinde düşünülerek Enuma Eliş ve Tekvin'in yaratılış kısımları mukayese edilecek olursa şu şekilde bir şema elde etmek mümkündür:

Enuma Eliş

a) İlahi ruh ve kozmik madde

Tekvin

İlahi ruh kozmik maddeyi

birlikte vardılar ve birlikte ebedidirler.	yaratır ve ondan bağımsız olarak vardır.
b) Primitif kaos, Tiamat, karanlıkla kuşatılmıştır.	Yeryüzü ıssız bir boşluktur derinliği örten bir karanlık vardır.
c) Tanrılar ışığı yaratırlar.	Işık yaratılır.
d) Göğün yaratılışı.	Gök yaratılır.
e) Kuru toprağın yaratılışı.	Kuru toprak yaratılır.
f) Gök aydınlatıcılarının yaratılışı.	Aydınlatıcılar yaratılır.
g) İnsanın yaratılışı.	İnsan yaratılır.
h) Tanrılar dinlenirler ve kutlama yaparlar.	Rab dinlenir ve yedinci günü kutsar.

A. TEKVİN I-II/4a P KAYNAĞI VE ÇİVİ YAZILI METİNLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER

1) İlk Madde

Bugünkü bilgilerimize göre eski Önasya'da maddenin ezelden beri varolduğu düşüncesi hakimdi. Tanrılar bile bu maddeden yaratılmışlardır. Bu ilk madde de dışı özellikteki su prensibi idi. Evren bu anlamıyla kendi kendini yenileyen bir süreç gibi görünmektedir. Önasya evreni yalnızca dünyayla sınırlıdır. Tanrılar bizzat yaratılışın içinde ondan bir parçadırlar. Bununla birlikte İsrail tanrısının bu sürecin dışında olduğu hatırlanmalıdır.

2) Uygun Bulma İbaresini

I/4'ten itibaren başlayan ve I. bapda yedi kere kullanılan "İyi olduğunu gördü" uygunluk ibaresi Asur literatüründe sık sık karşılaştığımız bir ibaredir. Enuma Eliş'te, Ea oğlu Marduk'un yaptıklarını bu şekilde "uygun" görür. Kral Asurbanipal Ninive'de yaptığı binalardan birini yine bu şekilde "uygun" görmektedir. "İyi olduğunu gördü" formülasyonunun Akkadcâsı *sutesbu*'dur. Hammurabi Kanunlarında duvar işiyle uğraşanları övmek için yine bu tabir kullanılmıştır.²

2. T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, 6, 326; E. A. Speiser, *The Anchor Bible*, 7

3) Gök Cisimlerinin Yaratılışı

Yaratılışın ilk aşaması olarak gök cisimlerinin oluşturulmasında Tekvin ve Enuma Eliş ayrılırlar. Tekvin'de P kaynağında yaratılış sırası güneş, ay ve yıldızlardır. Enuma Eliş'te ise yıldızlar, ay ve güneştir. Yeryüzü suları ile gökyüzü sularının aynı oluşu ve gökkubbe vasıtasıyla birbirinden ayrılığı (I/9) kavramı ise Enuma Eliş'te de vardır.³ Ancak Enuma Eliş'te bölünen sular bizzat Tiamat'ın kendisidir.

I/3'de ışığın oluşundan önceki bir ilk karanlık fikri, Berossus'un bize naklettiğine göre, Kaldeliler arasında yaygın bir inançtı. Burada karanlıktan doğan Mummu'nun ışığıdır.⁴

Babilonya'da yeryüzündeki suların erkek ve dişi niteliği üzerinde durulurken Tekvin'de böyle bir ayırımdan bahsedilmez. Yalnızca Apokrifal Enoch'da (VIII/54-8) "göklerin üzerindeki suyun erkek, yerin altındaki suyun dişi" olduğu belirtilmektedir ki bu Babilonya'daki ayırıma uyar.⁵

4) Bitkilerin ve Hayvanların Yaratılışı

Tekvin'deki sıralamayı gözönüne aldığımızda Enuma Eliş'te bitkilerin ve hayvanların yaratılışı konusunda herhangi birşey bulunmamaktadır. Yalnızca tablet VII/2'de bitkilerin yaratılışına küçük bir atıf vardır. Burada Marduk "buğday ve baklagillerin yaratıcısı" olarak görülmektedir.⁶ Bu konudaki bilgisizliğimiz diğer çivi yazılı kaynaklar için de geçerlidir.

Bu bağlamda I/21. ifadesine dikkat etmek gerekiyor. Tekvin'deki yaratılış hikayesi bitki ve hayvan gibi genel türlere atıf yaparak herhangi bir özel cins üzerinde durmazken, I/21'de "büyük deniz canavarları"na değinilmesi çok eski bir geleneğin korunduğuna işaret eder. Muhtemelen redaktör, yaratıcı ve tiamat arasındaki macerayı veya "canavar" öyküsünü anlatmaktansa, yalnızca bir tek canavara değinerek eski mitosa bir gönderme yapmıştır. Bu hatırayı reddetmeden redaktör, Yehova Elohim'in deniz canavarlarını da yarattığı mesajını vererek Babilonya geleneğine tavır koymaktadır.⁷

P kaynağının 1/26. ifadesine kadar Tekvin ve çivi yazılı kaynaklar arasındaki

3. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 98

4. A. Heidel, *a.g.e.*, 86

5. G. Barton, "Tiamat", *J.A.O.S.*, c.XV, 17,18

6. E. A. Speiser, *A. N. E. T.*, 70, (Tablet VII/2)

7. J. M. Paul, *a.g.m.*, 1061

paralellikler terminoloji birlikteliği ve konu benzerliği olmak üzere iki boyutludur. Bununla birlikte P kaynağı, Babilonya yaratılış hikayesinden yüklenen anlam açısından oldukça farklıdır. Doğal olarak Tekvin'de İsrail tanrısı herşeye egemendir. Şüphesiz P'nin zaten kendisinde varolan bir sistemleştirme çabasının böyle bir monoteist ahlakı öngöreceği açıktır. Burada önemli olan P'nin monoteist ahlaka büründüreceği ham bir materyale sahip olmasıdır.

İnsanın yaratılışıyla başlayan I/26'dan itibaren redaktörün de çok fazla tertip edemediği paralelliklerle karşılaşmaya başlıyoruz. Bunun en önemli sebebini, İbrani düşüncesinde politeist kozmogonik imajın hala tam olarak gitmediği varsayımı oluşturmaktadır. İnsanın yaratılışıyla birlikte başlayan süreçte monoteist karaktere daha uygun olarak yorumlanabilmiştir. Bunun önemli sonucu şudur, P ısrarla bizim zannettiğimizden çok daha fazla politizmden kaçmaktadır. Onun amacı yalnızca kitabı düzene koymak değildir. Yazarın Elohim'i kullanmaktan çekinmemesinin sebebi de bununla ilişkilidir. P düzenlendiğinde Elohim artık yaygınca tek bir tanrı anlamına geliyordu. Bu da kelimenin serbestçe kullanılmasının tek nedeniydi.

5) Hayvanların Üçlü Tasnifi

En açık şekilde I/25'de yapılan üçlü hayvan tasnifi:

- a) Yaban-kır hayvanları (haya haeretz)
- b) Evcil hayvanlar (beema)
- c) Sürüngenler (remeş) şeklindedir.

Bu tasnif Babilonya metinlerinde de karşımıza çıkar.

- a) Tarla sürüleri
- b) Evcil hayvanlar
- c) Şehir yaratıkları şeklindedir. (Burada sürüngenler yerine şehir yaratıkları vardır).⁸

6) İnsanın Yaratılışı

Tekvin'de insanın yaratılışıyla ilgili P(I/26), J(II/7, 8, 24) ve P(V/1-3) olmak üzere üç ayrı kaynak vardır.

I/26 ve 27 P kaynağında Elohim, insanı erkek ve dişi olarak kendi suretinde yaratır (VI/3'de bu görüşü destekler). I/27'den anladığımız kadarıyla Adem insan türünün genel adıdır ki yine P'ye ait olan V/2 bunu açıkça teyid eder ("onların adını

8. J. Skinner, A. *Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 29

Adam koydu"). VI/3 de aynı şeyi ima eder ("Ruhum adam ile ebediyyen çekişmeyecektir"). J kaynağı bu kelimeyi İbranice "kırmızı" anlamına gelen (Ugaritçede "dm", kırmızı) adam kelimesinden "toprak" anlamına gelen adamah kelimesine kadar çıkarır. Oysa kelime açıkça Akkadca "kan" anlamında damu'dan gelmektedir. Aynı şekilde II/23'deki ıř (insan) de Akkadca us (yaratılan) kelimesine kadar geriye götürülebilir.⁹

Elohim'in "benzeyişimiz" (b tselmanu) ve "biçimimiz"e (ıd mutenu) göre "insanı yapalım" (naase) ifadelerinde geçen (I/26) tselma(nu) kelimesi Süryanice ve Asurcada tsalema şeklindedir. İbranicede "sınırları belli hat" ya da "gölge" anlamına gelir (Mezmurlar XXXIX/6, LVIII/20). Kelime Akkadcada da "benzeyiş" ve "gölge" anlamındadır.¹⁰ Belli bir suret anlamına ise I. Samuel VI/5,11 ve Ezeziel XVI/17'ye kadar gelmediğine göre terimin Tekvin dönemine ait erken devir İbranicesinde suret veya benzeyiş anlamında kullanılıyor olması küçük bir ihtimaldir. Kelime, herhalde Akkadcadan yaratılış efsanesiyle birlikte olduğu gibi biraz değiştirilerek alınmış olup, İbranice kökene sahip değildir.

Muhtemelen bu ayetteki en eski kelime, belki de efsanenin ilk adapte edildiği döneme kadar çıkan tselma (selem) kelimesidir. Oldukça somut bir benzeyişi ima eden bu terimi yumuşatma için daha soyut bir kelime olan demut'u da kullanan redaktör bu sıkıntının farkındaydı. V/3'de Şit'in oğullarına Adem'den geçen benzeyiş için kullanılan terim de demut'tur. Yazarı demut'u kullanmaya sevkeden sebep tselma kelimesinin otantik olduğunun ya da Akkadca'ya kadar uzandığının iyi bir delilidir.

İnsanın somut anlamda tanrı suretinde yaratılması örneği, bizim Önasya'da yakından bildiğimiz birşeydir. Kiş'ten gelen bir tanrıça Nintu liturjisinde Nintu erkeği somut bir "benzeyişle" tanrı Asshriği'nin, kadını da kendi suretinden yaratmıştır.¹¹ Mesela kralın tanrı imajında olduğu fikri, Yeni Asur krâli dökümanlarında bolca işlenir. "Efendim, Kralım, Bel'in benzeriydi (salmu)", "Ey dünyaların kralı sen Marduk'un benzerisin", "Kral efendim sen mükemmel tanrıya benzersin (salmu)."¹²

9. S. B. Mercer, *a.g.e.*, 88

10. B. Meissner-W. V. Soden, *a.g.e.*, 158. İbranicede benzeyiş veya suret için kullanılan diğer kelimeler: mar'e (görünüş), temuna (biçim), tablit (şekil), pesel (oyulmuş suret), messaka (dökülmüş idol), semel (heykel). Bu kelimelerin Eski Ahid içerisindeki kullanımları için bkz. J. Barr, "The Image of God In The Book of Genesis", *B. J. R. L.*, c. LI. 15-23

11. W. Eichrodt, *a.g.e.*, 123

12. S. Parpola, "Sacred Tree of Assyrians", *J.N.E.S.*, c. LIII, 168

Enuma Eliş'te (VI/1-38. tabletler) insanın yaratılışı Marduk ve Ea'ya atfedilir. Marduk planı yapmış ve babası Ea'ya bu görevi tevdi etmiştir. Tiamat ordusunun lideri Kingu kılıçtan geçirilmiş ve onun kanıyla (damu) toprağın (adamah) karıştırılması sonucunda Ea diğer yaratılış tanrılarının yardımıyla insanı yapmıştır. Bununla birlikte tablet VII/29-32'de insanı bizzat Marduk'un yaptığı bildirilir.¹³

Hem Tekvin'de hem Enuma Eliş'te insanın yaratılışı, yaratmanın son eylemidir. Enuma Eliş'e göre insanın yaratılışı kendi başına anlamlı birşey olarak değil de, daha ziyade tatminsiz ilahların tatminine yönelik bir eylem olarak algılanır. İnsanın hayattaki amacı tanrıların hizmetini görmektir. Sümer geleneğine göre de insan Tanrılara hizmet etmek üzere yaratılmış ve bundan dolayı insana "hayat soluğu" üflenmiştir.¹⁴ Babilonya'da insanın yaratılış hikayesi tanrıların bakışı açısından, Tekvin'deki ise insanın bakış noktasındandır.

I/26'daki "insan yapalım" ifadesi bir melekler topluluğuna işaret eder (İşaya VI/8; I Krallar XXII/19). Enuma Eliş'te Marduk'un insanı yaratmadan önce amacını melekler topluluğuna açıklamasının karşılığıdır.¹⁵

Yakın bir zamana kadar Adem'in yaratılışı hikayesi ile Ninive'de ve Amarna'da bulunan Adapa hikayesi arasında ciddi bir ilişki kurulmaktaydı. Uzun zaman Adapa adının Adem'le aynı olduğu iddia edildi. Son zamanlarda Akkadca pa işaretinin vu ve mu değerinin de olduğu anlaşıncı, Adapa ve Adamu birlikteliğinin doğrulanması için bu benzerlik yeterli bir delil olarak kabul edildi. Böylece Adapa'nın aynı zamanda Adamu şeklinde okunması da mümkün oluyordu. Bununla birlikte yalnızca isim benzerliğinden yola çıkılmasının hatalı olacağı anlaşıldı ve gerçekte Adapa'nın Adamu formu da hiçbir zaman bulunamadı.¹⁶

Adapa'nın hikayesi kısaca şöyledir: Tanrı Ea Eridu'lu bir rahip olan Adapa'ya büyük bir hikmet vermiştir. Fakat ebedi hayatı bahsetmemiştir. İnatçı bir kişiliği olan Adapa'nın kayığı bir gün denizde güney rüzgarı tarafından devrilir. O da buna öfkelenerek onun kanatlarını kırar. Bunun üzerine yedi gün toprakta rüzgar esmez. Adapa bunun sorumlusu olarak göklere Anu'nun huzuruna çıkarılır. Ea da Adapa'ya, Anu'nun önüne çıkmadan önce bir takım talimatlar verir. Ea'nın

13. E. A. Speiser, *A.N.E.T.*, 70, 71, (VI ve VII. tabletlerin tümü)

14. S. N. Kramer, "Sumerian Literature and the Bible", *Studia Biblica et Orientalia*, c. III, 191

15. C. A. Simpson, *a. g. e.*, 483

16. Bununla birlikte Ugaritçe'de Asur kökenli m hecesi p şeklinde yazılmaktadır. Asurluların tanrı Şamaş'ın Ugarit metinlerinde Şapaş diye geçer. Her şeye rağmen p/m değişimi gözönünde bulundurulmalıdır. Bkz. J. C. L. Gibson "The Theology of the Ugaritic Baal Cycle", *Orientalia*, c. LIII, 208

talimatına göre Adapa saçlarını uzatacak, yas giysisi giyecek, böylece de göklerin kapı bekçileri olan Temmuz ve Gizzida'nın dikkatini çekecektir. Onlar, Adapa'ya niçin yas elbisesini giydiğini soracaklar, o da daha önce yeryüzünde yaşayan Temmuz ve Gizzida'nın aniden ortadan kaybolduğuna üzüldüğü için böyle giyindiğini söyleyecektir. Onlar bu dokunaklı tavırdan sonra ona acıyacaklar ve onun için şefaatte bulunacaklardır. Ea, bu arada Adapa'ya, gökte kendisine ölüm yiyeceği verileceğini, fakat onun yememesi gerektiğini söyler; aynı zamanda ölüm içeceği sunulacağını, onu da içmemesi gerektiğini anlatır.¹⁷

Adapa Anu'nun önüne getirilir. Muhtemelen hüküm giyecektir. Fakat doğru bir zamanda Temmuz ve Gizzida devreye girerek, Anu'nun onu korumasını isterler. Sonra şöyle düşünür: "Bu adam yarı tanrı, yarı insandır, ilahi hikmetin ve gücün farkındadır. Öyleyse niçin ona ölümsüzlük verilerek tamamen ilah yapılmasın!" Bunun üzerine şunu emreder: "Hayat içeceğini getirin ki yesin." Fakat Adapa babasının tavsiyesini hatırlayarak yemez. Aynı şekilde "hayat suyu"nu da içmez. Anu şaşırır: "Buraya gel Adapa. Niçin yemedin, niçin içmedin? Şimdi yaşamayacaksın. Onu alın ve yeryüzüne geri götürün." Eğer Adapa yemiş ve içmiş olsaydı küçük bir tanrı olacak ve sonsuza kadar yaşayacaktır.¹⁸

7) İnsanın Düşüşü

Fragment no IV'ten anlaşıldığı kadarıyla Adapa yalnızca yeryüzüne geri gönderilmemiş, aynı zamanda insanlara hastalıkları da getirmiştir. Bununla birlikte Adapa hikayesinde günahın menşei fikri yoktur. Asli günah fikri Babilonya ve Asur literatüründe bugüne kadar bulunamamıştır.

Buraya kadar anlaşıldığı üzere Adapa efsanesi ile Tekvin arasındaki tek ortak nokta insanın ölümsüzlüğü kendi eylemleri yüzünden kaybettiği tezidir. Bununla birlikte gerek Sümerlerde gerek Babilonyalılarda ölümün insanın yaratılışından önce varolduğuna dair kesin bir inanç mevcuttur. Sümerler ve Asur-Babilonyalılar arasında ölümün ilk günden kaynaklandığına dair herhangi bir inanç yoktur. Bununla birlikte Babilonya teodisesinde insanın doğuşunda bir takım kötü özellikleri de getirdiği kabul edilmektedir. Fakat her halükarda bunun asli günah ve ölümün sebebiyle herhangi bir ilişkisi yoktur.¹⁹

17. A. Clay, *The Origin of Biblical Tradition*, 111

18. A. Clay, *a.g.e.*, 111

19. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 138. Siduri Gilgamiş'a

8) Adlandırma

II/18 ve 21 arasına sıkıştırılan "Adem'in isim koyuşu" kesinlikle buraya ait anlatım değildir. Muhtemelen daha geniş bir anlatımın parçası olan bu ifadeler, Tekvin'in kaydı sırasında özetlenen genel anlatımdan arda kalan bir kıssayla ilgilidir. Akkadcada şumu, İbranicede şem diye kullanılan ad kelimesi, gerçekte Semitik kökenli değildir. Kelime Sümerce şum köküne²⁰ kadar çıkar. Sami dillerde kelime için kullanılan sözcük zikru, nibu ve tamu'dur. "İsimlendirmek" fiili için de yaygınca kullanılan fiil zikr'dir. Sümerce olduğunu kabul ettiğimiz sum kelimesinin Tekvin içersinde korunmuş olmasının bir tesadüf olma imkanı çok azdır.

İsim verme pek çok kültürden bilinen bir arketiptir. Bu arketipi işleyen mitlerde isimlendirme ve varetme içice geçmiştir. İsimlendirmekle kelime nesnenin kendisi haline dönmektedir. Çivi yazılı kaynaklarda bu şekilde bir mitos bulunamamış olmakla birlikte, Sümerlerde isim verme ve yaratma arasında ilişki kuran bir inancın olduğunu biliyoruz. Buna göre yaratıcı tanrılar kelimeyi söyleyerek nesneyi belirlemektedirler.²¹

Enuma Eliş'in ilk tabletinin daha ilk ve ikinci satırından itibaren "var etme" ve "adlandırma" arasında yakın bir ilişkinin kurulduğu görünmektedir. "Yukarda gök isimlendirilmemişken, aşağıda yer adlandırılmamışken", yine yedinci satırda ve dokuzuncu satırda ilahların meydana gelişi ve adlandırılışı arasındaki ilişkide bu tip bir anlayışın izini bulmak mümkündür (Tablet I/1,2,7,9). Muhtemelen orjinal formu Sümerce olan bu tip bir arketipten geriye kalan yalnızca Tekvin'deki bu anlatımdır. Bu anlatımı içeren kıssa, ne yazık ki hiç olmazsa bugün için mevcut değildir.

9) Et yememezlik (Vejeteryanlık)

I/29 Ve 30'daki et yememezlik iması, gerçekte yalnızca vejeteryan bir tutumu sergilemez. Bu iki ayetin, II/18-20 ile birlikte okunduğunda vejeteryanlığın yanında insan ve hayvanların beraber barış içinde yaşadığı bir döneme atıf yapmakta olduğu

şöyle der: "Tanrılar insanı yartığında insana ölümü uygun gördüler, kendileri ise ölümsüzlüğü korudular" A. Heidel, *a. g. e.*, 138

20. Sümerce, söz, kelime anlamında sum kelimesinin kullanımı için bkz. A. Süel, *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri İle İlgili Bir Direktif Metni*, 46,47. Bu Sümerogram Hititçe metin içersinde kullanılmıştır. Ayrıca bkz. S. Langdon, *Sumerian Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man*, 40

21. S. N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 65. Primitif düşüncede ad koyma ve yaratma arasındaki münasebet için bkz., J. Campbell, *a.g.e.*, 99. Ayrıca bkz. S. Langdon, *a. g. e.*, 40

anlaşılabilecektir. İşıya LXV/25'de bunu teyid eden bir ifade vardır. Bu romantik safha Sümerlerin Dilmun cennetinde de bulunur. Sümerce yazılmış "Emmerkar efsanesi"nde geçen mutlukluklar ülkesi Dilmun'da insanlar ve hayvanlar dostça yaşamaktadırlar. Orada "Aslan öldürmez, kurt kuzuyu kapmaz". Gilgamiş'in arkadaşı Enkidu'nun yarı hayvan, yarı insan yaşamı da vejeteryan bir topluma atıf yapar. Aynı efsanenin Babilonya versiyonunda Tanrıça İştâr'ın topraktan yaptığı Eabani, Sümer versiyonundaki Enkidu gibi yabanıl bir hayat içerisinde yaşar. "Ceylanlar ile otlar, sığırlarla aynı sulardan içer, su hayvanlarıyla eğlenir." Ancak bir kadınla, İştâr ile tanıştıktan sonra insanlaşır. Sümer "Davar ve Tahıl efsanesi"nde de primitif yaşantı vejeteryan bir tablo içerisinde çizilir. Bu mite göre "Annunakiler ekmek yemeği bilmez ve koyunlar gibi otlar yerlerdi, suyu hendekten içerlerdi."²² Kitab-ı Mukaddes'teki plana göre işe insanlar ve hayvanların etle beslenmesi Tufandan sonra ortaya çıkar (Tekvin IX/3). Herhalde Önyasya'da oldukça yaygın olan vejeteryan mitleri P redaktörünce uygun bulunmuş ve insanın günahı kavramı ile ahlakileştirilerek olduğu gibi bırakılmıştır. Eğer Tekvin IX/3'de et yeme Tufan ile özdeşleştirilmemiş olsaydı 1/29-30'daki ifade hakkında yaptığımız yorumun spekülasyon olduğu doğru olabilirdi. Bundan dolayı 1/29,30 kesinlikle "vejeteryan miti"ne atıf yapmaktadır.

10) Yedinci Gün, Şabat

İncelediğimiz bölümde P kaynağının çivi yazılı kaynaklarla mukayese edilebilecek son kısmı II/2'deki "dinlenme günü" veya Şabat'tır.

P'nin dini kurumların kökenine dair gösterdiği ilgi Şabat'ın kökenini açıklarken ortaya çıkar. Tanrı için Şabat, "istirahat", antropomorfik bir düşünce olduğu için, muhtemelen bu inanç oldukça eski bir kaynaktan alınmış olmalıdır.

Kelimenin kökeni esasta açık değildir. Fakat muhtemelen Sümerce sa bat (kalbin dinlenmesi, sabit kalmak) kelimesinin sabattu şeklinde Babilce telaffuzuna kadar çıkar. Kelimeyi Babilonyalılar um nu libbi (kalbin dinlenme günü) diye çevirerek de kullanmışlardır. Kelimenin İbranicede kullanılış anlamı ise "işe ara vermek"tir.²³

Altı günlük çalışma ve yedinci gün istirahati Çıkış XX/11'de açıkça bellidir. Gerçekte tanrının çalışma safhası. (gün olarak olmasa bile) altı değil sekizdir. Bu

22. S. Hook, *a.g.e.*, 136; S. N. Kramer, *a.g.e.*, 92, 93

23. S. L. Gürkan, *Yahudilik'te Şabbat*, 9

çalışma safhalarının her biri "Elohim dedi" diye başlar (I/3,6,9,11,14,20,24,29). Altı günlük bölünmeyi biz Babilonya ve Fenike kozmonogosinden bilmekle birlikte sekizlik bölünme hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur.²⁴ Muhtemelen sekizlik safha daha eski bir anlatımdır; altılık safha bir başka anlatımın içersine yerleştirilmeye çalışılmıştır. Hz. Musa'nın günlerinde Şabat'ın İsrailoğullarınca bilinmediği gerçeği gözönüne alınırsa²⁵, altılık bölünmenin ancak Kenan'a iyiden iyiye yerleşmeyle benimsendiği düşünülebilir. Gerçekte Şabat ciddi olarak bir tatil anlamına geliyorsa, bunun yerleşik bir kültüre ait olması gerektiği tahmin edilebilir.

Ahit Kitabı'na bakılırsa insanlara yalnızca Şabat'ı kutlamaları emredilmektedir, dinlenmeleri için herhangi bir emir verilmez. Çıkış'ın J Kodu'nda (XXXIV/21) hasat zamanına ait özel bir referansla birlikte insanlardan Şabat'a uymaları istenir (Çıkış XX/8). Kutsallık Kodu'nda (Levililer XXVI/2) hiçbir sebep aranmaz. Sadece Şabat'a uyulması gerektiği ve işten kaçınılması gerektiği dile getirilir (Levililer XXIII/3). P'de ise Şabat, Yahve ve halkı arasındaki bir işarettir (Çıkış XXXI/12-17). En erken pasajlarda Şabat'ın Babilonya'daki Yeni Ay günü gibi kutlandığına dair imalar vardır. İnsanların bu günde hayvan üzerinde seyahat edebilme serbestisi buna işaret ediyor olabilir (II. Krallar IV/23). Nehemya Şabat günü mallarını Kudüs'e getiren Kenan'lı tüccarlardan bahseder (Nehemya XIII/17-21).²⁶ Erken anlatımlardaki özelliğinin katı bir tutum sergilemediği gözönüne alınırsa Şabat'ın başlangıçta bir yasaklama günü olmadığı düşünülebilir. Bu durumda başlangıç aşamasında Şabat'ın Babilonya'daki Yeni Ay gününe tekabül etmesi oldukça mantıklı olacaktır. Sonuçta Şabat'ın Babilonya'daki Yeni Ay günü kutlamalarıyla ilişkisi olduğu açıktır.

B. J KAYNAĞI II 4b-III VE ÇİVİ YAZILI METİNLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER

İkinci yaratılış kaynağı II/3'ün hemen ardından herhangi bir açıklama yapmaksızın devam eder. İki kaynağın ayrılığına işaret eden ilk ifade II/4'ten itibaren II/10'a kadar olan kısmın çok kısa özeti gibidir. II/10'dan itibaren daha eski bir gelenek devreye girer.

24. A. S. Peak, *a.g.e.*, 135,136

25. R.H.Peiffer, *Religion in the Old Testament*, 92

26. Şabat geleneğinin Tevrat içersindeki gelişimi için bkz. R. H. Pfeiffer, *a.g.e.*, 91-94; W. O. E. Oesterley, *Hebrew Religion*, 134; S. L. Gürkan, *a.g.t.*, 23

1) Yahveh

II/4 b'den itibaren Elohim tabiri yerini Yahveh Elohim'e bırakır. Yahve kelimesinin kökeni açık değildir. Kelimenin İbranice kökü hyy (olmak) olarak kabul edilir. Aramicesi hw'dir. Yahve'nin geleneksel anlamı ehyeh aşer ehyeh ("ben ben olanım")'dır. W. Albright bu ifadeyi yanlış bulur ve şu şekilde düzeltir: Yahveh aşer yihve ("kendisi olan"). Burada Albright, kelimeye "olmak" anlamını yükler.²⁷ E. Oesterley ve T. Robinson'a göre ise hyy kelimesinin kökeni açık değildir.²⁸

J. Meek, eğer kelime "olmak" anlamına geliyorsa, bunun Arapçada "heva" (olmak)'dan gelebileceğini ve İbranice kökün de "hyy" değil, Aramice hw'la paralel olarak "hava" olabileceğini söyler.²⁹

Bize göre Yahve ve Havva adı aynı kökten, "hava" (canlı olma)'dan gelmektedir. Her ikisi de Sümerce tin (veya ti) canlı kelimesinin Semitik dillere tercümesidir. Bu tercüme sürecini, Sümerce ti (hayat) kelimesinin Havva'ya tercüme edilğinde bulmak mümkündür. Burada Yahve kelimesinin ve onunla ilişkili olarak Elohim teriminin ilginç bir pozüsyonu mevcuttur. Tekvin'deki ne Yahve ne de Elohim eski yakın doğuda ön plana çıkartılan (henoteizm) ilahların üstlendiği bir yığın sıfatın hiç birini üstlenmez. Henoteist eğilimle ön plana çıkartılan bütün ilahlar -Baal, Temmuz, Adad ve diğerleri- belli sıfatlarla birlikte anılırlar. Mesela Asur ilahı Adad'ın en belirgin sıfatları şöyle anılmaktadır: "Adad, bereketin efendisi" (Adad be el hegellim), "göklerin ve yerin sulayıcısı, yardımcım" (gu gal sa me e u er şe tım rizu u a). Bununla birlikte burada dikkat edilmesi gereken husus sıfatları ile birlikte anılan ilahların daha ziyade bereket ilahları oluşudur. Yehova ise sıfatlarını ancak geç kitaplarda takınmaktadır. (Mezmurlar LXXXIX/9, 15). Eski yakın doğuda kült ritüellerinde okunan metinlerde tüm ilahların sıfatlarıyla birlikte anılmaları gelenek olduğuna göre Tekvin'deki yaratılış anlatımının kült ritüeliyle ilişkisinin olmadığı anlaşılabilir.

2) Eden Bahçesi

Tekvin'deki anlatımdan anlaşıldığı kadarıyla Eden bahçesi, coğrafi konuma sahip fiziki bir yerdi (II/8-18). Uzun bir zaman araştırmacılar böyle bir yeryüzü

27. R. A. Bowman, "Yahweh the Speaker", *J.N.E.S.*, c.III, sayı 1, 3; M. T. Barton, *Patriarchal and Mosaic Religion*, 19. Yahve adının Eski Ahid'deki sunuluş tarzı için bkz. Çıkış III/14; İşaya XLII/8; Malaki III/6

28. W. O. E. Oesterley - T. H. Robinson, *Introduction to the Old Testament*, 95

29. R. A. Bowman, *a.g.m.*, 3

cennetini aradılar.

Eden kelimesi gerçekte herhangi bir yeşil mekandan ziyade geniş bir coğrafi alana atıf yapar. Asurcaya da geçen bu kelimenin kökeni muhtemelen ova, düzlük anlamına gelen Sümerce edinu kelimesine kadar çıkmaktadır. Tekvin'de Eden'in bahçe olduğu iması Sümerce ge (bahçe veya yer) kelimesiyle ilişkilidir (II/8 "gen eden"). Eden kelimesinin de Sümerce olduğu gözönüne alınırsa bu anlatımda ciddi bir Mezopotamya etkisinden bahsedilebilir.

Burada bizce tanıdık olan Dicle ve Fırat'tan başka, Eden'den çıkan üçüncü nehir "Kuş ilini kuşatan" Gihon'dur. Kuş iliyle kastedilen yer, çoğu kez düşünüldüğü üzere, Yukarı Nil'in çivi yazılarında geçen Kuş bölgesi değildir. Bu bölge muhtemelen, Akkadcada Kus şeklinde yazılan Kassitlere ait bölgedir.³⁰

"Havila diyarı" Arabistan'la lokalize ediliyorsa da Pişon'un mevkii net değildir. Arabistan'ın eski dünyada altınıyla meşhur olduğu bilinmektedir.³¹

Ugarit metinlerinde, içinde El'in yaşadığı kozmik bir cennetten bahsedilir. "İki nehrin kaynağında bulunan binlerce, on binlerce bahçe"den oluşan bu cennet "Kuzey Dağı"ndadır. Gilgamiş destanına göre tanrıların mekanı, kozmik suların ağzında bulunan bir bahçedir. Bu bahçeleri iki nehir sular. Sümer Eden'inde "ne yılan ne akrep vardır. Ne sırtlan, ne arslan vardır. Ne vahşi köpek, ne kurt vardır, ne korku, ne işkence vardır. Adam'ın rakibi yoktur. Bütün evren birlik içindedir. Herkes Enlil'i tek bir dilde öğer."³²

Hikayenin II/8-13 kısmı açıkça Mezopotamya geleneğine atıf yapar. Bunun en açık nedeni Kenan'lı tüccarların Mezopotamya'daki altın ve taş ticaretiyle olan yakın münasebetleridir.

II/15'de Adem'in bahçeyi koruması için yaratıldığı fikri insanın yaratılışı sebebine yönelik etyolojik bir açıklamadır. Eski Mezopotamya geleneğine göre, insanların yaratılış amacı tanrıların yeryüzündeki ihtiyaçlarını karşılamaktır. Nippur'dan gelen bir Sümerce tablette insanın yaratılış amacı olarak yeryüzüne gözkulak olması gösterilir.³³ Annunaki insanın yaratılışını tavsiye ederken gerekçe olarak toprağın bakılması ve korunmasını gösterir. Enuma Eliş'te, Marduk'un insanı yaratma amacı da budur.³⁴

30. J. J. Findelstan, *Oriental and Biblical Studies*, 33

31. J. J. Findelstan, *a.g.e.*, 33

32. E. O. James, *a.g.e.*, 213; S. N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 93

33. T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, 49

34. B. W. Anderson, "Creation", *I.D.B.*, c. I, 705

3) Kaburga kemiği

Havva'nın kaburga kemiğinden yaratılması hikayesi (Tekvin II/22) bu parçayı Sümerce ti ideogramına kadar götürmektedir. Sümerce "Enki ve Ninhursag Cennet efsanesi" bu anlatımdaki geri zemini oluşturmaktadır. Tanrıça Nin-ti, bu efsaneye göre, Enki'nin kaburga kemiğinden yapılır. Ti İdeogramı Sümercede iki anlama sahiptir, hayat ve kaburga kemiği. Nin-ti böylece "bayan kaburga kemiği" veya "bayan hayat" anlamına gelmektedir.³⁵ Nin-ti'nin Akkadcaya çevirisinde de ti korunmuş ve kelime belti ("Bayan hayat" veya "hayatın sahibi") şekline dönüşmüştür. Bu hikayeye birlikte Nin-ti'nin Tekvin'deki tam karşılığı olarak Havva'yı ("Hayat Ana") bulmamız tesadüfi değildir. II/22 ve III/20 aynı yerden gelen iki kaynaktır. Bununla birlikte redaktör insanın toplumsal etyolojisiyle uğraşırken Havva adını II/22'den uzak bir yere, daha uygun bir bağlama oturtmuştur ve II/22'den sonra kaburgayı (deyimisel anlamından uzakta) bir kemik olarak düşünerek burada da alakasız bir şekilde "Nisa Kaynağı"nı sokuşturmuştur. Bu durumda en açık şey redaktörün en azından II/22'deki anlatımın kökenini bilmemiş olmasıdır. Eğer bunu biliyor olsaydı II/22, 23 şu şekilde olacaktı: "Ve Yehova Elohim adamdan aldığı kaburga kemiğinden (hayatından, canından) bir kadın yaptı ve onu adama getirdi ve adam karısının adını Havva koydu, çünkü bütün yaşayanların anası oldu."

Enuma Eliş'te de Marduk insanları yaratırken şöyle der: "Kan alacağım ve kemik kuracağım."³⁶

Öyle anlaşıyor ki Mezopotamya geleneğinde hayat ve kemik özellikle de kaburgalar arasında yakın bir ilişki kuruluyordu. Bu fikrin kaynağında, herhalde kemiklerin bedenin çatısını oluştururken biyolojik olarak önemli bir işleve sahip olduğunun tespiti yatmaktadır.

4) Yılan Hikayesi

Mezopotamya, Hurri ve Ugarit metinlerinde yılan genelde tanrıların iradesine zıt bir gücü temsil eder. Çıkış IV/3, VII/9-15; Sayılar XXI/6,9; II. Krallar XVIII/4 gözönüne alındığında yılan İbraniler arasında olumsuz bir imaja sahipti.³⁷ Bununla birlikte yılanın bu sıradan imajı ile III. bapda geçen yılan imajı arasında büyük bir fark vardır. III. Bapdaki yılan imajında açıkça Önasya hikmet literatürünün izleri

35. M. Fishbone, "Eve", *E.R.*, c.V, 199

36. S. Caiger, *a.g.e.*, 17

37. W. G. Plant, *a.g.e.*, 41

bulunur. III/1'de yılanın sıfatı olarak kullanılan arum (kurnaz) kelimesi sıradan bir "uyank"lığa atıf yapmaz. Arum kelimesindeki ince bilgelik Meseller XII/16,23, XIII/16, XIV/8,15,18'de rahatça görülebilir. Yılanın Çıkış'tan itibaren üstlendiği olumsuz imaj sıradan bir imajdır. İbrani çöl geleneğini yansıtır. Bununla birlikte III'de ortaya çıkan yılan arketipi tümüyle Mezopotamya hikmet literatürünü yansıtmaktadır.³⁸ Yılan ve insanın düşüşü arasında kurulan ilişki de tesadüfi bir ilişki değildir. Her iki motif de aynı kaynaktan getirilerek, başka bir kanalla gelen Eden içerisinde birleştirilmiştir.

Ayrıca III/1-7 ve III/15'de vurgulandığı üzere yılan, I/29,30'da et yememezlikle ortaya çıkan insan ve hayvan arasındaki iyi münasebetlere de yeni bir işaretir. Bu, yine bizi Mezopotamya'ya götürür.

5) Her Tarafa Dönen Kılıç

Septuagint'in "her tarafa ulaşan kılıç" anlamında ten phloginin romphalan şeklinde çevirdiği "her tarafa dönen kılıç"³⁹ (III/24) büyük ihtimalle Semitik dünyada hem reel hem de sembolik bir anlatıma sahipti. Asur ve Ugarit metinlerinde "ışıldayan pirinç kılıç"⁴⁰ ve "parlayan kılıç"⁴¹ şeklinde geçer. I. Tıglat Pileser tahrip ettiği bir şehrin "üzerine ışıldayan pirinç silah" yerleştirir. Eyüp XXXIX/23'deki "parlayan kılıç" tabiri tam olarak Ugarit metinlerinde geçen "parlayan kılıç" (harba latuşata) ifadesinin karşılığıdır. Eyüp XXXIX/22-25'de sıralanan savaş silahlarına bakılırsa "parlayan kılıç" herhalde önemli savaş araçlarından biriydi. III/24'teki "her tarafa dönen kılıç" Eyüp XXXIX/23'deki kılıcın aynısı ise III. babın sonundaki bu ifadeyi yazılı kaynaklarla paralel olduğunu söyleyebiliriz.

6) Günahın Etyolojisi

III. Babın tümü Çivi Yazılı Kaynaklarda dağınık olarak rastlanacak şekilde efsanevi bir günah etyolojisi sunar. Cennette yerleşme, emirlere itaatsizlik, aldatma, yalan söyleme, bilgilenme, tanrıya özent, nankörlük, kovuluş ve kovuluşla birlikte gelen hayata yönelik sıkıntılar. Kısa ama öz bir şekilde, III. babın günah anlayışı

38. Enoch'da yılan düşmüş bir melektir ve burada Tabaet adını alır. G. Barton, "Tiamat", *J. A. O. S.*, c. XV, 220

39. T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, 341.

40. T. H. Gaster, *a.g.e.*, 341.

41. A. F. Raney, *a.g.e.*, 91

böylece özetlenebilir. Bununla birlikte Hristiyanı anlamda asli bir günah söz konusu değildir. Gerçekte burada günahın ziyade işlenen konu başkaldırının niteliğidir. I. Bapda anlatıldığı şekilde insanın esas yaşama alanı Eden değildir. O tüm hayvan ve bitkilere egemen olacak şekilde bütün yeryüzüne dağıtılmak üzere yaratılmıştır. Eden bu anlamda bu hayatı hazırlayan geçici arketipsel bir mekandır. Böylece Eden'deki hata büyük dünyaya hazırlayıcı kutsal bir hata olarak yorumlanmaktadır. Bu hata bir günah olarak insanlarda kalıcı hale getirilmemiştir.

Tekvin III'de asli günaha ait bir referans yoksa da işlenen herhangi bir suçun cezasının o suçu işleyenin soyuna da nakledileceği inancı mevcuttur. Cezanın diğer insanlara da nakledilmesi kavramı Hitit metinlerinde sık sık ortaya çıkar. Çorum'da Boğazköy'de bulunan M.Ö.XIII. yüzyıla ait Hititçe bir metinde bu inanç çok açık olarak görülebilir. Bu metnin üçüncü paragrafından itibaren şunlar okunmaktadır: "Şu halde, eğer [her kim] tanrının ruhunu kızdırırsa, o yüzden tanrı ondan tek başına mı intikam alır? Karısından [çocuklarından], soyundan, sopundan, kölelerinden, [cariyelerinden], sığırlarından, koyunlarından ve hububatından intikam almaz mı? Onu hepsiyle birlikte mahveder." "Tanrılar gelecekte sizden intikam alırlar. Onun için size, canlarınıza, karılarınıza, çocuklarınıza, hizmetkarlarınıza kötülükte bulunurlar. Ölümü satmayınız ve satın almayınız." (Tablet içerisinde onuncu paragraf).⁴²

Bu bapda zürriyetlere yansıyan cezalandırma işlemine paralel olarak yukarıya aldığımız Hititçe metnin tercümesi herhalde eski Önasya'nın bu konudaki genel görüşünü temsil etmektedir. Doğal olarak bu genel düşünce biçimi Tekvin'e de yansımıştır. Ama bu paralelliği herhangi bir şekilde etkilenme olarak düşünmek anlamsız olacaktır; yalnızca ortak terminoloji bağlamında ele alınmalıdır.

C. TERMİNOLOJİK BENZERLİKLER

Konulara dayalı benzerliklerin dışında terminolojik açıdan ele alındığında çivi yazılı kaynaklar bağlamında Tekvin'deki genel yapı hakkında şunlar söylenebilir:

Tekvin'de kimi kelimeler veya ibareler,

a) Ortak Semitik köke (proto-Semitik dil),

b) Orjinal İbraniceye,

c) Akkadca-Asurca yoluyla Sümerce veya bir başka dilden İbraniceye,

42. A. Süel, *a.g.e.*, 27,51; A. M. Dinçol, "Hitit Yasaları", *Anadolu Araştırmaları*, c. XII,

d) Doğrudan Semitik dillerden İbraniceye geçen kelimelere kadar çıkartılabilir. Otantik olarak İbrani orijinine sahip olmayan ithal anlatımlarda dil iki ayrı biçimde kullanılmıştır:

- a) Anlatım ithal edilirken, anlatıma ait orjinal dil özellikleri aynen korunmuş,
- b) ya da, orjinal anlatıma ait ibareler İbraniceleştirilmiştir.

Birinci durum söz konusu olduğunda anlatımların İbranilere kalıplar halinde, dolaylı ve uzak geçmişten geldiğini, ikinci durum söz konusu olduğundaysa anlatımların ya da kıssaların İbranilere gerek coğrafya, gerekse tarih açısından daha yakın ve doğrudan geçtiğini varsayabiliriz.

I-III. Baplarda İbranice dışındaki yabancı terimler:

I/1

Akkadca- reşit, bara,

Akkadca yoluyla Sümerce kökenli-eretz

I/2

Fenike Kenancası - bou

Akkadca - hoşeh, teom

I/4

Akkadca - layla

I/6

Akkadca - rakia

I/11

Akkadca - deşe

I/16

Akkadca - kohav

I/20

Akkadca - nefes

I/26

Akkadca - salem, adam, demute

II/1

Akkadca - seva

II/6

Sümerce - ed

II/8

Sümerce - eden

Akkadca yoluyla Sümerce kökenli - ga(n)

II/17

Akkadca - pişon

II/18

Sümerce - şem

II/23

Akkadca - işa

III/24

Akkadca - kerubi

1) I-II/4'e kadar ithal anlatımlarda orjinal bırakılan kelimeler:

reşit

bara

bou

rakia

deşe

adam

demute

2) I-II/4'e kadar İbraniceye uyarlanan yabancı kelimeler:

eretz

hoşeh

teom

layla

kohav

şalem

seva

nefes

3) II/4 - III arasındaki ithal anlatımlarda orjinal bırakılan kelimeler:

ed

eden

gan

pişon

4) II/4 - III arasındaki ithal anlatımlarda İbraniceye uyarlanan kelimeler:

ışa

kerubi

şem

Bu tablolar esas alındığında I-II/4 P kaynağında güçlü ve doğrudan bir Semitik etki görmek mümkündür. II/4'ten itibaren ise ciddi bir Sümer etkisi vardır. Kelimelere dayalı olarak yapılabilecek bu "benzerlik" nosyonu, muhtevaya bağlı olarak yapılan "benzerlik" nosyonu ile çok ciddi bir uyum gösterir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESKİ AHİD DIŞINDAKİ YAHUDİ KAYNAKLARINA BAKİŞ



ESKİ AHİD DIŞINDAKİ YAHUDİ GELENEĞİNDE YARATILIŞ ANLAYIŞI

Eski Ahid dışında Yahudi düşüncesinde yaratılış konusu üzerine eğilen üç ekol varolmuştur: Tefsirciler-Rabbinik gelenek, Filozoflar ve Kabalistler. Yaratılış konusunun ne kadar spekülâtif olduğu her üç ekolün olaya açık farklarla yaklaşmalarından rahatça anlaşılabilir. Yaratılış kavramı Rabbinik geleneği, hikayevi özelliğinin dışında bir ilim olarak asla ilgilendirmemiştir. Bu da geleneğin yalnızca inanç konularıyla ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Rabbinik gelenekte Tüm ifadeler, kitabi anlamda alınmış, çelişkili görünen anlatımların üzerinde fazla durulmamıştır. Bundan dolayı Talmud'un yaratılış konusunda kimi zaman agnostik bir tavır takınması şaşırtıcı değildir. Rabbinik geleneğe yakın olan tefsirler nadir de olsa Tekvin'i farklı okuyarak geleneksel anlayıştan ciddi olarak uzaklaşmışlardır.

Yahudi filozoflar kendilerine en yakın vasıta olarak Platon'u ve Aristo'yu bulmuşlardır. Kitab-ı Mukaddes ifadeleri kitabi olarak alınmasa bile esas anlamdan çok fazla uzaklaşmamıştır. Filozofların yaratılış konusundaki gündemlerini "ex nihilo" inancının tartışılması teşkil etmiş görünmektedir.

Kabala tamamen bütüncül (holistik) bir çerçeve içersinde olağanüstü ve yaratıcı bir hayal gücüyle problematik tüm noktalara açıklama bulmuştur. Kabala, ifadeleri olduğundan tamamen farklı bir boyutta ele almış, tüm cümleler mistikleştirilmiştir. Bu haliyle Kabala tamamen ayrı bir çizgiye sahiptir.

Yine Rabbinik geleneğe yakın olan ve çoğu Karailerden oluşan kelimcilerse tam bir sadakatle, kitabi olarak Eski Ahid'e bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Bu kitabi bağlılıktan dolayı Karailer yaratılış konusunda çok fazla tartışma yapmamışlardır. Onlar için önemli olan Yehova'nın yoktan yaratışdır.

A. RABBİNİK GELENEK'TE YARATILIŞ ANLAYIŞI

Yaratılış konusunda Rabbinik geleneğin içersinde ele alınması gereken diğer iki ekol tefsirciler ve kelamcılardır. Her iki ekol de genelde Rabbinik öğretiden esinlenmiştir.

Rabbinik geleneğe ait yaratılışla ilgili kaynaklar şu şekilde sıralanabilir. Herşeyden önce Tekvin üzerine, Filistin'li Amoraim tarafından kaleme alınmış Hagadik bir Midraş olan *Genesis Rabba*'yı¹ zikretmek gerekmektedir. Yüzbir kısma ayrılan *Genesis Rabba* cümle cümle Tekvin kitabını şerh eder. İngilizce literatürde *Genesis Rabba* şeklinde adlandırılan bu Midraş İbrani literatürde genellikle *Bereşit Rabba* adını alır. (Bazen *Midraş Rabba*, *Bereşit derabbi Oshaya*, *Baraita derabbi Oshaya* diye de anılır.)²

İkinci önemli kaynak *Pirke Abot* ("Babaların Bölümleri") adını alan Mişnaik bir bölümdür. Mişna kolleksiyonunun dördüncü bölümü olan Nezikin'e ait dokuz bölümün sonundadır.

Yine Talmud'un içersinde bulunan Mişna'nın ikinci kısmını teşkil eden Mo'ed'deki Hagigah bölümü yaratılışla ilgili temel Rabbinik görüşleri sunar.

Raşi'nin (1040-1105) Tekvin tefsiri ile çeşitli Karai kelamcılarının eserleri (Immanuel ben Salamon [1261-1328], Joseph ben Jacop İbn Sadık'a [XII. yüzyıl civarı], Elijay ben Moses Başyatçı'ya [1420-90] ait çeşitli eserler) kelamcı ve tefsircilerin bu konudaki görüşlerini yansıtır.³

Genelde Talmud etrafında dönen Rabbinik gelenek yaratılış konusundaki sorgulamalara sıcak bakmamışsa da çeşitli fikirler öne sürmekten geri durmamıştır. Mişna'ya göre bu konu "iki kişi önünde açıklanmamalıdır", "Yukarıyı, aşağıyı, önü ve sonrayı araştıran hiç kimsenin gelecek dünyada yeri olmayacaktır" ve de "gizli şeylerle uğraşmanın anlamı yoktur."⁴

Bu olumsuz tutumun en büyük sebebi inancı yaralamasıdır: "Amaç araştırmak

1. Bu eseri XI. yüzyılda Narbonne'li Moses ha Darshona tarafından yazılan Midraşik eser *Genesis Rabbati*'yle karıştırmamak gerekiyor. Bkz. M. Scholoessinger, "Moses haDarshon", *J. E.*, c. IX, 64
2. Bereşit Rabba'nın İngilizce çevirisi için bkz. H. Freedman and M. Simon, *Midrash Rabba*; J. Theodore, "Bereşit Rabba", *J.E.*, c.III, 63-65; A. Cohen, *Every Man's Talmud*, 20-40
3. C. Sırat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 87, 260. 269
4. Hagigah II/1

değil eylemdir"⁵ Bununla birlikte Maaseh Bereşit ("Bereşit Çalışanlar") denilen özel ve gizli çalışma gruplarının varolduğunu biliyoruz. Bu kişiler yalnızca yaratılış konusunda uzmanlaşmış sayıları belli özel gruplardı.⁶

Kudüs Talmud'una göre yaratılış konusunda araştırma sınırı getiren Rabbi Akiba'ya karşılık Rabbi İsmail bu konuda daha açık olmuştur. Bu iki görüş arasındaki ayırım her iki rabbinin konuya bakışlarında da görülebilir.⁷

Rabbinik literatür kozmosu oluşturan yedi sema katı kabul eder. Vilon (günlük varoluşun tekrarlandığı kat), Rakia (Vilon'un içersinde bulunur), Şehakim (dürüst insanların nimetlerinin hazırlandığı kat), Zebul (bu katta ilahi Kudüs ve Tapınak bulunur), Maon (meleklerin oturduğu kat), Mahon (doğa olaylarının olduğu kat), Arabot (adalet, hüküm, müminlik gibi soyut kavramların bulunduğu kat).⁸

Rabbinik geleneğe göre Tanrı semayı ve yeryüzünü (dünyayı) yaratma düşüncesine ilk önce hükmetme sıfatı ile ulaştı. Yeryüzünü yaratılışı için yalnızca hakim sıfatının yetmediğini görünce müşfiklik sıfatını da bu düşüncesine ekledi.⁹ Adem'in günah işleyişine kadar O yeryüzünü bir tek deyişle yaratmaya hazırdı. Bunu gördükten sonra iyilik ve kötülüğün karşılığını on kat fazla vermek üzere Pirke Avot'a göre (V/1) "yeryüzünü on deyiş ile yarattı". Midraşik literatür sık sık On Emir'le on deyişi özdeşleştirir.¹⁰ Böylece Rabbinik gelenek yaratılış kavramının tanrının düşüncesindeki "değişiklik"lerle oluştuğunu onaylamış görünmektedir. Tanrının yaratma planındaki bu "değişiklik" tüm Rabbinik literatürde görülebilir.

Oranları konusunda ittifak yoksa da yeryüzü ve gökyüzü aynı elemanlardan yapılmıştır. Rabbi Kanina'ya göre dört rüzgarın oluşturduğu dört unsurdan, Rabbi Eliezer'e göre göklerin esas maddesi gökten, yerlerin esas maddesi de yerden yaratılmıştır. Rabbi Joshua'ya göreyse hem yer hem de göğün aslı göklerin maddesinden yapılmıştır. Rabbi Huna'ya göre her ikisi de yerden meydana getirilmiştir.¹¹ Bir başka geleneğe göre de, dünyanın üzerinde kurulduğu Eben

5. *Abbot I/17*

6. A. Cohen, *a.g.e.*, 28

7. J. M. Paul, *a.g.m.*, 10.

8. A. Cohen, *a.g.e.*, 28

9. *Genesis Rabba XXII/15*

10. Ed. B. W. Holtz, *Reading the Classic Jewish Texts*, 394. Buradaki "on deyiş" Tekvin 1/3'le başlayan ve on kere tekrarlanan "Ve Allah dedi" ibaresidir. The Mishna, 455 (İngilizceye tr. H. Danby)

11. A. Cohen, *a.g.e.*, 32

Şetiyya, Tapınağın içindeydi. Yeryüzü, bu taş merkez alınarak dört tarafa doğru yayıldı.¹²

Rabbilerin genel kanaatı yeryüzünün düz olduğu şeklindeydi. Sayıları üzerinde tam bir ittifak yoksa da yeryüzü, sütunların üzerinde yükseliyordu. Bu sütunların sayısı birden on ikiye kadar değişmektedir.¹³

Bet Şamma'y'a göre ilkin gökler, sonra yeryüzü yaratılmıştır. Bet Hillel'e göreyse ilk yaratılan yeryüzü olmuştur. Öncekine göre yaratılış bir kavram olarak tanrının zihninde gece düşünülmüş, yaratılış eylemi ise gündüz vuku bulmuştur. Hillel'e göreyse, Tanrı hem kavram, hem yaratma eylemini gündüz gerçekleştirmiştir.

Yeryüzünün melekler tarafından yaratıldığı şeklindeki gnostik görüş de rabbilerce şiddetle reddedilmiştir. Melekleri yaratan da tanrıdır ve¹⁴ İlk gün yaratılmış hiçbir melek yoktur. Melekler ikinci veya beşinci gün yaratılmıştır¹⁵. Philo'nun Stoacılar atfettiği yeryüzünün defalarca yaratıldığı fikri de Rabbi Abbaka tarafından savunulmuştur.¹⁶ Bu görüşe göre yeryüzü ve içindeki bütün varlıklar defalarca yaratılmış ve yok edilmiştir. Yeryüzünde bir cennet kuruluncaya kadar bu süreç devam edecektir.

Yeryüzü Nisan'da ya da Tişri'de yaratılmıştır. Tekvin'e göre güneş dördüncü güne kadar yaratılmadığı için ilk gün olan ışık ciddi bir tartışma zemini oluşturuyordu. Bu probleme iki cevap verilmiştir: Bunlardan ilki, ilk yaratılan ışığın, tanrının bizzat kendi nuru olduğunu kabul ederken, ikinci görüş bu ışığın kaynağını Tapınağa bağlamaktaydı.

Hillel'in okuluna göre yaratılışın altı günü içersinde, ilk günde yaratılan şey yeryüzü, ikinci günde gökyüzü, üçüncü günde sular, sonra da içindekilerdi. Şamma'y'ın okuluna göreyse ilk yaratılan göklerdir. Göklerin oluşumu üç gün sürmüş, sonra yeryüzü yaratılmış ve üç gün de yeryüzünün yaratılışı sürmüştür¹⁷

Babilonya Talmud'una göre Şabat'ın arifesinde on şey yaratılmıştır. Çeşme kaynakları, manna, gökkuşağı, yazı, yazı aletleri, düz tepeler, Musa'nın sureti, Musa ve Elyah'ın içinde kaldığı mağara, eşşegin ağzının açılışı ve yeryüzünün

12. A. Cohen, *a.g.e.*, 32.

13. A. Cohen, *a.g.e.*, 33.

14. *Genesis Rabba* I/3, III/8

15. *Genesis Rabba* I/4

16. *Genesis Rabba* III/9; *Ecclesiastes Rabba* III/11; *Midrash Psalms* XXXIV

17. *Genesis Rabba* XII/5

kötüleri yutmak için ağzını açışı.¹⁸

Rabbînik geleneğe göre, "göklerin karanlığı 50 yıllık seyahate eş uzaklığa kadar uzanır. Güneş bu 50 yıllık seyahatini yaparken insan dört mil yürüyecektir." Yeryüzü ve gökkubbe arasındaki mesafe 500 yıllıktır. Gökkubbe, su ve ateş yıldırımlarından yapılmış olsa bile uyumlu bir şekilde varlığını devam ettirir. Gökler (şamayim), ateş (eş) ve suyun (mayim) karışımından oluşmuştur, ya da bazen tümüyle sudan (şa mayim) yapılmıştır. Gökkubbe bir havuz gibidir.¹⁹ Yeryüzü de gökkubbenin inceliği kadar incedir. Her 1656 yılda bir gökkubbe temelleri üzerinde sallanır.²⁰ Bununla birlikte Rabbi Judah'a göre iki, Resh Lakish'e göre yedi gökkubbe vardır. Güneş ve ay ikinci gökkubbededir.²¹ Rabbi Simeon ben Yohai'ye ait olan bu görüşe göre yeryüzü bütünüyle gökkubbe tarafından kuşatılmıştır. Rabbi Joshua da aynı fikirdedir, yeryüzü "bir çadır" gibidir. Fakat yeryüzünün üç tarafı gökkubbe ile kapalı olsa bile kuzey tarafı açıktır. Böylece buradan kuzey rüzgarları girer.²²

Esasta güneş ve ay aynı hacime sahiptirler. Fakat Tanrı "iki kralın bir tacı giyemeceğini " bildiği için ayın hacmini küçültmüştür. Yeryüzünün altında da tehom vardır.²³

Tüm yeryüzü okyanus tarafından kuşatılmıştır. Yağmurun kökeni tartışmalıdır. Rabbi Eliezer'e göre "tüm evren okyanustan içer.". Rabbi Joshua'ya göre yağmurun kökeni gökkubbededir. Bulutlar bu gökkubbedeki suları almak üzere yukarı doğru çıkarlar, bu suları depo ettikten sonra aşağı inip suları yağmur halinde yeryüzüne bırakırlar. Bulutlar genellikle boş kaplar olarak düşünülmüştür. Yağmurun kaynağı gerçekte göklerdeki sulardadır.²⁴

Yeryüzü daha yaratılıştan kutsanarak yaratılmıştır. İlk ayette kullanılan bereşit kelimesinin ilk harfi olan be, bereket kelimesinin de ilk harfi olup, yeryüzünün kutsanışına işaret eder.²⁵ Bu yorum Kabalistik çevrelerde de yaygındır.

Rabbînik öğretiyeye göre Tanrı dünyaya hem yakın hem de çok uzaktır. Fakat onun yeryüzüne yakın oluşu zat bakımından değil, sıfatı bakımındandır. Talmud'un

18. *Pesahim* LIV/a

19. *Genesis Rabba* IV/4, 5

20. *Genesis Rabba* XXXVIII/6

21. *Genesis Rabba* VI/6

22. S. Feldman, "Cosmogony", *E. J. c. V*, 982

23. S. Feldman, *a.g.m.*, 982

24. A. Cohen, *a.g.e.*, 36

25. A. Cohen, *a.g.e.*, 39

kozmolojisine göre Tanrılık makamı yedinci kat semadadır. Bundan dolayı onun makamı dünyadan sonsuzca uzaktadır.²⁶

Rabbînik geleneğe göre Adem su ve topraktan yapılmıştır ve Havva'yla birlikte tüm yaratıklara egemen olmak üzere yaratılmışlardır.²⁷

Hagada yazarları, Tekvin, I/26'daki "benzeyişimize" göre insan yapalım" ifadesini antropomorfizmden uzaklaştırmak için buradaki benzerliği, yapıcıya, ahlaki olarak benzerlik bağlamında düşünmüşlerdir. Adem ve Havva yirmi yaş olgunluğunda yaratılmışlardır. Hem Philo hem de Hagada çevrelerine göre Adem'in sureti çok güzeldir.²⁸

Rabbiler Tekvin I/27'deki ifadeyi Adem'in hermafrodit (çift cinsiyetli) olduğuna delil olarak göstermişlerdir. Yeryüzü Tişri'nin ilk günü yaratılmıştır. İlk saatte Adem'in kumu toplanmış, ikinci saatte kabalıkları yontulmuş, üçüncü saatte uzuvları biçimlendirilmiş, dördüncü saatte soluk üflenmiş, beşinci saatte ayakta duruşu sağlanmış, altıncı saatte tüm yaratıkların adını koymuş, yedinci saatte Havva ona getirilmiş, sekizinci saatte Kabil ve Habil doğmuş, dokuzuncu saatte bilgi ağacından yemeleri yasaklanmış, onuncu saatte günah işlemişler, on birinci saatte cezalandırılmışlar, on ikinci saatte Eden'in dışına sürülmüşlerdir.²⁹

Adem yaratılırken meleklerle danışılmıştır. Bazıları onun yaratılışını onaylarken, bazıları dünyada karışıklık çıkaracak düşüncesiyle yaratılışına karşı çıkmışlardır. Sonunda Tanrı yaratmaya karar vermiş, meleklerle Adem'e secde edin demiş, Şeytan hariç hepsi ona secde etmiştir. Şeytana yeryüzünde yaşaması için bir müddet izin verildiyse de, sonsuza kadar cehennemde yanmaya mahkum edilmiştir.³⁰

26. S. M. Paul, *a.g.m.*, 1065

27. *Genesis Rabba* XIX/4

28. D. Kadosh, "Adam", *E.J.*, c. II, 235

29. D. Kadosh, *a.g.m.*, 236

30. D. Kadosh, *a.g.m.*, 237. İnsanın melekler önünde yaratılışıyla ilgili olarak *Genesis Rabba* VIII/5'de şu öykü anlatılır: "Rabbi Simon dedi ki: Ona selam olsun, Kutsal Kişi, ilk insanı yaratacağı zaman O'na eşlik eden melekler bu konuda anlaşmazlığa düştüler. Bazı melekler şöyle dedi. Merhamet meleği: "Yaratılsın çünkü o merhametli olacak". dedi. Hakikat meleği: "Yaratılmasın, çünkü o yalancı olacak" dedi. Doğruluk meleği: "Yaratılsın, çünkü o doğru işler yapacak" dedi. Huzur meleği: "Yaratılmasın, çünkü o didişmelere sebep olacak" dedi. Kutsal Kişi, O'na selam olsun, ne yaptı? O Hakikat meleğini aldı ve toprağa fırlattı. Melekler şöyle dediler: "Evrenin Efendisi kendi mührünü alçaltmıyor musun? Hakikat meleğini topraktan kaldırı." Rabbi Huna: "Melekler hâlâ tartışıyorken, Kutsal Kişi insanı yarattı. Sonra onlara şöyle dedi: Niçin çekişiyorsunuz? Zaten insanı yarattım" dedi.

İlk karısı Lilith³¹ kendisini terkettikten sonra, ikinci eş olarak Havva Adem'in 13. kaburga kemiğinden, sağ böğründen ve kalbinin etinden yaratılmıştır. Adem Havva'ya bakar bakmaz onun ne kadar güzel olduğunu görmüş, onu kucaklamış ve öpmüştür. Yılanın Adem'den önce Havva'ya yaklaşması ise onun daha kolay ikna edileceğini bilmiş olmasındandır. Havva'yla birlikte Şeytan da yaratılmıştır. Tanrı Havva'yı bir gelin gibi mücevherlerle süslemiş, onun için mücevherle donatılmış özel bir gelin odası hazırlamıştır. Her türlü yasaklamaya rağmen Havva meyvadan yiyince ölüm meleğinin kendisine doğru geldiğini görmüş ve öleceğini anlayınca, kendisinden sonra yaşayıp bir başkasıyla evlenmesine engel olmak için Adem'i de ölüme sürüklemiştir. Ölümle birlikte Havva'ya dokuz bela verilmiştir. Ölümünden önce hamile kalmış, Habil ve Kabil doğmuş ölümünden sonra da Hebron'daki Makpela mağarasına gömülmüştür.³²

Adem ve Havva'nın içersinde yaratıldığı Cennet konusunda da Rabbinik gelenek iki Eden kabul eder: Semavi Cennet ve yeryüzü Cenneti. Semavi Eden'le, yeryüzü Eden'inin yer tayini bile yapılmıştır. Rabbi Resh Lakish'e göre: "Eğer cennet İsrail'deyse, onun kapısı Bet Şean'dadır, eğer Arabistan'da ise Geren'de ve eğer nehirlerin arasında ise Şam'dadır."³³ "Eden yeryüzünde bilinmesi mümkün olmayan yerdedir. Gelecekte, Tanrı İsrail'e Cennetin yolunu gösterecektir." Rabbinik gelenek Eden ve bahçe arasında da bir ayırım yapmıştır. Buna göre "hiç bir gözün göremeyeceği yer Eden'dir. Adem ise bahçede oturmuştur."³⁴ Yılan da Rabbinik geleneğe göre insanın kışkırtma yetisi, Kerubim de ölüm melekleridir.³⁵

Müfessir Raşi ve çoğu Karai kelamcısının yaratılış konusundaki temel araştırmalarıysa "ex nihilo" inancıyla ilişkili olmuştur. Tekvin üzerine tefsirinde Raşi, Elohim ve Yehova adlarının farklı şekilde kullanılışını gözden kaçırmamıştır. Ona göre Elohim Tanrı'nın adalet sıfatını, Yehova'da izzet sıfatını yansıtır (Philo'da tam tersidir). Tanrı ilkin adalet (Elohim) kavramına dayalı olarak yeryüzünü yaratmış, bunun gerçekleşmediğini görünce de izzet (Yehova) sıfatını devreye sokmuştur. Bunun da başarısız olduğunu görünce her ikisinin karışımı ile (Elohim-

31. E. Davis, "Eve", *E.J.*, c.VI, 983. Lilit Asur metinlerinde cin olarak geçer. İşaya XXXIV/14'de kelimeyi bu anlamda bulmak mümkündür. Işıkla ilgili bir ilah olarak düşünülür. Babilonya'da Sürgün'deki Yahudiler ona tapmışlardı. Talmud ve Midraş'ta Lilit uzun saçlı, güzel ve baştan çıkarıcı bir kadın olarak görülür, bkz. L. Blaw, "Lilit", *J. E.*, c. VIII, 190

32. E. H. Hirsch, "Eve", *J. E.*, c. V, 275.

33. *Midrash Gadol*. Tekvin II/18

34. E. Davis, "Garden of Eden", *E. J. c. VII*, 327

35. J. H. Hertz, *a.g.e.*, 3

Yehova) varlıkları meydana getirmiştir. Yaratılışın model olarak biçimi ise "ex nihilo"dur.³⁶

Kelamcı Jacob İbn Sadık'a göreyse yaratılış kavramı asla bilinemeyecek birşeydir. Roma'lı kelamcı Immanuel ben Salamon, diğerlerinden farklı olarak Tohu'yu eril prensip, Bohu'yu dişil prensip olarak kabul etmiştir. İstanbullu bir Karai olan Elijah ben Moses Başyatçı'ya göre yaratılış "ex nihilo" biçiminde gerçekleşmiştir.³⁷

B. YAHUDİ FİLOZOFLARINDA YARATILIŞ

Yaratılış kavramını, Yahudi düşüncesinin temeli haline getiren iki ekolden biri Yahudi felsefesi, diğeri Kabala'dır. Gerek felsefenin özü gerek orijin fikrine yönelmesi, gerekse ortaçağ felsefesinin temel araştırma konusu olarak, yaratılış düşüncesi, Yahudi filozoflarında temel araştırma alanı olmuştur. Bunun yanında Rabbinik geleneğin açık bıraktığı sorulara kendiliğinden doğan bir ihtiyacın felsefi literatür içerisinde yaratılış kavramını ön plana çıkardığı düşünülebilir. Sonuçta Livro (yaratılış) fikri boyutta tüm Yahudi felsefesinin pratik boyutta da tüm Kabalistik felsefenin ana merak konusu haline gelmiştir. Diaspora içerisinde var kalabilme mücadelesi mantık araştırmalarıyla kendini felsefe içerisinde gösterirken, bu duygu psikolojik araştırmalarla da Kabalistik sistem içinde dış dünyaya yansımıştır. Yahudi felsefesi yaratılışta tanrının etkinliği kavramı ile kader duygusunu pekiştirmiş ve böylece diaspora'daki Yahudi insanına katlanma duygusunu, Kabalistik öğretisi de insanın bizzat yaratılışta esas rol sahibi olduğunu öne sürerek (Tanrı ve insanın birlikteliği) insanlara kurtuluş fikrini aşılamıştır.

Yahudi felsefesinin kaynakları söz konusu olduğunda ilk isim Philo'dur (M.Ö. 20 - M.S. 50). Bugün yaratılışla ilgili olarak ona ait elimizdeki versiyonlar şunlardır:

Tekvin X/10-XV/6 kısmı kayıpsa da bu kitabın I-XXVIII. bölümlerinin tefsirini içeren *Zetemai Kai Lyseis* ("Sorular ve Cevaplar")'da Philo Tevrat'ı hem kitabı hem de alegorik olarak tefsir etmiştir.

Nomon Hieron Allegoria ("Şeriatın Sembolizmi"), Tevrat'ı yalnızca alegorik metotla tefsir eden bu eserin Tekvin II-XLI bölümünün tefsiri elimizdedir. Burada

36. S. M Paul, *a.g.m.*, 1065

37. C. Sırat, *a.g.e.*, 87, 260, 269

Philo insan tabiatının analizi üzerinde durur. Mesela Tekvin II/10 üzerine yorum yaparken "nehrin genel fazileti" sembolize ettiğini söyler. Bu, Eden'den, Tanrının hikmetinden çıkar ve logos'tur (Tanrının keliması, aklı). "Ve genel fazilet bahçeyi sular, yani özel fazileti sular" der. Tekvin II/10-14'teki dört nehir ona göre Platon'un ve stoiklerin dört ana faziletidir: basiret, ölçülülük, sebat ve adalet.³⁸

Bunlardan başka Tevrat'taki konular, tarih ve felsefe üzerine yaptığı çalışmalarda da yaratılış konusuyla ilgili pek çok şey bulmak mümkündür.³⁹

Yaratılış konusuna değinen diğer kaynaklar ortaçağda Aristocu-Yeni Platonculuğu izleyen Yahudi filozoflarından gelir. Bunların ilki Saadiye Gaon'dur (882-942). Saadiya, *Emunot ve Deot* ("İnançlar ve Kanaatlar") adlı kitabında, özellikle "ex nihilo" araştırması bağlamında yaratılış konusuyla ilgilenir. Burada O, klasik Yeni Platoncu bir görüşü benimser.

İkinci isim Yeni Platoncu Salamon İbn Gabirol'dur (1021-1069). Gabirol, *Keter Malhut* ("Krallara Layık Bir Taç") adlı kitabında enine boyuna "ex nihilo" inancını araştırır. Ona ait yaratılışla ilgili ikinci eser *Mekor Hayyim*'dir ("Hayat Çeşmesi").

Yaratılış konusuna önem veren bir başka Yahudi filozof Maimonides'tir (1135-1204). Maimonides, *Delalet el Hairin* ("Şaşırılmışlara Kılavuz") adlı eserinde Aristo'cu bir yaklaşımla "ex nihilo" kavramını sorgular. Kelamın, doktrin içersinde kalarak yaratılış kavramını açıklamasına karşı çıkarak, felsefeye başvurur.

Philo Eski Ahid'deki yaratılış teorisini açıklamak için sık sık Platon'a gönderme yapar. Bir yaratıcı fikrini açıkça benimsemiş olsa bile Tanrının bu yaratma faaliyeti için sonsuzdan beri kendisiyle birlikte gelen bir maddeyi kullandığı şeklindeki gnostik tezi şiddetle reddetmiş ve açıkça "ex nihilo" görüşünü savunmuştur. Tanrı ve yaratılış arasındaki hat logos'tur. Tanrının özünün bir parçası olarak logos bizzat O'nun tarafından yaratılmış birşeydir. Bir anlamda logos Tanrı'da, yaratımla ilgili herşeyin planladığı yerdir. Gerek Philo, gerekse Platon Tanrının yeryüzünü iradi olarak yarattığını kabul etseler bile, "irade"nin niteliği konusunda ayrılırlar. Platon'a göre yaratılış, Tanrının kendi içersindeki (yaratma ihtiyacı) zorunluluk sonucu iken, Philo'ya göre böyle bir zorunluluk yoktur, O varoluşu yaparken tamamen hürdür.⁴⁰

38. R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times*, 222

39. R. H. Pfeiffer, *a.g.e.*, 220-224

40. J. M. Paul, *a.g.m.*, 1066

Philo'ya göre iki Adem vardır: Semavi Adem ve dünyevi Adem. Semavi Adem ölümsüzdür. Dünyevi Adem ölümsüz ve ölümlü (ruh ve beden) iki unsurdan yapılmıştır. Philo'ya göre insanın tanrıya benzeyen yönü beden değil ruhtur. Philo yasak ağacı fiziksel zevke düşkünlük olarak yorumlar. Adem, ona göre zihin sembolü, Havva duyu sembolü, yılan arzu sembolü ve bilgi ağacı da basiretin sembolüdür.⁴¹

Allegoria'da Philo yaratılış hakkında şunları söyler: "Yaratılan şeylerin belli bir nizam içersinde yaratılması gerektiği için altı günlük bir safhaya işaret edilmiştir. Nizam, sayı kavramını içerir. Ve sayılar arasında doğanın yasaları gereğince en işlevsel sayı 6'dır ($1 \times 2 \times 3 = 1 + 2 + 3$). Tek sayılar (3) eril, çift sayılar (2) dişildir. Ve bu ikisinin birleşmesinden 6 oluşur (3×2). Böylece yaratılış en mükemmel sayı sistemi ile gerçekleşmiş olur".⁴²

"Tanrı ilk önce gökleri yaratmıştır, çünkü gökler ilahi varlıkların ve Tanrı'nın sıfatının tecelli ettiği mekandır. Sonra yeryüzü, hava ve boşluğun temel formlarını meydana getirmiştir. Birine karanlık adını vermiştir, çünkü hava kendisini terkettiğinde geriye siyahlık kalır. Diğerine tohu adını vermiştir, çünkü boşluk olağanüstü genişlikte bir mekandır. Daha sonra o, suları, yaşam soluşunu ve hepsine taş olarak da ışığın maddi özünü yaratmıştır."⁴³

"Tanrı'nın altı gün içersinde yaratmış olduğu fikri zamanla ilgili birşey olarak düşünülmemelidir. Çünkü zaman periyodu, günlere ve gecelere bağlıdır ve bunların olabilmesi de güneşin yerin altından ve üzerinden giderken yaptığı hareketleriyle oluşur. Bundan dolayı buradaki altı gün ifadesini dünyanın zaman içersinde biçimlendiği şeklinde düşünmemeliyiz. Fakat burada altı en mükemmel sayısal ifadedir".⁴⁴

"İki tip insan vardır: Biri semavi, insan diğeri yeryüzü insanı. Semavi insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Fakat yeryüzü insanı Musa'nın 'toprak' dediği oraya buraya dağılmış bir maddeden yapılmıştır".⁴⁵

"Çamurdan yapılan insan duyu algıları olan ve akleden insan tipindedir. Fakat (Tanrı'nın) suretindeki insan akleden, bedeni eti olmayan ve arketipsel insandır. Ve o orijinal mührün kopyasıdır. Ve bu Tanrı'nın logosu, ilk prensibi, arketipsel ideası,

41. D. Kadosh, *a.g.m.*, 239

42. Philo, *Legum Allegoria*, 13 (ingilizceye tr. F. H. Colson-H. Whitaker)

43. Philo. *a.g.e.*, 23

44. Philo, *a.g.e.* 197

45. Philo, *a.g.e.* 167

ölçülme özelliğinin dışında olan bir varlıktır.”⁴⁶

“Fakat değerli ve saygıdeğer insanlar derler ki, hayat ağacı insandaki faziletlerin en iyisidir, yani o, sayesinde zihnin ölümsüz olduğu sofuluktur. Bilgi ağacı da basirettir”.⁴⁷

Yahudi felsefesinin sonraki gelişim safhalarında konu üzerine yapılan en ciddi çalışmalar Aristo'yu Yeni Platoncu perspektiften yorumlayan filozoflardan geldi. Bu döneme ait filozofların çoğunda işlenen yaratılış konusu şu şekilde özetlenebilir:

1) Saadiya'nın Kelam Bakışı

Yahudi felsefesinde yaratılışla ilgili ilk sistematik düşünce Saadiya Gaon'da bulunur. Kelamın delillerini kullanarak Saadiya, evrenin zaman içerisinde yaratıldığını, Yaratıcının bu sürecin dışında olduğunu ve yaratılışın "ex nihilo" bir kalıba uyduğu fikrini benimser. Evrenin zaman içerisinde yaratıldığı konusuyla ilgili olarak Saadiya ("İnançlar ve Kanaatler Kitabı"nda) dört argüman ileri sürer. İlk argümana göre, evrenin içerisinde onunla birlikte gelen sonsuz bir zaman anlayışı olamaz. İkinci ispat metodu için evrendeki düzenlilik temasına dayanır. Düzenlilik ona göre sonsuz zaman anlayışının reddedilmesini gerekli kılar. Üçüncü argümanı, evrenin tesadüfi bir şekilde kendi başına olamayacak kadar düzenli oluşuna dayanır. Son argümana, sonsuz zaman anlayışının saçma olduğu fikrini esas alır. Saadiya "ex nihilo" inancı benimseyerek Rabbinik geleneğe uygun hareket eder.

2) Yeni Platoncu Sudur Teorisi

Yeni Platonculuğun isimleri arasında Isak İsraili (ö. 932) ve Salomon ibn Gabirol'un bu konudaki fikirleri önemlidir. Monistik bir eğilim sergilediği için Yeni Platonculuğun Tanrı ve dünya arasındaki mesafeyi önemli ölçüde kapatmış olması şaşırtıcı değildir. Plotinus gibi pagan Yeni Platoncular evrenin Tanrıdan ebedi ve zorunlu suduru konusunda ısrar ederlerken, Yahudi Yeni Platoncular ex nihilo yaratılış için sürekli bir arayış içerisinde olmuşlardır. Isak İsraili'de, evrenin kökenindeki iki oluşum safhası arasında temel bir ayırım vardır. İlk safhada Tanrının hür yaratıcı kudreti tezahür eder, halbuki sonraki safhalarda tabiat ve onunla ilişkili oluşlar zorunlu olarak Tanrının kudretinin ilk yaratışlarından sudur ederler. Böylece İsraili sudur teorisini Eski Ahid'deki yaratılış teorisine adapte

46. Philo, *Zetamai Kai Lyseis*, 3, (Grekçe orijinalin Ermenice versiyonundan İngilizceye tr. eden R. Marcus)

47. Philo, *a.g.e.*, 7

etmeye uğraşır.

İbn Gabirol'un Yeni Platonculuk anlayışı bu konuda daha sert bir izaha sahiptir. *Keter Malhut* ("Krallara Layık Bir Taç") adlı dini şiirinde "ex nihilo" yaratılış konusunda ısrarla durur. Felsefi eseri *Mekor Hayyim*'de ("Hayat Çeşmesi"), evrenin yaratılışındaki iradi kökene öncelik tanır ve "ex nihilo" yaratılışı benimser.

3) Maimonides'in "Agnostik" Yaklaşımı

Esasta reddettiği fizik ve metafizik fikirlerin üzerine temellenen bir metod olduğu için, Maimonides kelama ait herhangi bir delile sığınmaz ve yaratılış konusunda Yeni Platoncu görüşleri desteklemez. Öte yandan Aristo'nun ve Müslümanların evrenin ebediyeti konusunda yaptığı açıklamaları yeterli bulmaz. Bundan dolayı O'na göre bu konuda bir hükme varmak için yalnızca felsefeye başvurmak anlamsızdır. Bununla birlikte Maimonides'e göre dindar bir kişi olarak karara varmak gerekmektedir, çünkü maddenin ebediyeti kavramına inanmak mucizenin reddi anlamına gelecektir. Maddenin ezeli ve ebedi oluşu kavramına göre evren ve onun yasaları tanrıdan zorunlu olarak tezahür eder. O genellikle Eski Ahid'in içersindeki deliller çerçevesinde kalır. Özellikle evrendeki düzenlilik fikrinden faydalanır. Eğer evren Aristo'nun iddia ettiği gibi sonsuzdan beri varolsaydı bu kadar olağanüstü bir düzenliliğin oluşabilmesi imkansız olurdu. Bu düzenlilik fikrini açıklayabilmenin tek yolu Tanrının hür iradesi kavramına başvurmaktan geçer. Maimonides gerçekte bu problem üzerinde durmanın çok fazla anlamının olmadığını da savunur. Maimonides'e göre insanın tanrı suretinde oluşu entellektüel açıdandır. Düşüşten önce Adem'in entellektüel kapasitesi en yüksek noktadaydı, o kendini bu aşamada yalnızca tefekküre vermişti. Düşüşten sonra arzuların etkisiyle bu gücünü kaybetmiş ve böylece de teorik hikmetten daha düşüğü olan pratik hikmete geçilmiştir.

Maimonides'e göre, Kutsal kitap açısından evrenin yaratıldığı gerçeğinin dışında başka bir gerçek yoktur. Bu anlamıyla "ex nihilo" inancını benimseyerek, Maimonides yarı agnostik bir tutum sergiler.

4-5) Levi ben Gerşom ve Hasdai Crescas'ın Tezleri

Maimonides'in, yaratılışın herhangi bir ciddi tezle açıklanamayacağı inancı,

ondan sonra gelen iki kişi tarafından reddedildi. Levi ben Gerşom (1288-1344) ve Hasdai Crescas (ö. 1412). Bu her iki filozof farklı yollarla da olsa yaratılışın akli bir açıklamasının olabileceğini savundu. Bununla birlikte Aristo'ya dayanan Gerşom, Maimonides'ten farklı olarak Tanrının evreni ebedi bir şekilsiz maddeden yarattığını kabul etti. Daha açık bir ifadeyle Aristo'nun fiziki evrenin içinde ve dışında herhangi bir zaman kesintisinin olamayacağı tezinden hareketle Gerşom "ex nihilo" inancını kesinlikle reddeder. Tanrı yaratmaya başlamadan önce "ex hypothesi" yani "hiçbir şey" vardı. Bu ilk şey (homer rişon) Gerşom'a göre suydur. Tohu ve Bohu da O'na göre Aristo'nun "madde ve suret"inden başka bir şey değildir. Crescas'a göreyse evrenin yaratılışı tümüyle tanrının hür iradesine bağlıdır. Kimi zaman Rabbinik görüşe ait pekçok evrenin yeniden yaratılışı tezi doğrultusunda ebedi bir evrene inandığı ileri sürülse bile Crescas'ın gerçekte "ex nihilo" inancından ayrıldığı söylenemez.⁴⁸

C. KABALİSTİK SİSTEMDE YARATILIŞ

Doktrinine yaratılış kavramını odak noktası yapan bir başka Yahudi ekolü Kabalizmdir. Kabalistik sistemde yaratılış konusuna ait ilk temel kaynak *Sefer Yezirah*'tır. Bilinen nüshaları M.S. VI. yüzyıla kadar çıkan *Sefer Yezirah* Kabala geleneğinin içerisinde yer alır. Şu anki *Sefer Yezirah* altı bölüm olup geleneğe göre Hz. İbrahim tarafından yazılmıştır.⁴⁹

İkinci önemli kaynak yazılı ilk örnekleri MS. XIII. yüzyıl civarına çıkan mistik Tevrat tefsiri *Zohar*'dır. Bununla birlikte şifahi olarak *Zohar* geleneğini MÖ. II. yüzyılda gnostik Yahudi mezhebi Essenilere kadar çıkarmak mümkündür.

Sefer Yezirah'a göre başlangıçtan önce varolan ezeli ve ebedi Tanrı, Ayin adını alır. Ayin "hiçbirşeylik"dir. "Ne yukarda, ne aşağıdadır. Sessizdir, ama sessizliği sükut anlamına gelmez". Ayin'den sonsuz anlamına gelen Ensof çıkar. Aşkın tanrı Ayin ise, içkin tanrı da Ensof'tur. Biri hiçbir şey, diğeri de herşeydir (zahir- batın). Ayin ve Ensof başka bir isimle anılamaz. Bu hiçbir şeyden ve

48. S. Feldman, "A Philosophical Midrash", *God and Creation*, 6, 8. Yeryüzünün tekrar tekrar yaratıldığı fikrinin en ateşli savunucusu MS. IV. yüzyılda yaşayan Caesarea'lı Rabbi Abbaka'dır. O'na göre "Tanrı, 'işte bu iyidir' deyinceye kadar çok sayıda yeryüzü yaratmıştır." Geniş bilgi için bkz. K. Kohler, *Jewish Theology*, 152

49. G. Encausse, *The Qabalah*, 247. *Sefer Yezirah*'ın daha eski adı Hilkhoh Yezirah'dır. Kabala ve *Sefer Yezirah* hakkında genel mâlumat için bkz. G. Scholem, "Kabbalah", *E. J.*, c. X, 490-650.

herşeyden ilk tezahür eden şey "İlk Taç"tır. Pekçok Kabaliste göre bu safhanın adı Eyveh (Yehova)'dır.⁵⁰ Yaratılış bundan sonra başlar. Bu yaratılış süreci de Tzimtzum (inşa) adını alır. Yaratılışla ilgili olarak ilk Kabalistler Tekvin'in birinci ayetini şöyle okumuşlardı: "Başlangıçta O, yer ve göklerle birlikte Elohim'i yarattı." Böylece ilahi varlığın yarattığı ilk şey Tzimtzum ile özdeş olan Elohim adıydı.⁵¹

Yaratılış gerçekte bizzat tanrının kendini gerçekleştirişidir. Tanrının en üst ilahi sıfatı olan kether ("ilk taç"), kendini hikmet (hokma) sıfatı sayesinde zihin (bina) aynasında seyrederek. Bu ilahi aynada Tanrı yedi ilahi sıfatını tefekkür eder: hesed (izzet), din (hüküm), tifereth (güzellik), netsah (zafer), hod (ihtişam), yesod (kozmik kaynak) ve melkot (krallık). Bunların tümü tanrının, bir nevi kendi kendini seyretmesi için ilahi aynada bir araya gelirler ve realitede bir olan şeyin çok yüzü görünümüne şekil vererek yaratılışı gerçekleştirmeye başlarlar.⁵²

Kabalistlere göre sprituel bir hiyerarşi içinde olmak üzere dört dünya-alem yaratılmıştır. İlahi sudur dünyası, azikat; yaratılış dünyası, beriah; suretler dünyası, yetsirah ve fiiliyat dünyası, asiyah. Her bir alem Torah'ın kendini bize açması anlamına gelir.⁵³ Kabala geleneğine göre Torah, yaratılışın özetidir. Onun düzeni ile yaratılışın düzeni özdeştir.⁵⁴ Yaratılış Tanrı tarafından söylenilen "on deyiş" sayesinde gerçekleşir. Buradaki "deyiş" (davar) kelimesi aynı zamanda "ayrılmak", "kopmak" anlamına da gelir.⁵⁵ Bu kopuş tanrıdan kopuş anlamındadır. Yeryüzü, Tekvin'in ilk harfi olan "b" dolayısıyla "bereket"lendirilmiştir. Böylece Yahudi optimizminin yansıması olan bu görüş daha ilk kelimeyle yaratılanların kutsanmış olduğunu vurgular.⁵⁶ Torah'ın ilk kelimesi Bereşit'in ilk harfi olan Bet' ve Torah'ın son kelimesi Yisrael'in son harfi Lahsed'i biraraya geldiğinde Lev (kalp) ortaya çıkar ki bu da Torah'ın, yaratılışın kalbi olduğunu gösterir.

Sefer Yezirah'a göre, insan bir mikrokozmozdur. Yaratılışın altı günü, insanın iki kolu, iki bacağı, gövdesi ve diğer temel organlarına denk düşer. Tanrının insanı "Tanrı suretinde" yaratmış olması da buna işaret eder. Kabalistler ayrıca otuziki hikmet yolunun (Tekvin'in ilk bölümünde Elohim adı otuziki kere kullanılır) insanın

50. G. Scholem, "Kabbalah", *E. J.*, c. X, 603

51. A. Kaplan, *Sefer Yezirah*, 15

52. Leo Schaya, *Kabbalah*, 62

53. G. Scholem, *Kabbalah*, 73

54. G. Scholem, *a.g.e.*, 40,41

55. G. Scholem, "Kabbalah", *E. J.*, c. X, 603

56. E. Waite, *The Holy Kabbalah*, 221

sinir sisteminde karşılığının olduğuna inanırlar. *Sefer Yezirah*'a göre yeryüzünün cevheri tohu'dan yaratılmıştır. Tohu saf cevheri ima eder. Bohu da saf bilgidir.⁵⁷

İkinci önemli kaynak *Zohar*'ın ilk kısmı yaratılış konusuna ayrılmıştır. *Zohar* ilk cümleyle işe başlar. Bereşit bara Elohim ifadesinde, Bereşit ancak Tanrının bileceği sırrı ima eder. Bara, herşeyin kendisinden yayıldığı sırrı kaynağı, Elohim de aşağı alemde herşeye hayat veren gücü temsil eder. "Yerler ve Gökler" (ets-şamayim) ifadesi birbirinden ayrılamayan dişil ve eril prensibin sembolüdür. Ets, yine, Adonai'ı, Şamayim de Yahve'yi ima eder. Bereşit ifadesi bara ve şit şeklinde "O altıyı yarattı" anlamına da gelir. Kutsanmış altı sayısı herşeyin ölçüsüdür. Tohu, sıvımsı nitelikteki kaostur. Bohu ise daha çok şekilsizlik olup Tohu'dan gelir ve onun üzerine temellenir. Tanrı'nın suretinde topraktan yaratılan Adem'den önce yeryüzünde çeşitli insan soyları yaşamıştır. Nefilim, Gibborim, Anakim, Refaim ve Amalekiler bu soydandırlar. *Zohar* filozofik açıklamalardan ziyade özellikle harflerle oynayarak yaratılışı açıklamaya çalışır.⁵⁸

Zohar'a göre Eden hikmeti temsil eder. Adem de günah işlemeden önce bu hikmet aleminde etherik bir beden içersinde bulunuyordu. Bu etherik beden "düşüş"ten sonra ete dönüşmüştür.⁵⁹

Ciddi bir doğu mistisizmi ile birlikte Vahdet-i Vucud anlayışının karışık olduğu Kabalistik sistemde Tanrı herşeye rağmen insanla özdeş olarak görülmek istenmemiştir. Tanrı'nın özü yine bilinmezliğe mahkum durumda sonsuza kadar varlığını sürdürecektir.

D. RESMİ YAHUDİLİK AÇISINDAN YARATILIŞ

Geleneksel görüşe göre Tevrat bir bütün olarak vahiy ürünüdür. Vahiy anlatımını kolaylaştırmak için "insan diliyle konuşmuştur" (debberah torah ki leshon benei adam). Bundan dolayı bir takım semboller kullanılmıştır. Kutsal kitap içersinde farklı ve çelişkili görünen anlatımların sebebi de vahyin sembolik dile başvurmasından kaynaklanır. İbn Ezra (Çıkış XX/2-17 ve Tesniye V/6-21'deki) On Emir'in farklı anlatımını bu şekilde izah etmiştir. Maimonides'e göre (onüç

57. A. Kaplan, *a.g.e.*, 9, 75

58. G. Scholem, *Kabbalah*, 153

59. *The Zohar*, c. I, 65, 66, 99, 380, 382 (İngilizceye tr. H. Sperling-M. Simon), Kelimelerin yerlerini değiştirerek *Zohar*'ın yaptığı spekülâtif oyunlar için bkz. *The Zohar*, 75 (Elohim kelimesi), 69 (Or kelimesi), 64 (Beresit kelimesi), 77 (Yıkavu kelimesi, "akmak"), 97 (Tohu ve Bohu ifadesi),

prensibinden sekizincisi) “Tevrat gökten vahiy edilmiştir ve bugün bizim elimizde olan Tevrat Musa’nın elinden çıkan Tevrat’tır.”

Genel olarak Yahudi uzmanlar Tevrat’ın kaynaklarına eleştiri getirirken ilmi bir üsluptan ziyade teolojik bir savunmaya girmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes tenkidine eleştiri getiren en ciddi Yahudi teolog David Hoffmann’dır. O hem Kitab-ı Mukaddes tenkidi metodunu hem de Mezopotamya kültürünün Eski Ahid’e etki ettiği düşüncesini şiddetle reddetmiştir. J. H. Hertz de Tevrat’taki çelişkileri özellikle Philo’dan yararlanarak sembolik bir dille yorumlamış ve etkilenme teorisine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte her iki yazarın temel itiraz noktası teolojiktir ve görüşlerine esas olarak Eski Ahid’deki tek Tanrı fikrini alırlar. Mezopotamya kültürü ile Eski Ahid arasında benzerlikler olsa bile bunların hiçbir önemi yoktur. Eski Ahid’deki tek Tanrı inancı bütün Yahudi düşüncesini belirleyen tek unsur olmuştur.⁶⁰

Modern Yahudi Literatüründe Tekvin’deki yaratılış anlatımının statüsüyle ilgili herhangi bir kanonik ve resmi söylem yoktur. Klasik tavır, Ortodoks ve Muhafazakar Yahudi düşüncesinin Eski Ahid’deki yaratılış bahsini kabul etme eğiliminde olmasıdır. Böyle bir Yahudi için yaratılış anlatımlarında önemli olan İsrail’in kurtuluşunun temsil edilmesidir. Tanrı nasıl Kozmosu kaostan kurtardıysa İsrail’i de öylece “sıkıntı”dan kurtarmıştır. Yaratılışın tek anlamı budur.⁶¹

Eski Ahid’deki yaratılış anlatımlarının savunmasını yapmak zorunda kalan ilginçtir ki Kilise olmuştur. 27 Haziran 1906 tarihli Kitab-ı Mukaddes komisyonu kararı ile Tevrat’ın tümünün Hz. Musa’ya ait olduğu resmen onaylanmıştır. II. Vatikan konsili açık bir şekilde Eski Ahid’deki bütün anlatımların vahiy olduğunu kabul etmektedir. “Kutsal Ruh’un vahyi altında kaleme alınmıştır ve bütünüyle vahiydir”. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes doğa bilimlerini öğretmek için de yazılmamıştır⁶², bundan dolayı Kutsal kitabı araştırmacı gözüyle okumaya çalışmanın da bir anlamı yoktur. Bununla birlikte herhalde son çalışmalar gözönüne alınmış olacak ki “eski İsrail literatüründe çok sayıda literal kompozisyon biçimleri vardı” denilerek bunlara da imalı bir şekilde cevap getirilmiştir.⁶³

60. M. Weisfeld-L. I. Rabinowitz, *a.g.m.* 263, 264

61. G. V. Rad, *The Old Testament Theology*, c. I, 138

62. *The Documents of Vatican II*, 119

63. A. g. e. , 120; Kilise içerisinde Kitab-ı Mukaddes tefsiri ile ilgili olarak dört resmi karar çıkarılmıştır. Papa Leo XIII’ün “Providentismus Deus”u, (1893); Pius XII’nin “Divino Aflante Spiritus”u (1943); Pontifical Biblical Komisyonu “Sancta Mater

Bu tarihi geleneklerin dışında modern Yahudi düşüncesi yaratılış konusunda çok fazla durmamıştır. F. Rosenzweig, Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişkinin Yahudiliğin anlaşılmasında üç önemli anahtar olduğu fikrini geliştirmiştir. Rosenzweig'e göre Tanrı ve evren arasındaki ilişki, ifadesini yaratılışta bulur. Tanrı yeryüzünü hiçliğin içersinden yaratmıştır. Ona göre kaos bile yaratılışın bir parçasıdır. Bundan dolayı yaratılma sonsuz bir süreçtir. "Yeryüzünü O, hergün yeniden yaratır." M. Buber'e göre yaratılışın anlamı insandadır. İnsan Tanrının eylemini ikmal eden bir varlıktır. Ve insan Buber'e göre yeryüzünün egemeni pozisyonunda bulunmaktadır. Bu anlamıyla insan Tanrı'nın biricik sureti olarak tüm varoluş biçimlerinden bir miktar taşımaktadır.

Ecclesia" bildirisi (1964) ve II. Vatikan konsilinin "Dei Verbum" bildirisi (1965). Katolik kilisesi Kaynaklar teorisini hermönötiğe başvurarak açıklama eğilimindedir. Kilise için önemli olan yalnızca iman ve manadır. Bundan dolayı Katolik tefsirinde en önemli kavram pre-understanding ("ön-anlayış")dır. *The Pontifical Biblical Commission, The Interpretation of The Bible in the Church*, 9, 16, 30, 35

SONUÇ

GENEL DEĞERLENDİRME

1) Tezin içersinde de işlendiği üzere Tekvin'in çok uzak geçmişe sahip hatıraları koruduğu gözönüne alınırsa, bunun şifahi yolla yapılabileceğini söylemek oldukça güçtür. İbraniceye uyarlanan kimi kelimelerin etrafındaki kıssaların prensipte şifahi olarak nakledilebileceği makul görünse bile, aynen otantik olarak bırakılan kelimelerin şifahi olarak asırlarca dolaşması zor ihtimaldir. Bu durumda Tekvin'in hiç olmazsa bazı bölümleri sürgün öncesinde yazılı olarak mevcut olmuş olmalıydı. Eski Ahid'in içersinde Tekvin hariç yaratılışla ilgili herhangi bir anlatımın ritüellerde okunacak şekilde kültle ilgili bir değeri vardiysa bile, Tekvin'deki anlatımın üslup olarak kült mahiyetinde bir değerinin olduğunu düşünmek imkansızdır. Kültle ilgili değeri olan anlatımların nesilden nesile aktarılma ihtimali her zaman vardır. Fakat bunun dışındaki anlatımların böyle bir şansının olduğu söylenemez. Bu durumda Tekvin'deki yaratılış bölümünün şifahi olarak korunması için hiçbir sebep yoktur. Kimi gelenekleri bu kadar iyi koruduğuna göre -şifahi gelenek varsayımını dışarda tuttuğumuzu gözönüne alırsak- Tekvin'in çok büyük bir bölümünün Sürgün öncesinde yazılı olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Tekvin'deki dilin arkaikliği de eski bir yazılı materyale atıf yapar. Bunun en güzel örneği I/ 31, II/3'deki (ve de Çıkış XII/15) yom ha şiši ve yom ha sebii (altıncı gün, yedinci gün) ifadesidir. Burada oldukça arkaik bir yazılış tarzıyla ha belirlilik takısı yalnızca sıfata (şiş, altıncı) gelmiş, isme (yom, gün) gelmemiştir. Yalnızca sıfata eklenen belirlilik takısı oldukça eski bir kullanıma atıf yapar. Sürgün sonrasında ha takısının hem isme, hem sıfata takıldığını biliyoruz. Yine Tekvin II/4'teki "yer ve gök" ifadesinde olması gereken bir ha belirlilik takısı yoktur. Bu örnek, klasik şiirler döneminin kullanım tarzıdır ki, açıkça Sürgün öncesine çıkar.¹ Sonuçta Tekvin'in belki de büyük bir kısmının sürgün öncesinde yazılı olduğunu

1. J. Barr, "Determination and the Definite Article in Biblical Hebrew", *I.O.S.*, c. XXXIV, 331.

düşünüyoruz. Şabat'la ilgili düzenleme hariç, Tekvin içersindeki diğer düzenlemeler Sürgün öncesinde yapılmış olmalıdır.

2) Tekvin'deki yaratılış anlatımında "ex nihilo" inancını delillendirebileceğimiz herhangi bir işaret yoktur. Ne bara ne de bereşit kelimeleri "ex nihilo" modeline delalet eder.

3) Eski Ahid'in Tekvin dışında, daha az düzenleme görmüş veya belki de hiç görmemiş ham yaratılış bahislerinin şiirsel üslupta oluşu (bu kısımlara tezin içinde yeri geldikçe değinilmiştir) dikkat çekicidir. Bu durumda özellikle I. babın ham materyali oluşturan şiirsel esas kaynaktan devşirildiğini söylemek mümkündür. Bunun önemli yanı şiirden düz yazıya geçişdeki safhada olup bitenlerdir. II. ve III. baplar orijinalde kesinlikle şiirsel değildi.

4) Klasik olarak iki ayrı kaynağa ayrılan (P ve J) Tekvin'de gerçekte üç farklı kaynak daha bulmak mümkündür. (Aşağıdaki tabloda gösterildiği üzere P kaynağı, bir başka ana kaynağın üzerine temellendirilmiştir.)

a) P Kaynağı:

I/1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31. Bu kısımlar P'nin gözden geçirdiği kaynağı aittir.

II/1, 2, 3, 4, 5, 18. P'nin bu ana kaynağı gözden geçirişinden sonra kendisinin eklediği kısımlardır.

III/3, 6, 17. Aynı şekilde P'nin ana kaynağı ilave ettiği kısımlardır.

III/22.

b) Bilinmeyen bir X kaynağı:

I/1-31 arasına dağılmış olan ve kendini "Elohim dedi" ifadesiyle belli eden sekiz devirlik ayrı bir bölünme.

c) J Sümer-Mezopotamya kaynağı.

I/30

II/6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

III/20, 21.

d) J Mezopotamya-Filistin süzgeçli kaynak.

III/1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16 (belki III/17,18,19).

e) J Filistin süzgeçli ikinci bir Mezopotamya kaynağı.

II/9

5) Bu bağlamda en önemli problemlerden biri, bu kaynakların gerçekten ne kadar kaynak olduğudur. Tezin başından itibaren kaynak terimiyle kastettiğimiz şey redaktörün eline ulaşıncaya kadarki süreçte bağımsız olarak varolan anlatımlardır. Bağımsız olmaktan anladığımız şeyse farklı coğrafi ve tarihi mekanlarda anlatımların oluşum süreçlerini tamamlamış olmasıdır. Bu durumda;

- a) kıssanın otantik zaman ve mekanını,
- b) bu zaman ve mekandan İbranilere kadar geçen süreci,
- c) bunun İbranilere geçişini,
- d) İbrani çevresinde olgunlaşmasını,
- e) redaksiyon öncesinde kayda geçirilişini,
- f) redaksiyon sürecini göz önüne almak gerekmektedir.

Bunlardan ilk şık (kıssaların otantik zaman ve mekanı, Mezopotamya mı, Filistin mi, Veya M.Ö. kaçınıcı binde oluştuğu...) bu tezin konusunun dışındadır. Aynı kaygı göz önüne alınırsa ikinci şık da başka bir çalışmayı gerektirmektedir.

İbranilere geçişi safhası, kısmen bu çalışmanın içerisinde düşünülebilir. Habiru İbrani özdeşliği doğru bir varsayımsa İbranilerin M.Ö. III. binin sonundan itibaren Kuzey Suriye'den Mısır'a kadar uzandığını söyleyebiliriz. İbranilerin çoğu göçebe olmakla birlikte, küçük gruplar halinde şehirlerde çeşitli mesleklerde çalışıyorlardı. Eğer Tekvin'i yalnızca tarihi bir bakış açısıyla ele alacaksak şüphesiz tüm bu anlatımların İbraniler yoluyla kazanılmış olması imkansız birşey olmayacaktır. Tabii ki bu varsayımı bütün Eski Ahid için işletmek mümkündür.

İbrani çevresinde olgunlaşması kavramıyla, kıssaların İbranilerce kazanıldıktan sonra ne şekilde organize edildiği anlatılmak istenmektedir. Eğer Habiru kelimesi Önyasya literatüründe göçebe için kullanılan genel bir terim ise, bu durumda İbranilerin Hz. Musa etrafında birleşmelerinden önce bir yığın geleneği farklı bir şekilde yaşıyor olmaları oldukça makuldur. Bu anlatımların, zamanla bu topluluk içerisinde düzenlendiğini düşünmek doğru bir varsayımdır. Herhalde bir yığın farklı anlatım arasında, belli bir zamanda bir uzlaştırma yapılmış olmalıydı. Redaksiyondan önce bu anlatımların bir kısmı yazıya geçirilmiş gibi görünmektedir. Bununla birlikte biz bu anlatımları bir kitap içerisinde toplayan Sürgünün P redaktöründen önce bir redaktörün var olduğunu düşünüyoruz. Yoksa kimi kelimelerin hiç bozulmadan sürgün sonrası P yazarının eline geçme şansı olamazdı. Bu ilk redaktörün elindeki ilk kitap, Tekvin'deki ve Eski Ahid içerisindeki diğer

yaratılış anlatımlarının her ikisini de içeren bir veya birkaç kitaptan oluşuyordu. P redaktörünün en önemli işlerinden birini Tekvin'deki bu anlatımı diğer kitaplardan ayırarak bağımsız bir hale getirmek olmuştur.

Bu durumda en son şıkka geldiğimizde iki ayrı redaktör kabul etmemiz gerekecektir. En son redaktör, kesinlikle V. babın 1. ve 2. cümlelerini yazan kişidir. Bu kişi aynı zamanda I/27'yi de yazmıştır. V/1, 2 ve I/27'yi yazanın en son redaktör olduğunun açık kanıtı V. babın 1. ayetindeki "Adem zürriyetlerinin kitabı budur" ifadesidir. V/T'deki bu ifadenin yazarının elinde, eğer Tekvinin ilk üç babı olmamış olsaydı böyle ikmal edici bir ifade kullanılmazdı. Son redaktör (P) en son gözden geçirmede I/27'deki ifadeyi yeni babın başına (V/1) alarak bu kısmın tümünü okuduğunu belirtmektedir.

6) Şu ana kadar yapılan açıklamalarda çivi yazılı kaynaklar'ın Tekvin'in ilk üç babı üzerine etki ettiğinden bahsedildi. Bununla birlikte böyle net bir etkilene olmaksızın Tekvin'in yalnızca kendi çağındaki ortak terminolojisini kullanmış olması da mümkün müdür? Bu sorunun vahy konusuyla yakından ilişkisi vardır.

Kabalistik bir gözle bakıldığında, Tekvin içersinde hiçbir çelişki görülmebilir. Ama tarihçi bir gözle bakıldığında (böyle bir bakışın ne kadar insafli olabileceği tartışmalıdır) aklileştirilmesi güç çelişkiler vardır. Eğer Tekvin'in içersinde çelişkisiz ama farklı anlatımlar olsaydı bu durumda metnin herhangi bir kültürden etkilenmesi gerekmebilir. Bu durumda katipler, dönemin ortak terminolojisini kullanarak vahiylerini kayda geçirmiş olabilirlerdi. (Eğer Kabala'yı temel alacaksak Tekvin'i böyle yorumlamamız gerekir). Fakat hiç olmazsa çelişkili gibi görünen kısımlar ne olacaktır? Ve gerçekten Tekvin'in çivi yazılı kaynaklar'dan etkilendiği iddiası da o kaynaklardaki kıssalarla olan benzerliğe değil, fakat anlatımlar arasındaki çelişkilere dayanmaktadır. Etkilenmeyi düşündüren, anlatımlardaki çelişkilerdir.

7) Bununla birlikte sırf ilmî bir kaygıyla, Tekvin'deki bu anlatımları gerektiğinden fazla kuruntuyla incelemenin de bir anlamı yoktur. Tekvin'in ilk üç babı içersinde en açık çelişkili anlatımlar I/27- II/22; II/17-III/24; I/11,26-II/5,7 ve Elohim'le Yahve adlarının kullanışlarıdır. Bunun dışında çelişkili görünebilecek her anlatımı aklileştirmek mümkündür. Çivi yazılı kaynaklar ve Tekvin mukayesesinde bunların dışındaki anlatımlar için kullanılabilecek en dürüst terim "etkileme" değil

"paralellik"" olmalıdır. Bu durumda çivi yazılı kaynaklar ve Tekvin I-III'ün mukayesesi söz konusu olduğunda şu katmanları bulabiliriz:

a) Çelişkiler

b) Farklılıklar (Aynı konuyu çelişmeden değişik ifade eden anlatımlar)

c) Paralellikler

d) Etkilenmeler.

a) Çelişkiler. Herşeyden önce I/27'de insanın Elohim'in suretinde erkek ve dişi olarak yaratılışı anlatımı ile II/22'deki Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden ve Adem'den sonra yaratılışı hikayesi açıkça çelişkilidir. Bu anlatımların çelişkili olduğunu düşünmemizi gerektiren sebep yalnızca görünüşteki zıt izah değildir. Fakat aynı zamanda her iki anlatımın içersinden geldiği farklı gelenekler de (P ve J) birbiriyle tam uyuşmamaktadır. Eğer Tekvin'in ilgili bölümleri P ve J diye ayrılacak şekilde netçe farklılık göstermemiş olsaydı bu durumda I/27 ve II/22'deki ifade Kabalistlerin yaptığı şekilde, bir biçimde uzlaştırılabilirdi. Fakat I/27 ve II/22 genel farklı anlatımların içersinde özel bir farklı anlatımdır. Bundan dolayı hiç olmazsa bugün için bu ifadelerin çelişkili olduğunu söylemek mümkündür.

İkinci olarak II/17 ve III/24 hiçbir aklileştirmeye elvermeyecek şekilde çelişkili bir anlatım sergilemektedir. Her ne kadar tefsirciler Eden'de iki yasak ağacın olduğunu (Hayat Ağacı ve İyilik ve Kötülüğü Bilme Ağacı) ve bunların her ikisinin de ölüm sunduğunu ileri sürseler de III/22 "iyiyi ve kötüyü bilme" ile "İyilik ve kötülüğü bilme ağacı" arasında değil de "hayat ağacı" arasında ilişki kurarak orjinalde yalnızca "hayat ağacı"nın varolduğunu açıkça vurgulamaktadır. Bundan dolayı bu iki anlatım da açıkça çelişkili görünmektedir.

I/11'de bitkilerin insandan önce yaratılışı ile II/5'de bitkilerin insandan sonra yaratılışı da çelişkili bir anlatımdır.

Elohim ve Yahve'nin kullanılışları arasındaki çelişki de daha önce söylediğimiz gibi oldukça belirgindir.

b) Farklılıklar. Araştırmamıza konu olan bölümlerde kimi anlatımlar çelişmezler ama belli bir farklı üsluba sahiptirler. I/27 ve II/7 çelişmeyen farklı anlatımlardır. I/27'de insanın tanrı suretinde yaratılması, II/7'deki insanın topraktan yapılması arasında herhangi bir çelişki aranmamalıdır. Bir oluşumun iki ayrı safhasının olması makul birşeydir. Yine I/21,24 ve II/19 farklı iki anlatıma örnek

olarak gösterilebilir.

c) **Paralellikler.** Paralellik kelimesiyle kastettiğimiz Çivi yazılı kaynaklar ve Tekvin'in ilk babı arasındaki benzer anlatımlardır. Benzer anlatımlar mutlak olarak herhangi bir etkilenmeyi gerekli kılmaz. Daha açık bir şekilde vahiy terminolojisinin, o dönemin yaygın terminolojisini kullanmış olmasından daha akla yakın birşey olamaz. I. babın içersinde işlenen yedi günlük yaratma (I/26 ve 27 hariç) yine çivi yazılı kaynaklar'dan mutlak bir etkilenmeyi gerekli kılmayan paralel bir anlatımdır. III. babın tümü (III/20 ve 24 hariç) yine çivi yazılı kaynaklara paralel anlatımları içerir.

d) **Etkilenmeler.** Tekvin'in III.babının içersinde kimi anlatımlar, hiç olmazsa şu anki bilgilerimize göre, açıkça çivi yazılı kültürün etkisini taşırlar. Tezin içersinde sık sık temas edildiği için ayrıca burada üzerinde durulmayacak olan bu etkilenmeye örnekler şu şekilde sıralanabilir: I/26, 27, 29, 30; II/6, 19, 21, 22, 23; III/20, 24.

8) Eski Ahid'in dışında Yahudi düşüncesinde yaratılış kavramı özellikle Rabbînik Felsefe ve Kabala sistemlerinde etkili olmuştur. Bu öğretilerin temel objesi yaratılıştır. Pratikte sıradan bir Yahudi de her cumartesi Şabat ile yaratılışı bir anlamda taklit etmektedir. Bundan dolayı yaratılış konusu, Yahudi yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır.

9) Tekvin'in bütünüyle bozulmadan bir vahyi yansıttığı tezi de ciddiye alınarak incelenmelidir."Kutsal Ruh, pekala çeşitli yazarlarda bulduğu terminolojiyi kullanarak vahyi ifade etmiş olabilir."²

2. A. Heidel, *The Babylonia Genesis*, 115.

BİBLİYOGRAFYA

BİBLİYOGRAFYA

- Adam, B., *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (Basılmamış Dr. Tezi) , Ankara, 1992
- Albright, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, London, 1968
- Alpman, A., "Hurriler", *A. Ü. D. T. C. F. Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1981-82
- "Nuzi Vesikalarında Adaptionun Gayesi", *A. Ü. D. T. C. F. Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1981-82
- Anderson, B. W., "God, Names of", *I. D. B.*, c. II, New York, 1962
- "Creation", *I. D. B.*, c. II, New York, 1962
- Babylonia Talmud*, Seder Mo'ed, (tr. H. Freedman), London, 1938
- Balkan, K., "Sümer Edebiyatının Şaheserlerinden Biri", *Sümeroloji Araştırmaları*, c. I, İstanbul, 1941
- Barr, J., "Determination and Definite Article in Biblical Hebrew", *I. O. S.*, c. XXXIV, Tel Aviv, 1989
- "The Image of God" in the Book of Genesis", *B. J. R. L.*, c. LI, Manchester, 1968
- Barton, G. A., *The Origin and Development of Babylonia Writing*, Part 2, Leipzig, 1963
- "Paradise", *J. E.*, c. IX, New York, 1901
- "Tree of Life", *J. E.*, New York, 1901
- "Tiamat", *J. A. O. S.*, c. XV, New Haven, 1893
- Barton, M. T., *Patriarchal And Mosaic Religion*, London, (tarihsiz)
- Bennet, W. H., "Adam", *E. R. E.*, c. I, London, 1981
- "Eve", *E. R. E.*, c. V, London, 1981
- Blau, J., "Lilith", *J. E.*, c. VIII, New York, 1901
- "Some Remarks on the Prehistory of Stress in Biblical Hebrew", *I. O. S.*, c. IX, Tel Aviv, 1979

- Bolle, S D, "Wisdom and Dialogue in the Ancient Near East", *NUMEN*, c. XXXIV, The Netherlands, 1987
- Bowman, R. A., "Yahweh the Speaker", *J. N. E. S.*, c. III, Chicago, 1944
- Bratton, F. G., *Myths And Legends of The Ancient Near East*, New York, 1972
- Bright, J., "Modern Study of O. T. Literature", *The Bible and the Ancient Near East*, London, 1961
- Buhl, F., "Euphrates", *J. E.*, c. V, New York, 1901
- Burns, I. F., "Greek Cosmogony", *E. R. E.*, c. XV, London, 1981
- Campbell, J., *İlkel Mitoloji*, (tr. K. Emiroğlu), İstanbul, 1992
- Caiger, S. L., *Bible and Spade*, London, 1951
- Casland, S. V., "Spirit", *I. D. B.*, c. IV, New York, 1962
- Child, B. J., "Tree of Knowledge", *I. D. B.*, c. IV, New York, 1962
- Clay, A., *A Hebrew Deluge Story in Cuneiform*, New Haven, 1919
- Amurru, *The Home of Northern Semites*, Philadelphia, 1909
- The Empire of the Amorites*, New Haven, 1919
- The Origin of Biblical Traditions*, New Haven, 1923
- Clifford, R. J., "Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible", *Orientalia*, c. LIII, Roma, 1984
- Coher, A., *Everyman's Talmud*, New York, 1975
- Curley, F., *Ancient Myths and Biblical Faith*, Philadelphia, 1983
- Davis, A., "Eve", *E. J.*, c. IV, Jerusalem, 1978
- "Garden of Eden", *E. J.*, c. VII, Jerusalem, 1978
- De Vries, S. J., "Fall", *I. D. B.*, c. II, New York, 1962
- Dinçol, A. M., "Hitit Yasaları", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Anadolu Araştırmaları*, İstanbul, 1990
- The Documents of Vatican II, 1963-1965*, Chicago, 1966
- Driver, S. R., *The Book Of Genesis*, London, 1909
- Eichrodt, W., *Theology of the Old Testament*, c. II, London, 1982
- Eisenman, R.-Wiserm., *The Dead Sea Scrolls*, London, 1992
- Eissfeldt, O., "Genesis", *I. D. B.*, c. II, New York, 1962
- Eliade, M., *Ebedi Dönüş Mitosu*, (tr. Ü. Altuğ), İstanbul, 1994
- Essential Sacred Writings From Around the World*, New York, 1967
- Encausse, G., *The Qabalah*, London, 1977
- Eren, M., "Çivi Yazısı", *Arkeoloji ve Sanat*, c. XII, İstanbul, 1979

- Feldman, S., "A Philosophical Midrash ", *God and Creation*, Chicago, 1990
- "Cosmogony", *E. J.*, c. V, Jerusalem, 1978
- "Cosmology", *E. J.*, c. V, Jerusalem, 1978
- Finegan, J., *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton, 1964
- Handbook From The Ancient Past*, New Jersey, 1946
- Finkelstein, J. J., *Oriental and Biblical Studies*, Philadelphia, 1967
- Fishbone, M., "Eve", *E. R.*, c. V, New York, 1987
- Forrester, J., *The Two Creation Stories in Genesis*, London, 1974
- Fortna, R.T., "Redaction Criticism", *I. D. B.*, *Supplement*, Nashville, 1988
- Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1948
- Freedman, D N., "Documents", *I. D. B.*, c. I, New York, 1962
- "Pentateuch", *I. D. B.*, c. III, New York, 1962
- Friedman, R. E., *Who Wrote The Bible*, New York, 1989
- Gardner, J., *The Faiths of the World*, New York, (tarihsiz)
- Gaster, T. H., "Cosmogony", *I. D. B.*, c. I, New York, 1978
- "The Deep", *E. J.*, c. V, Jerusalem, 1978
- "Earth", *I. D. B.*, c. II, New York, 1962
- Myth, Legend and Costom in the Old Testament*, New York, 1969
- "Water", *E. R. E.*, c. XII, London, 1981
- Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, Boston, 1863
- Gibson, J. C. L., "The Theology of the Ugaritic Baal Cycle", *Orientalia*, c. LIII, 1984
- Gilmore, G., "Creation", *N.S. H. R. E.*, c. III, Michigan, 1958
- Ginsberg, H. L., "Ugaritic Studies and The Bible", *B. A. R.* 2, New York, 1964
- Gordon, C. H., "Leviathan :Symbol of Evil", *Biblical Motifs*, c. III, Massachussets, 1966
- Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, Roma, 1949
- Graben, K., "Biblical Criticism", *I. D. B.*, c. I, New York, 1962
- Graven, R. B., *The God of Two Testaments*, New York, 1982
- Gray, L. H., "Iranian Cosmogony", *E. R. E.*, London, 1981
- Gruenwald, I., "A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezirah", *I. O. S.*, c. I, Tel Aviv, 1971

- Guttmann, J., *Philosophics of Judaism*, New York, 1964
- Gürkan, S. L., *Yahudilik'te Şabbat*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul, 1994
- Harman, Ö. F., *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, (Basılmamış Doç. tezi), İstanbul, 1989
- Hastings, J., *Dictionary of the Bible*, Edinburg, 1904
- Hayward, R., "Tarqum Pseudo-Jonathan and anti-Islamic Polemic", *J. S. S.*, c. XXXIV, 86
- Heidel, A., *The Babylonia Genesis*, Chicago, 1942
- The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1907
- Heltzer, M., "On the Akademik Term Rusu in Ugarit", *I. O. S.*, c. IV, Tel Aviv, 1974
- Hertz, J. H., *Pentateuch and Haftorahs*, London, 1987
- Hinnels J. R., *Dictionary of Religions*, London, 1987
- Hirsch, E. G., "Darkness", *J. E.*, c. IV, New York, 1901
- "Eve", *J. E.*, c. V, New York, 1901
- Hodge, C., *Systematic Theology*, New York, 1964
- Holtz, B. W., *Reading the Classic Jewish Texts*, New York, 1992
- Hoyle, R. B., "Spirit of God", *E. R. E.*, c. XI, London, 1981
- Hook, S. H., *Orta Doğu Mitolojisi*, (tr. A. Şenel), Ankara, 1991
- Jacobi, H., "Indian Cosmogony", *E. R. E.*, c. IV, London, 1981
- James, E. O., *The Ancient Gods*, New York, 1960
- Kapelrud, A., *Baal in the Ras Shamra Texts*, New York, 1956
- "Ugarit", *I. D. B.*, c. IV, New York, 1962
- Kadosh, D., "Adam", *E. J.*, c. II, Jerusalem, 1978
- Kaplan, A., *Sefer Yetzirah*, York Beach, 1991
- Kaufmann, K., "Light", *J. E.*, c. VIII, New York, 1901
- Keck, L. E., "Literary Criticism", *I. D. B.*, Supplement, Nashville, 1988
- Kınal, F., *Eski Mezopotamya Tarihi*, Ankara, 1983
- "Ugarit'in Siyasi Tarihi", *A. Ü. D. T. C. F. Dergisi*, c. VIII-XII, Ankara, 1974
- King, L. W., *Babylonian Religion and Mythology*, London, 1899
- Cuneiform Texts*, London, 1902
- The Seven Tablets of Creation*, London, 1902
- Kitab-ı Mukaddes*, (Kitab-ı Mukaddes Şirketi), İstanbul, 1981

- Kohler, K., *Jewish Theology*, New York, 1923
- Kramer, S. N., "Sumerian Literature and the Bible", *Studia Biblica et Orientalia*, c. III, Roma, 1959
- Tarih Sümer'de Başlar*, (tr. M. Çığ), Ankara, 1990
- Langdon, S., *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909
- Sumerian Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man*, Philadelphia, 1915
- Meissner, B.-Soden, W. V., *Akkadisches Handwörterbuch*, c. I, Wiesbaden, 1972
- Mercer, S. B., *Assyrian Grammar*, New York, 1961
- Midrash Rabba*, (İngilizceye tr. H. Freedman-M. Simon), London, 1939
- Mishna*, (İngilizceye tr. H. Danby), Oxford, 1992
- Montgomery, M. W., "Eden, Garden of", *J. E.*, c. V, New York, 1901
- Morgenstern, J., "Sabbath", *I. D. B.*, c. IV, New York, 1962
- Müller, M., *Sacred Books of the East*, c. XXV, London, 1896
- Ochser, S., "Tigris", *J. E.*, c. XII, New York, 1901
- Oesterley, W. O.-Robinson, T. H., *Introduction to the Old Testament*, New York, 1941
- Hebrew Religion*, New York, 1930
- Parpola, S., "Sacred Tree of Assyrians", *J. N. E. S.*, c. LII, Michigan, 1993
- Paul, S. M., "Creation and Cosmogony", *E. J.*, c. V, Jerusalem, 1978
- Peak, A. S., *Peake's Commentary on the Bible*, London, 1931
- Petrie, W. M., "Egyptian Cosmogony", *E. R. E.*, c. IV, London, 1981
- Pfeiffer, R. H., *Religion in the Old Testament*, London, 1960
- Philo, *De Opificio Mundi-Legum Allegoria*, (İngilizceye tr. F. H. Colson), London, 1962
- Zetamai Kai Lyseis*, (İngilizceye tr. R. Marcus), London, 1961
- Pinches, T. G., "Babylonia Sabbath", *E. R. E.*, c. X, London, 1981
- Plant, W. G., *The Torah. A Modern Commentary*, New York, 1981
- Poebl, A., *Historical Texts*, Philadelphia, 1914
- Pontifical Biblical Commission, The Interpretation of the Bible in the Church*, Roma, 1993
- Rad, G. V., *Old Testament Theology*, c. I, New York, 1967

- Rainey, A. F., "Verbal Forms with Infixes -t- in the West Semitic El Amarna Letter", *I. O. S.*, c. I, Tel Aviv, 1971
- Revised English Bible*, (The Bath Press), Oxford, 1989
- Rudolph, K., "W., Juluis", *E. R.*, c. XV, New York, 1987
- Sasson, J. M., "Word Play in the Old Testament", *I. D. B., Supplement*, Nashville, 1988
- Sayce, A. H., "Babylonia Cosmogony", *E. R. E.*, c. IV, London, 1981
- Sayım, H., *Muhtelif Dinlerde Yaratılış Olayı*, (Basılmamış Dr. tezi), Kayseri, 1993
- Schaya, L., *Kabbalah*, London, 1989
- Schimid, J., "Biblical Exegesis", *Sacramentum Mundi*, c. I, New York, 1968
- Schloessinger, M., "Moses ha Darshon", *J. E.*, c. IX, New York, 1901
- Scholom, G., "Kabbalah", *E. J.*, c. X, Jerusalem, 1978
- Kabbalah*, New York, 1978
- Sefer Torah*, Konstantinapol, 1905
- Siberstein, L. J., "Y. Kaufmann", *E. R.*, c. VIII, New York, 1987
- Sırat, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1993
- Simpson, C. A., "The Book of Genesis", *The Interpreter's Bible*, c. I, New York, 1952
- Sitchin, Z., *Genesis Revisited*, New York, 1990
- Skinner, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, New York, 1917
- Smeeth, J. Z., "Water", *E. R. E.*, c. XIII, New York, 1981
- Smend, R., "W., Juluis", *E. J.*, c. XVI, Jerusalem, 1978
- Smith, G., *Chaldean Genesis*, New York, 1876
- Speiser, E. A., "Genesis", *The Anchor Bible*, New York, 1964
- A. N. E. T.*, (Akkad Yaratılış Bahsi), New Jersey, 1974
- Stewart, R. J., *The Elements of Creation Myths*, New York, 1991
- Süel, A., *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile İlgili Bir Direktif Merni*, Ankara, 1985
- Theodore, J., "Bereshit Rabba", *J. E.*, c. III, New York, 1901
- Thomas, D., *Documents From Old Testament Times*, New York, 1901
- Treuer, J. C., "Palm Tree", *I. D. B.*, c. III, New York, 1962
- "Cassia", *I. D. B.*, c. I, New York, 1962
- Ullendorf, E., "Ugaritic Studies Within Their Semitic and Eastern Mediterranean Setting", *B. J. R. L.*, c. XLVI, Manchester, 1963

- Vanstiphout, H. L. J., "Enuma Elish. As a Systematic Creed. An Essay",
Orientalia Loveniensia Periodica, c. XII, Leuven, 1992
- Weisfeld, M.-Rabinowitz, L. I., "Pentateuch", E. J., c. XIII, Jerusalem, 1978
- Wilson, J. A., A. N. E. T., (Mısır kısmı), New Jersey, 1974
- Waite, E., *The Holy Kabbalah*, New York,
- Watson, W. G., "Ugarit and the OT: Further Parallels", *Orientalia*, c. XLV,
Roma, 1976
- Weber, M., *Ancient Judaism*, London, 1952
- Whitehouse, O., "Holiness", *E. R. E.*, c. VI, London, 1935
- Wright, G. E., *Biblical Archeology*, New York, 1962
- The Bible and the Ancient Near East*, New York, 1961
- Zohar, (İngilizceye tr. H. Sperling-M. Simon), c. I, London, 1984

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ