

PASAJ

Yorum Tarihinden Öğretici Bir Hata: *Kitabı Mukaddes* Yorumculuğunda “Tanrı’nın İsmi” Meselesi

Fatma Berna Yıldırım *

Öz

İlk yüzyıllarında Hristiyanlık, Eski Yunan düşüncesinde başlayan ve giderek çatallanan iki yorum yaklaşımından birini, filolojik yorum karşısında alegorik yorumu yeğler ve geleneksel mitolojisini gerekçelendirmekte çeşitli biçimlerde alegoriciliğe dayanır. Böylece sekülerleşmenin ve ussallığın yükseldiği 17. yüzyıla değin kutsal metin yorumu alanı, düzanlama yönelen filolojik yaklaşıma kapalı kalır. Bu makalede, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki baskın ve marjinal yorum yaklaşımları, baskın yaklaşım olan alegoriciliğin nasıl kavrandığı; ünlü bir yanlış yorum örneğini, Eski Ahit’in Çıkış kitabında yer alan “Tanrı’nın ismi” meselesini aydınlatmak üzere ele alınmaktadır. Bu felsefi alegori ve yanlış yorum örneği, yanlış neden olan yorum yaklaşımı ve buna uygun tarihsel Eski Ahit çevirileri çerçevesinde incelendikten sonra, çalışmanın son kısmında, tarihsel-filolojik eleştirinin yükselişiyle birlikte *Kitabı Mukaddes* araştırmalarında varılan sonuçlar çerçevesinde, yani “düzanlam”ıyla irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Kitabı Mukaddes* yorumu, İskenderiye Okulu, alegori, düzanlam, Tanrı’nın ismi sorunu

* Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi. f.bernayildirim@gmail.com
Makalenin gönderim tarihi: 22.01.2018. Makalenin kabul tarihi: 10.04.2018.

A Beneficial Error in The History of Interpretation: The Problem of “The Name of God” in Exegesis

Abstract

Early Christianity proceeded decidedly upon one of the two ways of interpretation of its day, both of which were born in the Ancient Greek world and gradually bifurcated in time. These two methods were the allegorical interpretation against the philological one, and Early Christianity took advantage of allegorical interpretation in various ways in order to render its traditional mythology plausible. Thus, Biblical exegesis had been kept afar from philological research seeking for literal meaning, until the rise of secularism and rationalism in the 17th century. This article attempts to examine the predominant and marginal interpretation methods in the age of Early Christianity and to describe how the prevailing approach of allegorical interpretation is conceived, with the overall aim of shedding light on a famous example of misinterpretation, i.e. the perception of the episode of “the name of God” in the Exodus Book of the Old Testament. Therefore, this article scrutinizes the misinterpretation of this example in the context of the allegorical exegesis of Christianity, which has caused this error, and the historical Old Testament translations which have perpetuated the misinterpretation. Then finally, the problem is evaluated in the context of the modern outcomes of exegesis which are the gifts of rising historical-philological criticism, and hereby its literal meaning.

Key Words: Biblical exegesis, School of Alexandria, allegory, literal meaning, problem of “the name of God”

Orta çağ felsefesi ve sanat tarihinde Eski Ahit'in en çok önemsenen epizotlarından biri, Musa'nın çölde Tanrı ile ilk kez karşılaşmasının hikâyesi olmuştur kuşkusuz (Çıkış 3). Ancak müthiş ününü, kendi yalın sözcüklerine değil, köklü bir gelenek kurmuş alımlanma hikâyesine borçludur bu hikâye. Öyle ki aslında iki hikâye vardır elde: İlk hikâye kısa, ama hikâyenin hikâyesi hem uzun ve dolambaçlı hem de ibretlidir.

İlgili epizot Eski Ahit’in en antropomorfik sahnelerinden biriyle başlar. Musa çölde kayınpederinin sürüsünü güderken Horeb dağına gelir, burada sürekli yanan bir çalı görür ve hayretle seyre koyulur. Derken çalının ortasından Tanrı Musa’ya seslenir: “Ben babanın Allahı, İbrahimin Allahı, İshakın Allahı ve Yakubun Allahıyım.” Ardından da kavmin Mısır’da çektiği acıları bildiğini, onları kurtaracağını, Mısır’dan çıkaracağını, kavmi “süt ve bal akan diyara” ulaştıracağını, bunun için de Musa’yı Firavuna göndereceğini söyler. Henüz kavmi için taşıyacağı rolden habersiz Musa ona cevap verir ve ünlü diyalog şöyle gelişir:

Ben kimim ki, Firavuna gideyim ve İsrail oğullarını Mısırdan çıkarayım? Ve dedi: Gerçekten ben seninle olacağım ve benim seni gönderdiğime senin için işaret şu olacak: Sen kavmi Mısırdan çıkardığın zaman, bu dağ üzerinde Allaha ibadet edeceksiniz.

Ve Musa Allaha dedi: İşte, ben İsrail oğullarına geldiğim zaman, onlara: Atalarınızın Allahı beni size gönderdi, dersem, ve onlar bana: Onun ismi nedir? derlerse, onlara ne diyeyim? Ve Allah Musaya dedi: Ben, BEN OLANIM ve dedi: İsrail oğullarına böyle diyeceksin: Beni size BENİM gönderdi. Ve yine Allah Musaya dedi: İsrail oğullarına böyle diyeceksin: Atalarınızın Allahı, İbrahimin Allahı, İshakın Allahı, Yakubun Allahı Yahveh beni size gönderdi; ebediyen ismim bu ve devirden devre anılmam budur. Git ve İsrail ihtiyarlarını topla ve onlara de: Atalarınızın Allahı, İbrahimin, İshakın ve Yakubun Allahı Yahveh bana göründü (...) (*Kitabı Mukaddes*, 1995, s. 56; Çıkış 3: 11-16)¹

Burada kullanılan Türkçe edisyon, kritik ifadeleri büyük harfle yazmış: “Ben, BEN OLANIM (...) Beni size BEN İM gönderdi.” İlk anda Musa’nın halkına gidip Tanrı’nın adının BEN İM olduğunu söylemesi beklenir gibi, ama metin sonra Musa’nın talep ettiği özel adın BEN OLANIM ya da BEN İM olmadığını, Yahveh olduğunu bildirmektedir. Bu birkaç satırda olup biten önemsenmeyebilir, eğer buradan “Tanrı bütün Varlığın ta kendisidir” diyen devasa bir Hristiyan ontolojisi çıkarılmasaydı ve eğer tüm bu ontoloji aşağıda

¹ Metinde geçen Yehova sözcüğü, akademik literatürdeki standart karşılığı olan Yahveh’e tarafımızca dönüştürülmüştür. İmla ve doğru okunuş konusunda bkz. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11305-names-of-god>

dayanakları sunularak irdelenecek pek basit bir yanlış anlamaya, bir çeviri sorununa dayanmasaydı. Zira aslında burada Tanrı kendini tanıtırken derin bir teo-ontolojik alegori kullanmakta değildir: Basitçe “Kimsem kimim” demek; ismini söylemezden önce, Musa’nın büyük Mısır’dan çıkış mücadelesi arifesindeki mütevazı konumunu, kendisinin de yüceliğini vurgulayan bir azar cümlesi sarf etmektedir. Bir bakıma iki cümle önce Musa’nın “Ben kimim ki, Firavuna gideyim,” derken firavun karşısında kendisini yerleştirdiği mütevazı konumu teyit etmektedir.

Peki, nasıl olmuştur da bu kadar basit ve gayet “insani” ya da antropomorfik bir diyalog, Hristiyan teolojisi ve ontolojisinin kaldıracı haline gelmiştir? Bunun için hikâyenin ibretlik hikâyesine bakmak ve bu satırların Hristiyanlarca nasıl anlaşıldığını, nasıl olup da öyle anlaşılabilirliğini, başka deyişle Hristiyan yorum yaklaşımının nasıl geliştiğini, sonuçta da hiç değilse merak gereği ilgili epizotun asıl tasasının ne olabileceğini araştırmak gerekiyor.

Hecelerin Gürültüsünden Alegorilerin Hakikatine

Malum, Eski Ahit başlangıçta tek bir kavmin, İbranilerin kutsal metniydi. İşler başka türlü gelişirse, salt o kavme temel varoluş hikâyelerini anlatan, salt o kavme yaşam kılavuzu sunan bir metinler toplamı olarak kalacak, yayılım alanı tesadüfi komşuluk ilişkilerine göre belirlenecek, muhtemelen yüzyıllardır dünyanın dört bir bucağında çeşit çeşit halkların ezberinde yer etmeyecekti. Tabii işler başka türlü gelişti ve o kavim inancının içerisinden, kavim ve coğrafya kısıtlamalarını aşmaya, yani evrenselliğe aday yeni bir inanç çıktı: Hristiyanlık. İnanç yeni, tebliğ hedefi fiilen ve kısıtlamasızca “herkes”ti ama öğretisi bir sıfır noktasından da başlamıyordu; bağrından büyüdüğü geleneğe, Eski Ahit hikâyelerine gömülüydü aynı zamanda. Bu da mitos âleminde pek nadir görülen bir durum yarattı: Geleneksel art alanı kuran Eski Ahit hikâyelerini, bunları *de facto* hakikat olarak kabul eden kavim mensupları dışındaki devasa dünyaya da “makul” açıklamalar olarak sunma, kabul ettirme ihtiyacı.

Genellikle kimse böyle bir şey yapmaz. Herkesin, her halkın kutsallığına ve tabii haliyle doğruluğuna inandığı anlatıları vardır

ama bunları ille başkaları da doğru bulsun diye kimse uzun uzadıya uğraşıp alengirli yorum yolları tutmaz. Bir halk için kutsal anlatılarının bekasını sağlamanın yolu basitçe “tekrar”dır; öncelikle temel metinleri, bir de bunlara bağlı, hatta asıl işlevi bunları bir kez daha söylemek olan meşru yorumları tekrarlamaktır. Foucault’nun (1987) *Söylemin Düzeni*’nde saydığı söylem denetleme yollarından biridir zaten bu ve temel muhatapı söz konusu söylemin sahipleridir, dışarılıklar değil; başka deyişle, salt o söylemin sahiplerinin sözünü denetlemeye adaydır, başkalarının değil (s. 32-4). Ne ki yine *Söylemin Düzeni*’nden öğrendiğimiz bir başka söylem denetleme usulü daha vardır: doktrin. Gerçi Foucault bundan söylemi konuşan öznelere denetlenmesi bağlamında söz eder ama vurgu nettir, “doktrin kendini yayma eğilimindedir” (s. 44-5). Eski Ahit’in yıldızı da bu bağlamda parlayacaktır zaten.

Kavim dininden evrensel dine geçişin nasıl, hangi dinamiklerle, kimin eliyle olduğu önemli ve epey derinlemesine tarih bilgisi isteyen bir meseledir;² Hristiyanlığın ilk yüzyıllarını incelemeyi gerektiren bu konunun birkaç ana çizgisiyle yetinelim burada. Yeni inancı müstakil bir din olarak tebliğ etme, yani doktrini belli bir söylem alanının dışında kalanlara yayma misyonunu üstlenen ve bu hamlesiyle de İsa’nın niyet etmediği evrenselciliği başlatan Aziz Pavlus olur. Onun ve ardından diğer doktrin tebliğcilerinin seslendikleri dünyada kabaca üç grup insan yer almaktadır: İskenderiye’den Roma’ya, oradan Antakya’ya pek çok önemli Kuzey Afrika, Anadolu ve Güney Avrupa kentine yayılmış diaspora Musevileri; onların dinini sonradan benimseyerek, yani din değiştirerek kavim dışından Museviliğe katılmış olanlar ve nihayet Hristiyanların deyişle Gentiller ya da müthiş çeşitliliğiyle paganlar. Sünnet gibi yeni katılımcıları kaçırarak bir uygulamanın gerekliliği konusunda zaten Musevilik içerisinde süregiden bir tartışmaya eklenen Pavlus, sünnetin gereksizliğini savunarak bir anlamda İsa’cı inancın önündeki “fiziki” engeli kaldırıp tüm gücün kültürel iknaya vakfedilmesini sağlar (Jones, 2006, s. 62-3). Peki bu kültürel ikna alanının öğeleri nelerdir ya da başka bir deyişle yeni söylemin oluşturulacağı, yukarıda sayılan

² Bir başlangıç metni olarak bkz. Wallace-Williams, 1999.

üç grup insanın bir arada yayıldığı dünyanın kültürel repertuvarında neler vardır?

Elbette müthiş bir dinsel hareketlilik, tüm Roma İmparatorluğuna yayılmış çeşitli gizem kültürleri vardır; ayrıca birtakım felsefi mitolojilerin Hristiyanlığı kendilerine doğru çekme girişimi diye nitelenen gnostisizm vardır (Gilson, 2007, s. 36) ama en önemlisi Yunan düşüncesinin yaygın etkisi vardır. Zaten dönemin ve coğrafyanın *lingua franca'sı* Yunancadır, o kadar ki İbrancadan uzaklaşmış diaspora Musevileri Eski Ahit'i Yunanca çevirisinden okur ve İsa'nın yaşamı ile öğretisi konusundaki temel metinler, yani İnciller Yunanca üretilir, hatta içlerinden biri anlatısına “*logos*” diyerek başlar (Yuhanna 1:1). Evet, bu *logos* şu felsefeden, Sokrates öncesi düşünceden itibaren tanıdığımız meşhur *logos*'tur. Eski Ahit hikâyelerinin Musevi dünyasının dışına yönelen yeni yorumlanma tarzında başat etken de felsefe olacaktır zaten. Yalnız buraya şu notu düşmek gerek: I. yüzyıl ve sonrası Helen-Roma-Musevi dünyası, bizimkinden farklı olarak felsefeyi hayatın olmazsa olmazı addediyor değildir. Nasıl bugün inanışların yaygın etkisi karşısında felsefe mütevazı bir entelektüel adacık olarak varlığını sürdürüyorsa, eski dünyada da öyledir; kendi felsefi merceklerimiz altında “bugün” saptadığımız felsefi eğilimler, o dünyanın cari toplumsal yapısında pek az kimseyi ilgilendiriyordu kuşkusuz. Ne ki metinlerin, dolayısıyla insanların dünyasında uzun mu uzun bir ömür sürecek söylemsel yapılanma da o dönemin felsefi eğilimlerinden çıkmıştır, genel toplumsal ilgilerden değil.

Dönemin en etkili Yunani düşünsel eğilimleri Platonculuk ile Stoacılıktır. Epistemolojik yorumundan ziyade ontolojik yorumuyla rağbet gören Platonculuk –büyük ölçüde Plotinos düşüncesi aracılığıyla– Hristiyanlığın ontolojisine tramplen sunarken, Stoacılık *logos* görüşüyle, etiğiyle ve retorik birikimiyle belirleyici olur. Diğerleri de hayati önem taşımakla birlikte sayılanların sonuncusu burada ilgilenilen mesele bakımından büyük bir ihtiyacı karşılamaktadır. Zira elde yeniden yorumlanması gereken kaotik bir metinler toplamı vardır ve Stoacılığın retorik birikimi bu derde deva olabilecek türdendir. Başka pek çok edebi meselenin yanı sıra özellikle alegoriler konusunda son derece ilham vericidir Stoacılık. Hatta Hristiyan öğrencilerinin yaptıklarına bakılırsa, fazlasıyla esinleyicidir. Eski

Ahit metinleriyle uğraşan Hristiyanlar benzersiz, Stoacılarınkini bile geride bırakan aşırı yorum örnekleri sunarlar hermeneutik tarihin, bir bakıma Stoacılığı da aşırı yorumlamalarından kaynaklanmaktadır bu. Ama şunu özellikle vurgulamak gerek: Plotinos esinli Hristiyan ontolojisi Stoacılığın materyalizmini reddedecek,³ alegoriciliği Platoncu varlık görüşüne Stoa kesimi bir elbise giydirmekte kullanacaktır. Öyle ki Platonculuk ile Stoacılık ontoloji konusunda iki ayrık ya da rakip eğilim olarak işlese de Stoacı retorik birikimini kullanmakta önce Musevilik, ardından da Hristiyanlık gayet rahat davranacak, Platoncu ontolojiyi ileri sürmek için kutsal metinleri Stoa esinli alegoricilikle yoğurup pişirecektir.

Stoacılar, bir yandan cari dinsel uygulamalara katılımı destekler, bunlarla gayet barışık bir yaşam öğütlerken, diğer yandan mitolojilerin tanrılar hakkında anlattıklarını doğaya dair alegoriler olarak görme eğilimindedirler (Brisson, 2004, s. 44-6). Ama yaklaşımlarının, salt hangi tanrının hangi doğa gücünün simgesi olduğunu söylemekle yetinen düzayak bir simgecilik olduğunu sanmamak gerek. Eğretileme, simge ve alegori konusunda o kadar büyük bir hassasiyet geliştirmişlerdir ki, Homeros destanları gibi temel yapıtları bile etik simgeler, alegorilerle yüklü metinler olarak okurlar. Mesela Herakles’in işleri, onlara göre, düzlanlamıyla anlaşılacak fiziki mücadeleler değildir, akıl dışı tutkuların yenilmesini simgelemekte, dolayısıyla da –ödünc bir deyişle söylersek– “Herakles bir çeşit Stoacı ‘aziz’e dönüş[türülmektedir]” (Wallace-Williams, 1999, s. 150). Yorum konusunda vaktinde Platon ile Aristoteles arasında açığa çıkmış bir çatallanma belirginleşmekte, çatallanan iki yol, düzlanlam yorumu ile alegorik yorum birbirinden iyice iraksamaktadır.⁴ Platon, yorumlama, *hermēneuin* fillini insanlar için bir tür bilmece olan, felsefi bilgi gibi doğruluk değeriyle belirlenmeyen, kısacası düzlanlamını aşan tanrı sözlerinin yorumlanması için kullanırken (*Ion*), fiilin isimleşmiş hali Aristoteles’in en yalınından bir tür dilbilgisi kitabı olan ve önermelerden söz eden, yani bir düzlanlam kı-

³ Özellikle varlık türlerinin tartışıldığı VI. Kitabıyla *The Six Enneads*, Plotinus (2009), <http://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.6.sixth.html>

⁴ Zarf/mazruf gibi kendisi de eğretileme olan adlandırmalar yeğlenmediğinde genel kabul gören bir ikilidir düzlanlam ile alegori, bkz. Todorov, 2013 s. 23.

lavuzu sayılabilecek *Peri Hermeneias*'ının başlığına gelir yerleşir. Bu eski görüş ayrılığının geç antikçağ sahnesinde süren iraksamasında alıp başını gidenin alegorik yorum olduğunu ve olacağını söylemek mümkündür.

Stoacılık esinli, alegoriye meftun tektanrıci yorum sahnesi ilkin Kuzey Afrika'da, İskenderiye'de kurulur. Herhangi bir eski dünya kenti değildir İskenderiye. En canlısından bir kültür ortamı ve en renklisinden bir kültürel çeşitlilik vardır kentte. Üstelik I. yüzyılda Musevi düşünür Philon'un yurdu olmuştur burası: Musevilik ile Platonculuğu, Stoa kaynaklı bir yorum yöntemiyle uzlaştırarak Hristiyanların benimseyecekleri mucizevi terkibi entelektüel kamuya sunar Philon. Stoacılık Musevilerin dünyasında Philon'un yanı sıra Josephus gibi büyük bir düşünür ve tarihçide de karşılık bulmuş, Josephus etik temaları üzerinden kendi tutumunu Musevi Stoacılık diye tanımlamıştır. Musevilige katıştırılması meşrulaşmış bir Yunani eğilim olarak Stoacılık, Josephus ile Philon'a hem etik temaların hem de teolojik meselelerin izini Eski Ahit hikâyelerinde aratan bir yorum gereci sağlamaktadır. Philon bu gereçle, Eski Ahit'in özellikle ilk beş kitabına –Yunanca yaygın deyişle Pentatöke– Tanrı ile biçimlendirici ilkeler, yani *logos*'un ilişkisini söyler. Özetle kabul şudur: Metinlerin zaman zaman tutarsızlıklar, tuhafıklar gösteren, hikâyeci düzanlamalarının altında teolojinin ihtiyaçlarına göre “keşfedilmeyi” bekleyen devasa bir derin simgesel-felsefi anlamlar deriyası yatmaktadır (Wallace-Williams, 1999, s. 138-50 ve Armstrong, 1998, s. 100-1).⁵ Düzanlam ile alegorik anlam arasındaki çatallanma bir tür yarılmaya doğru gitmektedir, artık Herakles'in işlerine etik atfetmek değil, kadim hikâyeleri ontolojinin diliyle konuşurmak söz konusudur.

Hristiyanların meşhur İskenderiye Okulu tam da bu mirası alıp büyütecektir; bir yandan naif İsa alegoriciliğiyle, diğer yandan da felsefi alegoriciliğiyle. İlkinden başlayalım: Bugün hâlâ varlığını sürdüren bu katedral okulu, yaygın Hristiyan yorum yaklaşımı tipolojinin geliştirildiği yerdir ve Eski Ahit'i İsa'yı ve dolayısıyla Hristiyanlığı

⁵ Philon'un *Kitabı Mukaddes*'i yorumlama tarzına kısaca göz atmak için bkz. Volume I, *Philo*, 1981.

haber veren bir alegoriler derlemesi ya da yaygın özel terimiyle prefigürler toplamı olarak okuma çabasının merkezi olur. Aslında bu yorum tarzı ilk kıvılcımını kabaca I. yüzyılın son çeyreğine tarihlenen⁶ Matta İncilinden almıştır. Matta İncili hem Meryem ile İsa’nın şeceresine gösterdiği özenle hem de İsa’nın hayatına dair kritik noktalarda yaptığı Eski Ahit atıflarıyla güçlü bir tarihsel süreklilik kurar; özellikle de İşaya 7:14’e yaptığı atıf, Eski Ahit’in bu önemli kitabına bir kehanet halesi ekler. İşaya’da Tanrı’nın alameti olarak gebe kalıp bir oğul doğuracağı söylenen “kız”, Matta’da “bakire” Meryem haline gelir ve metin bunu “Tanrı bizimledir” diye “yorum”lar (Matta 1: 22-23). Eski Ahit’le devamlılığı sağlamak konusunda harika bir fikirdir bu çünkü son derece işlevsel bir tarihsel vurgu kaydırması icat eder: “Biz bugün o eski geleneği sahipleniyoruz” kabulünün yanı sıra veya onun yerine, “O köklü gelenek zaten bizi haber vermişti” kabulünü getirmektedir. Böylelikle bugünden konuşan insanların olağan-dünyevi iddialarının yerine kadim metinlerin köklü bir geçmişe dayanan olağanüstü-tanrısal otoritesi geçirilmektedir.

İcat olgun halini İskenderiye Okulunun en saygın ve en kalemi işlek temsilcisi, III. yüzyıl düşünürü Origenes’te kazanır. Origenes, Matta İncilinin önerdiği de dahil olmak üzere pek çok prefigür sunduğu kitabı *Péri Arkhôn*’da (“İlkelere Dair”) bu yorum tarzının teorisini kurarken hiç de mütevazı değildir. Eski Ahit’in İsa’yı haber verşi, yukarıda değinilen tanrısal otoritenin bile sağlaması, kanıtı haline gelir. Eski Ahit’ten çıkardığı bir kehanet-prefigür dökümünün ardından şöyle söyler Origenes:

Böylelikle kısa yoldan Mesih’in tanrısallığını kanıtlar ve bunun için Ona dair kâhince bildirimleri kullanırken, aynı zamanda Ona dair kehanetleri içeren yazıların ilahi esin taşıdığını, Onun geleceğini ve doktrinini haber veren belgelerin güç ve yetkeyle dolup taştıklarını ve Gentillerin ilgisini de bu sayede celbettiklerini kanıtlamış oluyoruz. Ayrıca şunu da söylemeliyiz ki, kâhince bildirimlerin ilahiliği ve Musa’nın yasaının ruhsal tabiatı Mesih’in gelişinden sonra ışık saçmaya başladı. Zira Mesih’in gelişinden önce kadim Kutsal Metinlerin ilahi esinine dair apaçık kanıtlar sunmak tam olarak olanaklı değildi; Onun gelişi, yasa ile peygamberlerin ilahiliğinden şüphe duyanları,

⁶ İki ayrı tarihleme için bkz. Haris, 1985 ve Brown, 2016. Matta için tahminler sırasıyla 70-100 ve 80-85 civarı.

bu Kutsal Metinlerin göksel inayetin yardımıyla ortaya çıktığına tam anlamıyla ikna etti. Peygamberlerin sözlerini özen ve dikkatle okuyan herkes (...) bu sözlerin insan üretimi değil Tanrı'nın sözleri sayılması gerektiğine inanır. Dahası Musa'nın yasasının taşıdığı, ama örtü altında kalmış ışık, İsa'nın gelişiyle açığa çıktı, örtü açıldı (...) insan bilgisi açısından harflerin taşıdığı gölge yavaş yavaş kalktı. (Origen, tarihsiz/b: IV. Kitap, s. 6)⁷

Demek ki çift yönlü çalışan bir yorum gereci vardır elde: Kehanetleriyle İsa'nın tanrısallığını kanıtlayan metinlerin, İsa'yı öngörmüş olmaları sayesinde tanrısallıkları kanıtlanır. Tekerlemeyi toparlayalım: İsa'nın tanrısallığını kanıtlayan metinlerin tanrısallığı, bu kanıtlamayla kanıtlanır. İyice kısaltalım: Kanıtlama kanıtlanmadır. Böylece yılan kuyruğunu ısırır. Yalnız bunun için harflerin, yani düzanlamın metinlere yaydığı gölgenin, kehanetler anlamlandırılarak dağıtılması gerekir. Kısacası kabahat, asıl anlamı örten, gizleyen, gölgeleyen düzanlamdadır – neredeyse “bilgi”nin karşıtı haline gelen düzanlamda. Ve tabii iş sadece İsa'ya dair kehanetleri bulup çıkarmaktan ibaret de değildir bu durumda; tüm kutsal metinleri, söyler gibi göründükleri şeylerin gölgelerinden kurtarıp alegorik anlamlarının ışığında okumak gerekmektedir.

Bu düzanlam sevmezlik Origenes'in yazılarında çeşitli şekiller alır. Sözgelimi II. yüzyıl Yunan filozofu ve Hristiyanlık muhalifi Celsus'la tartıştığı *Contra Celsus*'ta, Eski Ahit'in alegorik anlamlar alabilecek seviyede olmadığını söyleyen Celsus'a şöyle itiraz eder Origenes: “Tarihi olayların da kaydedildiği peygamberin Kutsal Metinlerinde, tarihi kısımların da alegorik amaçla yazıldığına, sadece yalın inanan kalabalıkları için değil, meseleleri izan sahibi bir ruhla soruşturmayı isteyebilecek az sayıda kişi için de en büyük maharetle uyarlandığına ikna olmak mümkündür.” (tarihsiz/a: IV. Kitap, XLIX, s. 100) Böylece *Kitabı Mukaddes*'in sunduğu en düzanlamlı kısımların, yani “tarih anlatılarının”⁸ bile alegorik okumaya açık olduğunu, üstelik metinlerin iki farklı tür okura birden hitap edecek şekilde

⁷ Burada Yunancadan İngilizceye yapılmış çeviri temel alınmıştır, zira yaygın kullanılan Rufinus'un Latince çevirisi Yunanca metinden epeyce uzaktır.

⁸ Origenes'in “tarih”ten bizimle aynı şeyi anlamış olamayacağını söylemek bile gereksiz belki. Onun “tarih” derken işaret ettiği şeyi biz bugün İbranilerin mitik tarih anlatısı diye görmekteyiz.

tasarlandığını, kalabalıklara göre belirlenen alt seviyede düzanlama yetinilirken, az sayıda izan sahibine yönelik üst seviyede alegorik anlam katmanının yer aldığını kesinler. Ardından da kutsal metinlerin alegorik okumaya açıklığı konusunda Aziz Pavlus’un yetkesini yardıma çağırır, izan sahipliğini Pavlus alıntılarıyla örnekler.

Düzanlam ile alegori arasında açılan uçurum artık bir entelektüel ölçüt haline gelmiştir. Kalabalıkların yığıldığı yakada kalakalmamak için akıl ve izanla alegorik yorumlara girişmek gerekmektedir; isterse düzanlamın yurdu sayılabilecek tarih konusunda olsun düzanlam peşinde koşmak, imanlı ama cahil kalabalıktan olmayı kabul etmek demektir. Tabii buradan bir hiyerarşi çıkacaktır: anlam katmanları hiyerarşisi. Origenes’teki ikilik⁹ zamanla Hristiyan hermeneutiğinin standart dört katmanlı okuma yöntemine evrilecek, düzanlam ve alegorik anlam katmanlarının üstüne ahlaki anlam ile anagojik anlam (batını anlam, haliyle biraz da eskatoloji) eklenecektir.

İskenderiye Okulunun alegoriyi yüceltirken düzanlamı cahil kalabalıklara bırakan bu tutumu pek kolay geliştirip pekiştirdiği izlenimine kapılabiliriz. Doğru olmaz bu. En azından başlarda rakkipsiz, muhalıfsiz değildir İskenderiyeli yorumcular. Eski dünyanın bir diğer önemli kentinde, Antakya’da, başta Origenes olmak üzere İskenderiyelilerin yazdıklarını hoşnutsuzlukla okuyan birtakım başka Hristiyanlar vardır. IV. yüzyıl başlarında Antakya Piskoposu Eustatius, Origenes’i tüm *Kitabı Mukaddes*’i alegoriye çevirmekle suçlar (Zambon - Bertogli - Granella, 2010, s. 91); ardından Antakya Okulunun asıl kurucusu sayılan Tarsuslu Diodoros ve onun öğrencileri Mopsuestialı Teodoros ile Yuhanna Krisostomos gelir. Düzanlamın aşağılanmasına direnen Antakyalıların önerdikleri yorum tarzı, rahatlıkla bugünün tarihsel-filolojik eleştirisine benzetilebilir. Zira Antakyalılar Eski Ahit’in her sözcüğünde İsa’ya dair kehanetler aramaktansa, metinlerin dünyevi yapısına, yani gramerine, anlam düzenine, bunları üreten tarihe yoğunlaşan düzanlam yorumunu

⁹ Origenes’in iki değil üç metinsel ve toplumsal katman ayırdığı da iddia edilir, bkz. Gilson, 2007, s. 66 ve Jeanrond, 2007, s. 52-3. İddiası için Gilson’un gösterdiği kaynak yine *Contra Celsus*’tur, ama atıfta bulunduğu kısımda (VI. Kitap, 13) öbeklendirilen insanlardır, doğrudan anlam düzeyleri değil; bilgelik durumuna göre yapılan ayırım anlam düzeyleriyle bağdaştırılabilir olsa da, Origenes’in metni metodolojik olarak ısrarla düzanlam karşısında alegorik anlamı tartışmaktadır.

önemserler. Alegorik yorumu dışlamayan ya da küçümsemeyen, yeri geldiğinde alegorileri incelemeye de açık bir tutumu yeğlerler. Origenes'in ürettiği türden kehanete dayalı kutsallığı değil, eldeki kutsal metinlerin tarihsel sahilliğini, esnek bir deyişle tarihe dayalı kutsallığı ön plana çıkarırlar (Jeanrond, 2007, s. 53 ve Armstrong, 2016, s. 120-1). Bu bakış tarzı da elbette, İsa'nın tanrısallığından ziyade insani tabiatına değer vermeleriyle örtüşmektedir.¹⁰ Antakyalıların dayanağı da yine Yunan birikimidir, özellikle de Stoacılık aracılığıyla muhafaza olunmuş mantık bilgisidir. Burada “mantık”, bizim anladığımızdan çok daha geniş ve kalabalık bir alanı işaret etmektedir: Akıl yürütme biçimlerinin çözümlenmesinin yanı sıra retorik, gramer, kavram kuramı, önermeler, kavrama ve idrak meseleleri, genel olarak söylenirse epistemoloji ve dil felsefesi sorunları doldurur bu alanı (Baltzy, 2013). Stoacılar alegoriye meftun olsalar da en önemli kısmını Aristoteles mantığı ve göstergebiliminin oluşturduğu tüm bir dil felsefesini de işler halde tutmuşlardır. Antakyalıların seçtikleri kaynak bu olur ve bir metnin düzenlamasına ermenin hiç de öyle basit bir iş olmadığını, bir metnin anlamından söz edilecekse harfleri kısa yoldan geçip alegorilere sızramadan önce yapılacak pek çok Aristotelesçi iş bulunduğunu hatırlatırlar çağdaşlarına.

Ama mağlup olurlar. Yorum tarihinin galibi İskenderiyelilerdir, Antakyalılar ya hiç anılmazlar ya da şöyle bir hatırlanıp geçilirler. Tabii “Antakyalılar yenildiği için Aristoteles de yenik mi sayıldı?” gibi bir soru gelebilir akla: Cevap tartışmasızca “hayır”dır. Tüm orta çağ boyunca *Kategoriler* ile *Peri Hermeneias*, Boethius'un çevirisi ve şerhleriyle yaşayacak, mantığın ve hatta tümeller tartışmasının temel taşı olmayı sürdürecektir. Ancak Aristotelesçi tutum Eski Ahit hikâyelerinin yorumlanmasına hiçbir etkide bulunamayacak, Antakyalılardan sonra belki XVII. yüzyıla değin Eski Ahit bir daha hiç filolojik-tarihsel bir nesne olarak görülmeyecek, sadece İsa kehanetlerini değil binbir teolojik bulmacayı içeren bir kitap addedilecek, harflere, hurufata, düzenlama küs bir Hristiyan hermeneutiği kökleşecektir.

Bu küslüğün son derece doğal bir sonucu vardır: Kadim metin-

¹⁰ Dönemin bu büyük tartışmasında Antakyalıların benimsedikleri tutumu tek bir örnekle özetleyelim: Antakyalılar Meryem'i Theotokos, Tanrı'yı-taşıyan sıfatıyla anmayı reddediyor, bunun yerine Anthropotokos, İnsanı-taşıyan ve Christotokos, İsa'yı taşıyan sıfatını kullanıyorlardı. Bkz. Manimanis - Theodosiou - Dimitrijevic, 2013: s. 23.

lerin üretildiği dile, İbrancaya de küslük. Tek ve can alıcı bir örnekle yetinelim: Aziz Augustinus. Hristiyan doğmasının başta gelen belirleyicilerinden biri olan bu IV.-V. yüzyıl filozofunun –hele ki *Kitabı Mukaddes* atıflarıyla dolup taşan sayfaların, kitapların yazarı olduğunu düşünürsek– İbranca bilmesini bekleriz doğallıkla. Ama bilmez, hem de *De Doctrina Christiana*’sında Latince konuşanlara İbranca ve Yunanca öğrenmeyi öğütlemesine rağmen (II. Kitap, s. 11).¹¹ İbranca bilmediğini, onun yerine İbrancadan yapılmış standart Yunanca çeviri *Septuagint*’i¹² asıl kaynak addettiğini de çevirmen Jerome ile yazışmalarından anlarız. Meşhur çevirmen Jerome Eski Ahit’i Latinceye önce standart Yunanca çeviri *Septuagint*’ten, 390’dan sonra da direkt İbrancadan çevirmiştir. Sonraları *Vulgata* adıyla tanınıp yüzyıllarca standart metin olarak kullanılacak bu doğrudan çevirinin *Septuagint*’ten epeyce farklı olması Augustinus’u rahatsız eder; 394-405 arası kaleme aldığı mektuplarında, geleneksel çeviri-metinden ayrılışından ötürü duyduğu rahatsızlığı bildirir çevirmene, hatta yaptığı işi gözden geçirmesini ister. Elindeki mihenk taşı sürekli ve sadece Yunanca *Septuagint*’tir, bir çeviriye itiraz eden kişiden beklenebilecek şeyi ise hiç yapmaz, İbranca orijinal metinleri hiç öne sürmez. Olgun çevirmen Jerome ise, hırçın bir çocuğu eğitircesine, bir yandan sakın sakın yaptığı işi savunur, diğer yandan ucu Origenese de dokunacak şekilde Augustinus’a yanlış bir edisyon kullandığını söyleyiverir. Augustinus’un yazdıklarından, standart *Septuagint*’i bile değil, metnin Origenes tarafından tahrif edilmiş halini kullandığı çıkmaktadır (Augustin, 1896, s. 251-3, 326-8, 349-61; Jerome, 1893, s. 214).¹³

Augustinus’un nasıl olup da İbranca metin ile Yunanca çeviri *Septuagint*’i denk tuttuğunu¹⁴ anlamak için varsayımlar geliştirmeye

¹¹ Der ki: “Latin dilini konuşanların (...) Kutsal Metin bilgisi için diğer iki dile, İbranca ve Yunancaya da ihtiyaçları vardır, ta ki sonsuz Latince çevirmen çeşitliliği içlerine kuşuklar salarsa orijinal metinlere ulaşabilsinler.” (Augustine, 2005, s. 30).

¹² “Yetmiş” anlamına gelen ve bu nedenle zaman zaman LXX diye anılan *Septuagint*, Ptolemaios Filedelfos tarafından (MÖ. III. yüzyılda) bu çeviri işiyle görevlendirildiğine inanılan 70-72 bilginin anısına bu adı almıştır. Dolayısıyla kitabı Türkçede “Yetmişler Çevirisi” diye ansak hata etmiş olmayız.

¹³ Augustinus, mektup no. 28, 71, 82; Jerome, mektup no 112. Ayrıca internet erişimi için bkz. <http://www.bible-researcher.com/vulgate2.html>

¹⁴ *Septuagint* Augustinus için tartışmasız üstünlüğünü hep koruyacaktır. *De Civitate Dei*’de (XVIII. Kitap, 43) asıl metin ile bu çevirinin sanki aynı ağızdan çıkmış, aynı Ruh tarafından yazdırılmış gibi olduğunu söyler (Augustin, 1909, s. 197-8).

de gerek yoktur. Filozofun iki zıt kutup arasında savrulan dil görüşünün (Meier, 2011) daha iyi tanınan kısmı bize, gerçek dünyanın gerçek sözcüklerinin ardında, bunları da olanaklı kılan ama hiçbir gerçek dile ait olmayan zihinsel sözcüklerin bulunduğunu söyler. Nasıl mı? *İtiraflar*'a bakalım. Augustinus'un (2010) Musa'ya bir soru sormak istediği şu kısım hem filozofun İbranca bilmediğini kesinliyor, hem de şu ya da bu dili bilmenin niçin pek de önemli olmadığını söylüyor:

[Musa] İbranice konuşacak olursa tensel duyuma boşa çarpıp dönmüş olurdu sözleri, çünkü anlamları zihnime şöyle bir dokunmazdı bile. Ama Latince konuşmuş olsa, ne dediğini bilirdim. Gerçi doğru söyleyip söylemediğini, nereden bilecektim? Doğru söylediğini bilsem bile bakalım o mu söylüyor bu doğruyu? İçimde, düşüncemin odasının içinde ne İbranice ne Yunanca ne Latince ne de herhangi yabancı bir dil konuşan Hakikat konuşmuş olurdu o vakit, ağız gibi, dil gibi bir organı yok onun, hecelerin gürültüsüne patırtısına hiç vurmadan sözlerini, şöyle derdi: "Doğru söylüyor." (s. 711)

Demek ki Hakikatın "düşüncemizin odasının içinde" tecrit olmuş müstakil bir dili vardır, İbranca, Yunanca, Latince veya başka herhangi bir dil olmayan, aynı zamanda hepsinin üstünde doğruyu söyleyen bir dil. Hem de Origenes'in gölgeleyiciliğine kızdığı hurufatın yanında seslerin, hecelerin "gürültü patırtısı"ndan da bizi koruyan sessiz sedasız, deyim yerindeyse dilsiz bir dil. Musa ile Augustinus arasındaki somut bağı, yani *Kitabı Mukaddes*'in lafzını bile lüzumsuz hale getiren harika bir kaynak-dil ya da diller-anası. Böyle bir dil kavrayışına sahip filozof elbette İbranca bilgisini –en azından kendisi için– olmazsa olmaz addetmeyecektir.

Peki ne çıkar bundan? Kısa yoldan söyleyelim: Pek çok filoloji, çeviri ve yorum hatası çıkar elbette.¹⁵ Öyleyse bunlardan biri olan Tanrı'nın özel ismi meselesine geri dönebiliriz artık.

¹⁵ Sanat tarihi için en meşhur hatayı analım: Sina dağından indiğinde Musa'nın yüzüne ne olmuştur? *Vulgata*'ya göre boynuzları vardır, *Septuagint* ise doğru çeviriyle yüzün ışıdığını söyler. Dolayısıyla ilgili metni (Çıkış 34: 29 ve 35) Latince *Vulgata*'dan okuyan dünyanın görsel tasvirlerinde, mesela Michelangelo'nun heykelinde boynuzlu bir Musa buluruz, Yunanca okuyanın, mesela Bizanslıların tasvirlerinde ise yoktur böyle bir şey. Bkz. *Vulgate*, 2012: http://vulgate.org/ot/exodus_34.htm ve *Brenton's English Septuagint*, 1844, s. 97-8, internet erişimi: <https://www.originalbibles.com/brentons-english-septuagint-1844/>

Bir Yanlış Anlama

Başta Türkçe çevirisinden okuduğumuz kısmı hatırlayalım: “Ben, BEN OLANIM (...) Beni size BEN İM gönderdi.” İfade, dönemin Yunancasına, Latinceye ve Batı dillerine yapılmış belli başlı tarihsel ve çağdaş çevirilerde hep aynı anlam alanında, olmak fiiliyle ve varlık kavramı etrafında karşılaşılır. Türkçede koşacın –eski adıyla rabitanın, İngilizce deyişle *copula*’nın– ayrı bir sözcükle değil özne-yüklem rabitasını sağlayan çekimlerle, “ben muhasebeciyim, sen öğretmensin, o yeşildir” diye ifade edildiğini, dolayısıyla belli bir olmaklık-varlık hali belirttiğini gözden kaçırmanın kolay olduğunu hatırd tutarak, diğer dillerdeki çevirilere değinelim. Önce *Septuagint* (1999) Bu metin, Jerome’nin IV. yüzyıl sonunda İbrancadan Latinceye yaptığı, yüzyıllarca standart metin olarak kullanılacak olan *Vulgata*’dan önce, yukarıda değinildiği gibi Origenes ve Augustinus dahil herkesin başvurduğu kaynaktır ve ilgili ifadeyi “εγω εμι”, “ego eimi”, tam da Türkçe çevirideki ifadeyle “Ben benim” diye çevirir (Exodus 3: 14). *Septuagint*’in İngilizce çevirisi ise bunu rahatlıkla “I am THE BEING” diye karşılar ve ekler: “THE BEING has sent me to you.” (*Brenton’s English Septuagint*, 1844, s. 60) Ünlü Latince deyiş ise *Vulgata*’nın çevirisine aittir: İsmi sorulduğunda Tanrı “Ego sum qui sum” der ve ekler: “Qui est, misit me ad vos.” (*Biblia Sacra Juxta Vulgatum Clementinam*, 2005, s. 51-2) Bu ifadeler İngilizcede genellikle şu iki standart çeviriyle tanınır: “I AM WHO AM (...) HE WHO IS, hath sent me to you” veya “I AM WHO I AM (...) I AM has sent me to you”. (Sırasıyla *Vulgate*, 2012¹⁶ ve *The Holy Bible*, 1978, s. 43) İbrancadan yapılmış standart *King James* çevirisi ise bu ifadeleri İngilizceye şöyle aktarır: “I AM THAT I AM (...) I AM hath sent me unto you.” (*The King James Version*, tarihsiz: 49)

Türkçe, Yunanca, Latince ve İngilizce çevirileri saymak kafa karıştırıcı olmuş olabilir ama bir olgunun netleşmesine yaradığını umalım ve yukarıdaki cüretkâr İngilizce *Septuagint* çevirisinin “Ben benim”i doğrudan “Ben VARLIĞIM” diye karşıladığını vurgulayıp düşünelim: Bu dillerin hiçbirinde “Ben benim” ifadesi kendiliğinden “Ben varlığım” anlamına gelmez. Evet, koşacın temel işlevi, yukarıda

¹⁶ http://vulgate.org/ot/exodus_3.htm

da söylendiği gibi, *belli bir* olmaklık-varlık durumu bildirmektir – “ben kadını” ya da “ben öğretmenim” dediğimde olduğu gibi. Ne ki sırf koşaç kullanıldı diye *belli bir tek* varlık durumu kendiliğinden varlığın bütünüyle eşitlenmez. Dolayısıyla “Ben benim”i “Ben varlığım” diye anlamak ya da İngilizce söylersek “I am who I am”i “I am THE BEING” diye anlamak, olağan koşullarda biraz zordur. Ancak, ifadenin anlaşılma şekli budur, hem de –bu anlayış tarzını getiren olağandışı yorum koşulları altında– Hristiyan hermeneutiğinin başlangıcından bugüne.

Baştan ve sondan iki örnek verelim. İlki yine dogmanın ana direklerini çatan Augustinus’tan. Elindeki referans metni de elbette *Septuagint*. Farklı olmaklık hallerini farklı varlık dereceleri addeder Augustinus, Tanrı’yı ise belli bir varlık derecesinde olmayan olarak, Türkçe çevirinin deyişiyle “mutlak varlık” olarak görür. Bunu dile getirmek için kullandığı ifade, Eski Ahit’in ilgili kısmına atıftır: “(...) est est” der Augustinus, pekâlâ da isim halinde kullanabileceği varlık sözcüğünü değil “olmak” fiilinin üçüncü tekil şahıs çekimini kullanarak “O, Olmaktır”, “O, Varlıktır” der; nitekim İngilizce çeviri de aleni atfı kaçırmaz ve normalde bir İngilizce metnin pek de anlamlı bulmayacağı “what He Is, Is” cümlesini kurar (2010, s. 962, 963 ve 1999, s. 201). Tanrı’nın Ben’i ile Varlığın, *Vulgata* öncesinde, daha *Septuagint* aracılığıyla ve Platoncu ontolojiyle düşünülen dünyada çoktan bitştirilmiş olduğuna dair şaşmaz bir kanıttır bu.

Diğer örneği de felsefe bölümlerinde orta çağ felsefesi derslerinde en sağlam kaynaklardan sayılan bir kitaptan, ünlü XX. yüzyıl orta çağ âlimi Étienne Gilson’un (2007) *Ortaçağda Felsefe*’sinden devşirelim. Yedi yüz elli sayfalık kitabının “Giriş”inin ikinci sayfasında, yani girişeceği devasa işin takdiminde, Hristiyanlığın temel kabullerini özetlerken şöyle diyor Gilson: “Musa ona adını sorduğunda Tanrı şöyle yanıtlar: ‘Ben Benim’ ve şöyle devam eder: ‘İsrailoğullarına de ki: Ben Benim diyen beni size gönderdi’ (Çıkış III: 12-15). Var olduğundan ve Olan Olduğundan dolayı Tanrı tektir. Ben Benim, Tanrıdır ve ondan başka Tanrı yoktur. (...) Ben Benim diyen, dünyayı avucunda tutan canlı ve yüce bir Tanrıdır.” (s. 12) Tekliği, dünyayı avucunda tutması bir yana, “Ben benim” ifadesinden Tanrı’nın –büyük harfle– Olan olduğu ve canlı olduğu nasıl çı-

karılmıştır? Açıklama yoktur. Ya da aslında zaten kendiliğinden bir açıklama vardır, ona da gelenek demektediriz. Hristiyan yorum geleneği “Ben benim”i ontolojiye çıkan bir kısa yol olarak, bir ontolojik simge olarak görmeyi öylesine içselleştirmiştir ki, şüphesiz net ve dayanaklı bir başvuru kaynağı olması hedeflenmiş bu akademik başvuru kitabı bile Tanrı’nın kendine Ben demesi ile onun Varlık ve canlı olması arasında tuhaf bir karanlık bölge ya da aydınlatılması gereken bir ilinti görmez.

Yalnız haksızlık etmemek gerekir. Geleneğe, Tanrı’nın “Ben Benim” sözü ile “Varlık” ve “canlılık” arasında kurulan bağ konusunda bir de filolojik destek sunulur. Geleneğe göre, İbranca ifadelerin kendisinde, Tanrı’nın özel adı Yahveh ile “Ben benim” diye çevrilen ifadenin İbrancası, yani “ehyeh aşer ehyeh” cümlesi arasında köken- sel bir ortaklık vardır. “Ehyeh aşer ehyeh” cümlesi, kulağımızın da rahatlıkla çıkarsadığı üzere, “Ben benim”, “Ego sum qui sum”, “I am who I am” çevirisinin dayandığı İbranca cümledir, yani İbranca “olmak” fiili kullanılarak kurulmuş bir cümledir. Ve yine kulağımızın kaptığı üzere “ehyeh” sözcüğü fonetik olarak Yahveh sözcüğüne ben- zemektedir. Bu işitsel benzerlik iki sözcük için kurmaca bir etimoloji geliştirilmesine ve Yahveh ismine olmak fiiliyle bağlantılı anlamlar yüklenmesine neden olur. Öyle ki, İbranca “hayah”, “olmak” fiilinin birinci tekil şahıs çekimi olan ehyeh’ten hareketle, bu fiilin taşıdığı düşünülen var olmak ve yaşamak anlamları Yahveh özel adına yük- lenir ve Tanrı’nın adını Yahveh diye söylerken doğrudan varoluşuyla ve canlı oluşuyla ilgili bir iddia ortaya koyduğu varsayılır. Böylece, geleneğe göre, “ehyeh aşer ehyeh” gibi garip bir cümlelerin niye ku- rulduğuna dair derin anlamlı bir açıklama da sağlanmış olur: Tanrı “olmak” fiilini kullandığı bu cümleyle, az sonra söyleyeceği, yine “ol- mak” fillinden türemiş özel adına, Yahveh’e işaret etmektedir.

Ne ki hem filolojik destek taşımayan hem de tarihsel filolo- ji perspektifince desteklenmeyen bir iddiadır bu. Sözelimi *Jewish Encyclopedia*’nın “Tanrının İsimleri” maddesinde, saf varoluş gibi soyut bir kavramın kadim İbrani düşüncesine yabancı olduğu, do- layısıyla “hayah” fiilinin sadece somut “yaşamak” anlamının dikkate alınması gerektiği söylenir. Ansiklopediye göre “olmak” anlamı de- ğil “yaşamak” anlamı en erken zamanlardan itibaren Yahveh ismiyle

bağlantılandırılmış olmalıdır, zira İbraniler kendi Tanrılarını paganların –ya da ansiklopedinin deyişiyle “kâfir”lerin– cansız tanrılarıyla karşılaştırmışlardır.¹⁷ Dahası da vardır: XIX-XX. yüzyılın Oxfordlu Arapça âlimi David Samuel Margoliouth (2003) üç tektanrıci dini de mutsuz eden filolojik araştırmalarında bu etimolojinin tamamen uydurma olduğu kanaatine varır. Ona göre Yahveh isminin asıl anlamını, tarihsel gelişiminin başlarında taşımış olduğu anlamı bilmiyoruzdur, tıpkı kadim Arabistan’da, yani İbranilerin Filistin bölgesine göçmelerinden önce yaşadıkları kültür havzası olabilecek topraklarda ortaya çıkmış pek çok başka tanrısal ismin de anlamını bilmediğimiz gibi. Yazar Yahveh için başka bir etimolojik usamlama sunar ve sonuçta Yahveh adının ardında, “olmak” fiiliyle herhangi bir bağı olmayacak kadim bir tanrının bulunduğu karar verir. Ne ki hayat tarihsel filolojiden talimat almaz; Margoliouth’un da teslim ettiği gibi Yahveh adı “yaşamak” anlamından ziyade “var olmak” anlamıyla *Kitabı Mukaddes* teolojisini baştan sona belirler (2003, s. 38-40 ve 1924, s. 19-21).¹⁸

Gilson’un, eleştirisine gitmeksizin aktardığı iddiayı hatırlayarak durumu özetleyelim: “Var olduğundan ve Olan Olduğundan dolayı Tanrı tektir. (...) Ben Benim diyen, dünyayı avucunda tutan canlı ve yüce bir Tanrı’dır.” Margoliouth’un savı filolojik düzeyde, yani düzenlanam düzeyinde bu söylenenlerin hepsine, varlığa da canlılığa da, haliyle teklife ve yüceliğe de boş vermemizi telkin ediyor ama aynı zamanda da geleneğin Yahveh’in adı ile olmak fiili arasındaki –kurmaca– bağlantıyı sabitleyerek gelenek haline gelmiş olduğunu bildiriyor. Geleneğe göre Tanrı kendi adını ontolojik bir bulmaca, deyim yerindeyse ontolojik bir alegori halinde sunmuş; filolojiyi, düzenlanamın gürültüsünü patirtisini bir kenara bırakmış Hristiyan hermeneutiği de bu alegoriyi, bulmacayı, dönemin felsefi-ontolojik tercihleri doğrultusunda “çözmüş”tür. Tanrı, Gilson’un deyişiyle, var olmakla

¹⁷ <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11305-names-of-god#anchor10>

¹⁸ Margoliouth bu konuda olup biteni, Tanrı Zeus’a Homeros’tan beri geleneksel olarak yüklenen “yaşamak” anlamının asılsızlığının Sanskritin tanıklığıyla ortaya çıkmasına ve Zeus’un anlamının “gökyüzü” olduğunun anlaşılmasına benzetir. Ne ki Yahveh konusunda henüz elde Sanskritin tanıklığı gibi bize kadim anlamı verebilecek bir filolojik belge yoktur, bkz. Margoliouth, 2003: s. 39. Ayrıca “olmak” fiilinin Arapçayla ilgisi konusunda bkz. Margoliouth, 2003, s. 19, aynı kısmın orijinali için bkz. Margoliouth, 1924, s. 5.

kalmaz, aynı zamanda ve galiba bu sayede büyük harfle Olan, yani Varlık olur; başka deyişle, belli bir varlık hali taşımakla kalmaz, Varlığın ta kendisi olur – düzenlam düzeyinde “Ben benim”den “Ben varlığım”a geçiş olanaksızdır ama Yahveh ismi bir teolojik bulmaca ise tekil varlıktan bütünsel varlık kavramına geçiş mümkündür.

Orta çağın en rafine, sair şeylerden, anlatılardan, teoloji tartışmalarından vs. süzülüp salt felsefi önermelere dönüşmüş görüşlerinde bile, hatta asıl onlarda süren bir durumdur bu. Mesela Aquino’lu Thomas’ın *Varlık ve Öz*’deki Tanrı kavrayışı, Aristotelesçi yalın varlık sınıflamasını Varlık olarak Tanrı düşüncesine bitiştirir. Tanrı’yı şöyle tarif eder Thomas: “Ayrıca nelik’i kendi varlık’ı olan bir nesne de mevcuttur belki ve bu nesne sadece bir defa ve birinci (ilk) olarak var olabilir. (...) sadece varlık olan bir nesne varsayılsa, o zaman varlık kendi için mevcut bir varlık olur (...)”. (Thomas Aquinas, 2007, s. 121, 123) Sadece bir kez ve her şeyin başlangıcı olarak, sadece varlık olarak ve salt kendi için var olmuş bu Tanrı’nın, ilginç bir terkinin sonucu olduğundan hiç kuşkulanmaz Thomas: Yeni Platoncu heyecanlı ve hiyerarşik bir türeyiş ontolojisi, Aristotelesçi heyecansız bir ontolojik sınıflama ve bir filoloji ya da çeviri hatası sonucu Varlık kavramına bitişmiş, hatta onu yüklenmiş bir Tanrı, asal öğeleridir bu terkinin.

Terkinin son ögesinin kendisi de ayrı bir terkiptir: Eski Ahit’te İsa kehaneti aramakla başlayan ve oradan her tür teolojik örtülü anlama ulaşan, bunun için düzenlamı gürültü addeden, dilbilgisini lüzumsuzlaştıran, bağlamı talileştiren, hikâyeyi ve metinler için kurucu olabilecek kaygıları önemsemeyen, sonuçta da metinleri sahip olmadıkları alegorik anlamlarla donatıp bu kurmaca anlamlarla tercüme eden bir terkip. Buradan elbette balığın karnındaki Yunus’ta ya da Yusuf’un kaftanında İsa prefigürü bulan yorumlar çıkabildiği gibi, Yahveh adının metaforlaşması da çıkabilmiştir. Sırf bir ses benzerliğine dayalı olarak, bir fiilin güncel anlamları, eskiliğinden ötürü anlamı bilinemeyecek kadim bir isme yüklenmiş ve ismin böylece kazandığı “metaforik anlamı”nı açan bir felsefi anlatı üretilebilmiştir. Yine böylece XX. yüzyılda Gilson “Ben Benim” ifadesinden bir Tanrı açıklaması çıkaran cümlelerinin düzenlamda bir anlatı olduğunu görmediği gibi, XIII. yüzyılda Aquino’lu Thomas bir metaforu açımладыğının ya da V. yüzyılda Augustinus “O, Olmaktır” derken

aslında anlam genişlemesine dayalı şiirsel-poetik bir iş yaptığının kesinlikle farkına varmaz. Ne de olsa Hristiyan hermeneutiği harufatın gölgelerinden kurtulmuş, hecelerın gürültüsünden sıyrılmıştır. Acaba sahiden öyle midir?

Antakyalıların Dönüşü

Gelelim, Hristiyan yorum geleneğinin yüzyıllardır kuşkulandırlmayan şu ibretlik hatasının içerimlerine ve “ehyeh aşer ehyeh”ın aslında bağlamı içerisinde neler dediğine... Müstafi rahibe Karen Armstrong (1998) müthiş bir bakış açısı sunan *Tanrı'nın Tarihi* adlı kitabında muammayı şu sözlerle gizemden kurtarır:

Musa ona ismini ve delillerini sorduğunda Yahveh, (...) tektanrı inanç mensuplarını yüzyıllarca uğraştıracak olan kelime oyunuyla karşılık verir: ‘Kimsem O’yum (*Ehyeh aşer ehyeh*)’. Bunun anlamı neydi? O kesinlikle, sonraki düşünürlerin iddia ettikleri gibi, kendisinin kendi kendini var eden Varlık olduğunu kastetmiyordu. Çünkü, İbrance o günkü gelişmişlik düzeyinde henüz bu türden metafizik bir boyut içermemekteydi ve böyle bir özelliği kazanması için ise daha 2000 yıl geçmesi gerekcekti. Tanrı'nın, burada daha dolaysız ve somut bir şey kastetmiş olduğu anlaşılıyor. *Ehyeh aşer ehyeh* İbrancece kasıtlı olarak belirsizlik bildiren bir deyimdir. *Kitabı Mukaddes*, ‘nereye gittilerse oraya gittiler’ gibi bir ifade kullandığında, bu, ‘nereye gittikleri hakkında en ufak bir fikrim yok’ anlamına gelir. O halde, Musa kim olduğunu sorduğunda, Tanrı gerçekte ‘Bu seni ilgilendirmez!’ ya da ‘Üzerine vazife değil!’ diye karşılık verir. Tanrı'nın doğası tartışılmayacak ve o kesinlikle, paganların kendi tanrılarının isimlerini tekrar tekrar zikrettiklerinde yaptıkları türden suiistimal edilmeyecekti. Yahveh Koşulsuz Olandır: Ne olacaksam o olacağım! O, kendisi ne isterse tamı tamına o olacak ve [hiç kimseye bu yolda] hiçbir garanti vermeyecektir. Kısaca, o kendi halkının tarihine müdahale edecektir. (s. 39-40)¹⁹

Bu uzun alıntı işleri nasıl da kolaylaştırıyor. İki madde halinde özetleyelim:

1. Elimizdeki derin bir ifade değil, basitçe bir kelime oyunudur. Türkçeye rahatlıkla “Kimsem kimim” diye çevire-

¹⁹ Alıntındaki Yahova deyişi tarafımızca Yahveh haline getirilmiştir.

bileceğimiz bir azar cümlesidir. “Ben varlığım” şöyle dursun, “Ben benim” bile bir deyim in yanlış çevrilmiş halidir. Armstrong bu düz anlamı saptamak için başvurulması gereken en yalın filolojik yöntemleri de hatırlatmış: Çevirinin kaynak dili olan İbranice nin kullanım larına bakmak, o dil in tarihini gözetmek ve aynı metne ait benzer dilsel kalıplarla karşılaştırmaya gitmek. Ben aşağıda bunlara bağlamı ve daha geniş metin bilgilerini de ekleyeceğim.

2. Bu azarın iki gerekçesi vardır: İlki tanrının koşulsuzluğudur. İlgili cümle nin kurulduğu zaman kipi belli bir zamanda olup bitmişliği değil “hep öyle olmayı” ifade etmektedir ve Tanrı bu ifadeyle insani beklentilerden azadeliğini vurgulamaktadır – “Ne olacaksam o olacağım!”. Diğer gerekçe ise, isim zikretmekte tutumluluk âdetidir. Pek iyi bilindiği üzere, Yahveh ismi, paganların yaptığı gibi sürekli ulu orta kullanılan bir isim değildir. Tam da bu nedenle çevirilerde ve tabii tam da bu can alıcı kısmın eski yeni çevirilerinin büyük çoğunluğunda Yahveh sözcüğü yerine Dominus Deus, Efendi Tanrı sözcüğü geçer, olsa olsa iyi edisyonlarda sayfa altına bir not düşülür, Hahambaşılığın Türkçe *Tora* çevirisinde ise “hepimizin bildiği” anlamına gelen Aşem rumuzu kullanılır. Yani meslekten gelen Armstrong, geleneksel isim yasağının önemli bir dayanağını ya da tezahürünü gösterir bize.

Ockham’lı William’a atfedilen meşhur sözü analım burada: “Gerekmedikçe şeyleri çoğaltmayın.” Ockhamlı’nın gereksiz şeyleri kesip atan marifetli usturası, Armstrong’un ellerinde iki bin yıllık bir hatayı kesip attı yukarıda. Yine de şeyleri gereksizce çoğaltma riskine girerek, birkaç metin bilgisi daha eklenmeli Armstrong’un sözlerine.

En dar bağlamdan başlayalım: Başlangıçta da belirtildiği gibi, ilgili sahnede metin, Musa’nın henüz büyük işler başarmadığı, henüz kayınpederinin sürüsünü güttüğü, kendisini de Firavun karşısında pek mütevazı bulduğunu “ben kimim ki” cümlesiyle bildirdiği bir aşamadır – kırk Baplık “Çıkış” kitabının üçüncü Babındayızdır.

Dolayısıyla Armstrong'un azar gerekçelerine bir üçüncü kalem olarak bu dar bağlamsal gerekçeyi ya da açıklamayı da ekleyebiliriz – bizde küçüklerin büyüklere hatır soramamasında olduğu gibi, Musa henüz Tanrı'ya, ona adını destursuzca soramayacak kadar uzaktır ve metin azar cümlesiyle bu mesafeyi hatırlatmaktadır bize.

Ama sorulması gereken asıl büyük bağlamsal soru hâlâ öylece beklemektedir bizi: Tanrı niçin azar cümlelerinin hemen ardından, sıcağı sıcağına ve bu azara rağmen, Yahveh adını ifşa eder Musa'ya? Bu soru, *Kitabı Mukaddes*'in geleneksel olarak Musa'nın yazdığı düşünülen ilk beş kitabının (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar, Tesniye), yani Pentatök'ün yapısına kısaca göz atmayı gerektiriyor. Konuya ilişkin eşsiz kaynaktan, Richard Eliot Friedman'ın (2005) *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*'sından özetleyelim. Musa'nın yazarlığı konusunda kuşku duyanlar eksik olmaz tarih boyunca. Kuşkucuların sorunu, Musa'nın yazarlığını tartışmalı hale getiren ifade ve ayrıntıların yanı sıra aynı konudaki hikâyelerin tekrarlanması veya tek bir hikâyenin barındırdığı tutarsızlıklardır. Bu kuşkucuların XI. yüzyılda başlayan, aforozlarla, yasaklanmış kitaplar indeksine girip yakılan kitaplarla, hatta bir çevirmenin idamının vebaliyle yüklü acıklı hikâyesi, tüm bu engellemelere rağmen XVII ve XVIII. yüzyılda iyice hızlanır ve XX. yüzyıl başlarında tuhaf bir sona ulaşır: Musa'nın yazarlığı şöyle dursun, eldeki metinlerin aslında dört ayrı, bağımsız kaynağın iki farklı tarihte, farklı yöntemlerle bir araya getirilmesi sonucu oluştuğu saptanır. Ortaya atılan görüş, “dört kaynak-bir redaktör” diye tanınan standart açıklamayı getirir. İkinci ve asal birleştirmenin faili sayılan redaktörün birleştirme yöntemi aynı konudaki iki metni bazen art arda yerleştirmektedir, bazen de satır satır kesip birbiriyle harmanlamaktır. Her durumda tekrarlar ve tutarsızlıkların kaynağı budur.

Metinlerin ayrı kaynakların birleşimlerini içerdiğini saptamanın en önemli dayanağı filolojidir elbette. Kaynaklar arasındaki dil, üslup, ilgi ve terimleme farkları sadece kaynakları ayırt etmeyi sağlamaz, bunları birleştiren elin attığı dikişleri tespit etmeye bile yarar. Ve bunlar arasındaki en önemli bileşen, farklı metinlerin Tanrı için kullandıkları farklı adlardır. Bu en bariz farka dayanılarak XVIII. yüzyılda yapılan ilk bölüntüde önce iki kaynak ayırt edilmiştir. Me-

tinlerin bir kısmı Tanrı’yı El ya da basitçe cins isim halinde Tanrı anlamına gelen Elohim²⁰ sözcüğüyle anar, diğer bir öbek metne göreyse Tanrı’nın adı Yahveh’dür; ilk gruba E, ikinciye J metni denir ki biz burada keşfin yapıldığı Almanca’yı değil Türkçeyi izleyerek Y kısaltmasını kullanabiliriz. “Dört kaynak-bir redaktör” açıklamasına giden yolda E metninin de aslında kendi içinde bölündüğü, Tanrı’yı Tanrı diye anan iki kaynak olduğu anlaşılır ve bunlar da birbirinden ayrıştırılır, böylece ortaya E metninin yanı sıra bir de Kâhinler metni çıkar (Kâhinler metni, ruhbanın bakış açısını yansıttığı için bu adı taşımaktadır). Başlı başına tek bölümlük bir kaynak olan ve dolayısıyla diğerlerine katışmayan, ama kendi içerisinde metinsel problemler sunmaktan da geri durmayan Tesniye bölümü bir yana, ilk önemli iş kaynakları ve bunları birleştiren redaktörün elini ayırtmak olur. Başarılır bu zor iş; bugün elde “Tesniye” öncesi ilk dört bölümü oluşturan kaynakları ve redaktörün aralarındaki katkılarını (Zürriyetler Kitabı gibi birtakım daha eski metinlerden yerleştirdiği parçaları) ve kaynaştırma cümlelerini saptayan standart bir liste vardır. Az çok eğitilmiş bir gözle listeye ihtiyaç duymaksızın da tek bir sayfada üç ayrı kaynağı ve redaktörün katkılarını saptamak mümkündür. Nihayet tartışmalar bu kaynakların ve redaktörün hangi tarihlere, hangi coğrafyalara ait olduğu, en önemlisi de ne diye bu ayrı kaynakların bu şekilde bir araya getirilmiş olduğu sorularına gelip dayanır.

Yukarıda söylendiği gibi iki ayrı birleştirme söz konusudur. İlki Y ile E’nin birleştirilmesi, ikinci ve büyük birleştirme ise dört kaynağın toptan tek bir kutsal metin haline getirilmesidir – redaktör diye anılan kişinin işidir bu. Aralarında farklardan öte devasa anlaşmazlıklar olan başka başka kaynakların ne gibi saiklerle aynı kapağın altına sokulduğu sorusuna dair tarihsel filoloji tartışmaları burada bizi doğrudan ilgilendirmiyor. Aslında MÖ V. yüzyıl ortalarına ait ikinci birleştirme muhtemelen bizi hiç ilgilendirmiyor, zira elimizdeki epizot sadece Y ve E metinlerinden harmanlanmış durumda ve büyük birleşmeden epey önceye ait ilk birleştirmeye karşı karşıyayız belki de. Friedman’a göre bu iki metinden Y kaynağı MÖ 848-722 arasına,

²⁰ Friedman haricinde bkz. Beltz, 1983, s. 41.

E kaynağı ise 747-722 arasına tarihlenmekte (s. 121-2, yazarın yeni tarihlenmesini bildirdiği s. 122, 22. dipnot da dikkate alınmıştır). Her ikisinin de son sınırı olan MÖ 722 İbrani tarihi için önemli bir dönemeç, zira bu tarihte Asur İmparatorluğu E metninin üretildiği İsrail Krallığını yıkar, Y metninin üretildiği Yahuda Krallığını da vasalı haline getirir. Kuzeydeki İsrail Krallığından kaçan çok sayıda insan, yanlarında E metniyle güneydeki Yahuda Krallığına sığınır. Böylece aynı dili konuşan, aynı Tanrı'ya ibadet eden ve bazı önemli ihtilaflı konular dışında aynı gelenekleri paylaşan bir halkın iki kesiminin yaklaşık iki yüz yıl sürmüş ayrılığı sona erer. İki metin arasında çeşitli ihtilaflar olsa da barışçıl bir yol bulunur ve Friedman'ın tahminine göre ayrı ayrı muhafaza edildikleri takdirde ihtilaflarından ötürü her ikisi de inandırıcılığını yitireceği için MÖ 722'den kısa süre sonra iki metin birleştirilir – böylece birleşik YE (JE) rumuzuyla tanınan metin çıkar ortaya (s. 123-4).

Olup biteni daha da karmaşıklığa sokmak pahasına belirmemiz gereken bir şey daha var: Tanrı'yı Elohim²¹ adıyla anan E metni bu konuda tamamen, baştan sona tutarlı değildir; belli bir noktada, tesadüfe bakın ki tam da bizim ilgilendiğimiz epizotta ilk kez Yahveh adını anar ve anlatisinin devamında artık bu adı da tanır. Aslında Musa'ya özel bir ilgi gösterdiği anlaşılan E metni, bir anlamda Musa'yla birlikte hareket etmektedir; metin Tanrı'nın Yahveh adını, deyim yerindeyse Musa'yla aynı anda, onunla birlikte öğrenir. Bunun tarihsel nedenleri konusu gayet tartışmalıdır.²² Her ne için olursa olsun, emin olabileceğimiz bir tek şey var: E metninin bir anlamda Musa'nın bakış açısını, bilgisel durumunu, Tanrı karşısındaki konumunu yansıttığını, Musa'yı merkeze koymuş bir anlatı olarak kurgulandığını bugün biz, E metnini müstakil bir kaynak olarak

²¹ Elohim ve El ismi konusunda bkz. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11305-names-of-god#anchor3>. Elohim ismi konusunda vurgulanması gereken şey, sözcüğün çoğul formda olduğu, yani aslında Tanrılar anlamına geldiği, ama tekil fiil ve sıfatlarla kullanıldığıdır; *Jewish Encyclopedia* çoğul kullanımını bir saygı ifadesinin dile getirilişi diye açıklar. Ne ki kimi yerde sözcüğün sahiden çoğul formda kullanılmış olması da bir ihtimaldir, bkz. Beltz, 1983, 41, yazarın burada sunduğu çeviri Tekvin 6: 2-4'tendir.

²² Bkz. Friedman, 2005, s. 113-7. Friedman, iki tanrının ya da Tanrı'nın iki adının birleşmesine dair iddiaları özetledikten sonra soruyu tersten sorar: Niçin Y metni Tanrı'yı hep Yahveh diye anmıştır?

izleyebilen bizler söyleyebiliyoruz. Dahası, bir bakıma bugün MÖ 722 civarındaki özgün okurların durumundayız, E ile Y’nin müstakil metinler olduğunu biliyoruz – doğallıkla ve dolaysız tanıklık yoluyla değil, tarihsel filoloji sayesinde. Haliyle iki bin beş yüz yıldır mevcut *bileşik* metni bileşik olduğunu bilmeden, yekpare bir metin sanarak okuyanların göremeyecekleri şeyleri görebiliyoruz.

O talihsiz okurların göremedikleri, göremeyecekleri şeylerin başında da E metninin Tanrı’nın ismi konusunda gösterdiği hassasiyet bulunuyor. Üstelik bu hassasiyet, bir diğer isim hassasiyeti yüzünden görünmez hale geliyor, ikincisi ilkini perdeliyor. Zira hem Y metninin sürekli kullandığı hem de E metninin ilgili epizotta ifşa ettiği Yahveh adı, malum isim yasağından ötürü, Tanrı’yı hep Theos diye anan *Septuagint*’ten itibaren bütün çevirilerde ve tüm metinler boyunca sansürlenmiş durumda. İbrancadaki Elohim-Yahveh ayrışmasını Latince Deus-Dominus, Tanrı-Efendi çiftiyle, İngilizce aynı anlamı veren God-Lord çiftiyle, Türkçe ise Allah-Rab (*Kitabı Mukaddes*, 1995) ya da yeni versiyonda Tanrı-Rab (*Kutsal Kitap*, 2015) çiftiyle karşılıyor; Tanrı’nın Yahveh adını ifşa ettiği kritik anda ise sansür ya elimizdeki Türkçe metinde olduğu gibi, bir kezliğine, sırf bu cümlelere özgü bir istisnaıyla kırılıyor ve birkaç defa zikrediliyor (bkz. Ek) ya da tarihsel çevirilerde izlendiği üzere iki terim birleştiriliyor ve Yahveh adının yerine Dominus Deus, Lord God (Efendi Tanrı) ifadeleri geçiyor. Kısacası, E metninin önemsedığı Yahveh adı ya hiç zikredilmiyor ya da sansürler arasından sıyrılıp şöyle bir göz kırpmıyor. Böylece çeviriler, orijinal metinlerde esamisi okunmayan isim söyleme yasağının ne kadar da ciddi bir kural olduğunu fiilen, sansürlü çeviri ediminin kendisi aracılığıyla söyletiyor metinlere. Haliyle, tarihsel-filolojik eleştirinin verilerinden yoksun okurlar da kendilerini bir isim kaosu ortasında buluyorlar. Tabii bu isim kaosu, metinlerin harmanlanmış olmasından ötürü iyice içinden çıkılmaz hale geliyor. İlgili epizoda bakalım: Çalı hikâyesiyle başlayan 3. Babın 1. cümlesi E; 2. ve 3. cümleleriyle 4. cümlesinin ilk kısmı Y; 4. cümlesinin ikinci kısmı E; 5. cümlesi Y; 6. cümlesi E; 7-8 J ve nihayet 9-18 arası E metnine ait (bkz. Ek). Geleneksel okur, çevirilerden okuyan okur, Tanrı’yı farklı adlarla anan bu kısmın farklı ilgilere sahip bileşmiş iki metinden oluştuğunu da orijinal metinler-

de Tanrı'nın özel adının daha Tekvin'in ilk sayfalarından beri Y'ye ait kısımlarda rahatlıkla ve bolca kullanılmış olduğu gibi burada da yine Y'ye ait başlangıç cümlelerinde zaten Yahveh diye geçtiğini de bilmeyecek; bu isim bahsinde önemli bir şey ya da bir tuhaflık olduğunu hissedecek ama bir türlü işin içinden çıkamayacaktır kuşkusuz.

Bu kaosun sisleri altında yatan asıl isim meselesine dönelim, dönmeye çalışalım ve Y cümlelerini ayıklayarak E metnini kendi başına okuyalım (bkz. Ek): Musa'nın Tanrı'yla, mucizevi şartlar altında ilk kez karşılaştığı, konuştuğu, hem Tanrı tarafından kendisine verilen büyük işin ağırlığını duyduğu, hem de onun yüceliğinden kaynaklanan bir huşu-dehşet sahnesinin ortasında, toplumsal bir gereklilikten ötürü ona adını sormak zorunda kaldığı sahnenin insani sıkıntısını ve nihayet Tanrı'nın ismini bahşetmesiyle bu gerilimin yatışmasını, kısacası bir anlatının çizdiği gerilim eğrisini izleriz burada. Aslında Tanrı'nın yanan çalının ortasında bizzat belirmesindeki antropomorfizmle gayet uyumlu bir insani bakış açısı sunulur: Metinle birlikte okur da tanıdık insani dertleri, kaygıları olan Musa'nın yanında durur, onun Tanrı karşısında düştüğü insani sıkıntıya tanıklık eder. Belli bir mesafeden değil, Tanrı'ya bakmaktan korkup yüzünü gizleyen, firavunun karşısına ne sıfatla çıkacağı ve elbette kavmini Tanrı'yla karşılaştığına nasıl ikna edeceği tasasına düşen, Tanrı'nın ismini de sahiden bilmeyen Musa'nın yanı başından izler olup biteni. Gerilimin en yüksek hali ile yatışması, yani Tanrı'nın peş peşe gelen azarı ile özel ismi Yahveh'i bahşetmesi ise, haliyle bu kısa bölümün iki kritik sözcüğüne, Tanrı ve Yahveh sözcüklerine bağlı patlama anıdır. Metin bileşimi ile sansürlü çevirilerin katmerli uğultusu altında gürültüye giden işte bu patlama anı olur. Yanlış yorumlar için mümbit bir topraktır artık burası.

Ne ki mümbit topraktan yetişmiş olabilecekler arasından, uzun ve istikrarlı bir ömür sürmüş tek bir yanlış yorum tanırız bugün: Sansürler ve yanlış çevirilerle donanıp ilgili kısmın meşru yorumu olarak orijinal olmayan orijinal metnin (E'nin değil, YE'nin) yerini almış şu malum yorumu... Biri teorik diğeri pratik iki görünümü olan, ama tam da Foucault'nun söylemi bir söz-edim birliği olarak kavramasında olduğu gibi, içsel olarak bütünleşmiş bir teorik-pratik yanlış yorum, standart, meşru yorum olarak saptanır: Teoride

Tanrı’nın Yahveh adı, düşünülebilecek niteliklerin en kapsamlısını, salt Varlık olmayı yansıtır ve pratikte bu anlamın korkutucu yüceliği uluorta, lakaytça zikredilemez. En sağlamından bir bilgi addedilen bir yorum ile bir yasak bir aradadır. Bu da bizi başa, Foucault’nun (1987) *Söylemin Düzeni*’nde saydığı ilk gurup söylem denetleme usulüne, yasaklara geri götürür (s. 23-4). Tabii elimizdeki örnek Foucault’nun söylem denetleme usullerinin gerçek dünyada hep bir arada, topluca, birbirlerini berkiterek işledikleri saptamasına da pek uygundur (s. 46). Doktrinin yayılması, yani Hristiyanlığın herkese açılması için geliştirilmiş bir yorum, “yüce hakikat”lığıyla yorumlanan metnin düzenlamasının yerini alır ve de mutlaklığını vurgulayan bir yasakla pekiştirilir. Bu teorik-pratik meşru yorumun soykütüğüne, yüce hakikatlerin suskunlukla, suskunlukta, salt zihinsel görüyle yakalanabileceğini söyleyen bir diğer geleneği, Yunani *theoria*, Hristiyan *contemplativa* pratiğini yerleştirmek mümkündür elbette ama bu, sayfalar boyu düşünmeyi gerektiren, apayrı değilse de kendi başına esaslı bir meseledir. Burada Yahveh adına bağlı yanlış yorumun nasıl olup da Hristiyanların meşru yorumu haline geldiğini açıklayabilmiş, bunu yaparken de Ochham’lı William’ın usturasını gücendirmemiş olmayı ummakla yetinelim.

Nihayet, Eski Ahit’i, o metinlere ait olmayan, o metinlerin lafzını, düzenlamasını aşan her türden dışsal anlamla donatmayı mümkün kılmış İskenderiye yorum anlayışının karşısındaki mağlubu, Antakyalıları anabiliriz yeniden. Evet, bir kurum olarak hâlâ yaşayan İskenderiye Okulunun tersine Antakya Okulu hızla çekildi sahneden, dünyadan. Ama neyse ki temsil ettiği yorum tarzının kendisi yaşadı, yaşıyor. Yahveh adını kuşatan hale dahil Eski Ahit’in geleneksel-meşru yorum tarzından kaynaklanmış muammaların anlaşılır hale gelmesini sağlayan, tarihsel-filolojik eleştiri oldu – somut metin soruları etrafında çalışan ve vaktinde lanetlenmiş düzenlama dayalı açıklamaları önemseyen tarihsel-filolojik eleştiri.

Alegorik yorumlarla bezeli yüzyılların ardından XVII. yüzyıldan itibaren bu eleştiri tarzının yeniden yükselip işler hale gelmesi, tarihin şaşılması bir cilvesi değildi elbette. Nasıl geçmiş yorum yaklaşımı kendi dünyasının matrislerinden doğup onu beslediyse –Platoncu ontolojiji ileri süren Hristiyanların Stoacı alegoriciliği–, modern

felsefenin sarsak ve sağlam adımlarını izleyen modern yorum yöntemleri de benzerini yaptı. “Ussal” *Kitabı Mukaddes* eleştirileri getiren Spinoza ve Hobbes gibi ünlü filozofların yanında, görece yeni bir inanışa, kaotik Katolik birikimi karşısında Protestan yalınlığına kılavuzluk sunan düşünürler de modern yorum yollarının taşlarını döşediler. Sözgelimi, 1630 tarihli *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*’inde sunduğu Latince neolojizm *hermeneutica* ile bugünkü dilimizi belirleyen Johann Conrad Dannhauer doğru yorum-yanlı yorum ayırımını yapmaya koyulurken Aristoteles atıflarıyla başladı işe ve çalışmasında mantığı mihenk taşı edindi (2 vd.; *hermeneutica* teriminin kullanımı için özellikle bkz. s. 13; ayrıca Ramberg – Gjesdal 2005). XVIII ve XIX. yüzyıllar da keza “ussal” bir yorum yaklaşımı ve bilimi peşinde koşarlarken kendi çağlarının eğilimlerini yeniden ürettiler. Bunun belki de en bariz örneği Hegelci Pentatök çözümlemesiydi. O tarihte artık net çizgilerle ayrıştırılmış bulunan dört kaynak, Hegel’in basamaklar halinde ilerleyen Tin düşüncesiyle uyumlu olarak, Wilhelm Vatke tarafından, İsrail dininin gelişim aşamalarını yansıtan ardıl metinler olarak nitelendi (Friedman, 2005, s. 33-4). Genel, bariz ve baskın bir Hegelci tarihçilik eğiliminin bir yansımasıydı bu.²³ Gelişim aşamaları fikri gayet kurgusaldı ama yine de alegoriciliğin sınırsız esnekliğinde olduğu gibi metinlerin “dışından” konuşuyor değildi, tersine filolojik çözümlemeyi temel alan bir tarih kurgusuydu. Kant’ın *sapere aude* öğüdünü herkesin –bilerek ya da bilmeyerek– kendi meşrebince tuttuğu XVIII-XIX. yüzyıl dünyasında metin yorumlama işi, zaman zaman epeyce fantastik yollara sapsa da dünyevi ölçütlerle işlemeyi, “tarihsel” ve “filolojik” olmayı, düzenlamı, düzenlam mantığını öne sürmeyi hep önemsediydi ya da yükselen tin bilimlerinin “bilimselliği” gereği önemsemek zorunda kaldı. Filolojinin, halkbilimin, mitolojinin, dilbilimin, edebiyat eleştirisinin, bugünkü anlamda ussal olmamakla birlikte, XX. yüzyıl tarafından eleştirilip ussallaştırılacak kurumsallıkları çıktı ortaya. XX. yüzyıl, metinlerde hem mantıksal yapılanmayı önemseyen yapısalci yaklaşımların hem de tarihsellik dikkatiyle yükselen siyasi eleştirilerin perspektifleriyle yaklaştı metinlere. *Kitabı Mukaddes* eleştirisi

²³ Bu etkinin felsefe tarihindeki net görünümü için bkz. Molacı, 2017, s. 161-196.

de eldeki metinlerin üretim tarihlerini, koşullarını, yazarları ve en önemlisi de yakın kültürlerin mitolojileriyle etkileşimleri sorar oldu.

Filolojiyi, tarihi, mantığı temel alan bu eleştiri tarzı, burada tartışılan özel meseleyi, Pentatök’ün düğüm düğüm yapısını çözmesiyle her şeyi halletmedi elbette ama en azından metinlere dayalı somut tarihsel ve edebi soruların sorulabilmesini sağladı. Evet, yanlış yorumların karşısına tek doğru yorumun çıkarılamayacağını biliyoruz bilmesine ya, doğru yorum zemini denebilecek alanları da tanımlayabiliyoruz ya da en azından bu alanların hangi ölçütlerle kurulabileceğini söyleyebiliyoruz artık. Üstelik bu donanım sadece kaynakları ayırıştırıp E metninde Musa’nın yaşadığı gerilimi hissetmemizi sağlamakla kalmıyor; aynı zamanda onun hikâyesini Yahveh adını kullanmadan çevirmesi gereken çevirmeni, bu çeviriden ontoloji çıkaran filozofu, bu ontolojiyi öğrencilerine anlatan felsefe tarihçisini düşünebilmemizi de mümkün kılıyor. Söylemsel oluşumların kolektifliği, yorumlanan metin ile meşru yorumların yer değiştirmesi, mitosların felsefi söyleme katışması gibi meseleleri düşünebilmek de cabası... Tüm bunlar toptan, gösterdikleri dışında bir şeyi daha yaklaşıyor bize: Sahnenin dışındakileri, kendilerini İskenderiyelilerce baştan sona alegoriye çevrilmiş bir *Kitabı Mukaddes* karşısında bulunan Antakyalıların zamana aykırı düşüncesini, talihsiz çabasını.

Ek

YE METNİ

Y METNİ İTALİK VE KIRMIZI – E METNİ DÜZ
VE SİYAH DİZİLMİŞTİRYAHVEH ADI MAVİ – ELOHİM ADI SARI VUR-
GULU

ÇIKIŞ

BAP 3

Ve Musa, kaynatası Midyan Kâhini Yetronun sürüsünü güdüyordu; ve sürüyü çölün arkasına götürdü, ve Allahın dağına, Horebe geldi. ²Ve RABBİN meleği bir çalı ortasında ateş alevinde ona göründü; ve gördü, ve işte, çalı ateşle yanyor, ve çalı tükenmiyordu. ³Ve Musa dedi: Şimdi döneyim, ve bu büyük manzarayı göretim, çalı niçin yanıp tükenmiyor. ⁴Ve görmek için döndüğünü RAB görünce, Allah ona çalının ortasından çağırıp dedi: Musa, Musa! Ve o: İşte ben, dedi. ⁵Ve dedi: Buraya yaklaşma; çarıklarını ayaklarından çıkar, çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır. ⁶Ve dedi: Ben babanın Allahı, İbrahimin Allahı, İshakın Allahı, ve Yakubun Allahıyım. Ve Musa yüzünü örttü; çünkü Allaha bakmağa korkuyordu. ⁷Ve RAB dedi: Gerçekten Mısırdan olan kavminin sıkıntısını gördüm, ve angarya memurlarının yüzünden onların feryadını işittim; çünkü onların acılarını bilirim; ⁸ve onları Mısırlıların elinden kurtarmak için, ve onları o diyardan iyi ve geniş bir diyara, süt ve bal akan diyara, Kenanlı, ve Hittî, ve Amorî, ve Perizzî, ve Hivî, ve Yebusilerin yerine çıkarmak için indim. ⁹Ve şimdi, işte, İsrail oğullarının feryadı bana erişti; ve hem de Mısırlıların onlara ettikleri cefayı gördüm. ¹⁰Ve şimdi gel, ve benim kavmimi, İsrail oğullarını, Mısırdan çıkarmak için seni Firavuna göndereyim. ¹¹Ve Musa Allaha dedi: Ben kimim ki, Firavuna gideyim, ve İsrail oğullarını Mısırdan çıkarayım? ¹²Ve dedi: Gerçekten ben seninle olacağım; ve benim seni gönderdiğime senin için işaret

şu olacak: Sen kavımı Mısırdan çıkardığın zaman, bu dağ üzerinde **Allaha** ibadet edeceksiniz.

¹³Ve Musa **Allaha** dedi: İşte, ben İsrail oğullarına geldiğim zaman, onlara: Atalarınızın **Allahı** beni size gönderdi, dersem, ve onlar bana: Onun ismi nedir? derlerse, onlara ne diyeyim? ¹⁴Ve **Allah** Musa’ya dedi: Ben, BEN OLANIM; ve dedi: İsrail oğullarına böyle diyeceksin: Beni size BEN İM gönderdi. ¹⁵Ve yine **Allah** Musa’ya dedi: İsrail oğullarına böyle diyeceksin: Atalarınızın **Allahı**, İbrahim’in **Allahı**, İshakın **Allahı**, Yakubun **Allahı** **Yahveh** beni size gönderdi; ebediyen ismim bu, ve devirden devre anılmam budur. ¹⁶Git, ve İsrail ihtiyarlarını topla, ve onlara de: Atalarınızın **Allahı**, İbrahim’in, İshakın ve Yakubun **Allahı** **Yahveh** bana göründü (...)

KAYNAKÇA

Aristoteles (1996). *Yorum Üzerine*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: İmge.

Armstrong, K. (1998). *Tanrı’nın Tarihi*. Oktay Özel- Hamide Koyukan- Kudret Emiroğlu (Çev.). Ankara: Ayraç.

Armstrong, K. (2016). *İncil: Kitab-ı Mukaddes*. Ilgın Yıldız (Çev.). İstanbul: Versus.

Augustin (1886). *Letters. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Volume I*. Philip Schaff (Yay. Haz.). Buffalo: The Christian Literature Company.

Augustine (1909). *The City of God (De Civitate Dei)*. John Healey (Çev.). Edinburgh: John Grant.

Augustine (2005). *On Christian Doctrine*. Philip Schaff - Henry Wace (Yay. Haz.). Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Augustine%20doctrine.pdf>

Augustine (1999). *The Confessions*. Edward B. Pusey (Çev.). Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,_Augustinus,_Confessionum_

Libri_Tredecim-Pusey_Transaltion,_EN.pdf

Augustinus (2010). *Confessiones-İtiraflar*. Çiğdem Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.

Baltzyl, D. (2013). Stoicism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/stoicism/#Log>

Beltz, W. (1983). *God and the Gods: Myths of the Bible*. Peter Heinegg (Çev.). Londra: Penguin Books.

Brisson, L. (2004). *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Catherine Tihanyi (Çev.). Chicago: The University of Chicago Press.

Brown, R.E. (2016). *An Introduction to the New Testament*, New Haven: Yale University Press.

Dannhauer, J.C. (1630). *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris quae obscuritate dispulsa, verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, & plene respondet ad quaestionem unde scis hunc esse sensum non alium?*, Argentoratum: Wilhelm Christian Glaser. https://books.google.com.tr/books?id=cP1YAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=tr&source=gsbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. Turhan Ilgaz (Çev.). İstanbul: Hil.

Friedman, R.E. (2005). *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* Muhammet Tarakçı (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.

Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe*. Ayşe Meral (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.

Harris, S.L. (1985). *Understanding the Bible: A Reader's Introduction*. Palo Alto: Mayfield.

Jeanrond, W.G. (2007) *Teolojik Hermenötik*. Emir Kuşçu (Çev.). İstanbul: İz.

Jerome (1893). *Letters. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Volume VI*. Philip Schaff - Henry Wace (Yay. Haz.). New York: The Christian Literature Company.

Jewish Encyclopedia (1906). <http://www.jewishencyclopedia.com/>

Jones, W.T. (2006). *Ortaçağ Düşüncesi*. Hakkı Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma.

Manimanis, V.N. - Theodosiou, E. - Dimitrijevic, M.S. (2013). The Contribution of Byzantine Men of the Church in Science: Cosmas Indicopleustes (6th Century). *European Journal of Science and Theology*, Nisan 2013, Vol. 9, No.2.

Margoliouth, D.S. (2003). *İslamiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*. Suat Ertüzün (Çev.). İstanbul: Kaknüs.

Margoliouth, D.S. (1924). *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, Oxford: Oxford University Pres. http://www.hsje.org/library/relation_arab_israel.pdf

Meier, S. (2011). Medieval Semiotics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/semiotics-medieval/>

Molacı, M. (2017). Hegel Sonrası Felsefe Tarihi: Stoacılık Örneği. *Özne*. 27. Kitap, Güz (Aralık), s. 161-196.

Origen (tarihsiz/a). *Against Celsus / Contra Celsus*. Cleveland Coxe (Yay. Haz.). http://www.documenta-catholica.eu/d_0185-0254-%20Origene%20-%20Contra%20Celsus%20-%20EN.pdf

Origen (tarihsiz/b). *On the Principles / Péri Arkhôn*. Frederick Crombie (Çev.). Elpenor. <https://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/fathers/origen/principia.asp>

Philo (1981). *Philo. Volume I*. F.H. Colson - G.H. Whitaker (Çev.). Londra: Loeb Classical Library.

Platon (2011). *Ion*. Nihal Petek Boyacı (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.

Plotinus (2009). *The Six Enneads*. Stephen Mackenna – B.S. Page (Çev.). <http://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.html>

Ramberg, B., Gjesdal, K. (2005). Hermeneutics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/spr2010/entries/hermeneutics/#Beginnings>.

Thomas Aquinas (2007). *Varlık ve Öz*. Oğuz Özügül (Çev.). İstanbul: Say.

Todorov, T. (2001). *Poetika'ya Giriş*. Kaya Şahin (Çev.). İstanbul: Metis.

Wallace, R., Williams, W. (1999). *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*. Z. Zühre İlkgelen (Çev.). İstanbul: Homer.

Zambon, M.G., Bertogli, D., Granella, O. (2010). *Orontes Üzerinde Antakya*. Antakya: Eteria.

Eski Ahit Versiyonları

Biblia Sacra Juxta Vulgatae Clementinam (2005). Michaele Tvveedale (Yay. Haz.). Londra: Editio Electronica. <http://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf>

Brenton's English Septuagint (1844). Londra: Samuel Bagster and Sons. <https://www.originalbibles.com/brentons-english-septuagint-1844>

The Holy Bible (1978). New International Version. New Jersey: International Bible Society.

The King James Version (tarihsiz). New York: Tri-County Church of Christ in Evans Mills. <http://www.christistheway.com/pdfs/KJVold.pdf>

Kitabı Mukaddes (1995). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Kutsal Kitap (2015). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi. <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/>

Septuagint (1999). Henry Sikkema (Yay. Haz.). <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/The%20Septuagint.pdf>

Vulgate (2012). <http://vulgate.org/>