

TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ -42

KUR'ÂN ve TEFSİR ARAŞTIRMALARI-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)

Tartışmalı İlmî Toplantı

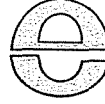
11-12 Ekim 2003

- Dr. Salime Leyla GÜRKAN * Doç. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM * Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ
 Osman DEMİR * Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU
 Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI * Doç. Dr. İlhan KUTLUER
 Dr. Mehmet DALKILIÇ * Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ
 Doç. Dr. Mahmut Erol KILIÇ * Prof. Dr. Şefa SAYGILI

Dr. Tahir ÖZAKKAŞ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi Yavuz ARGIT Bölümü	
Dem.No.	122301
Tes.No.	297.1 KUR.T

İstanbul 2004



ENSAR NEŞRİYAT
Ticaret Anonim Şirketi

© Eserin Her Türü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak Ensar Neşriyat'a Aittir.

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 42

ISBN : 975-6794-24-0

Kitabın Adı
Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - VI
(İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi - II)

Tebliğlerin,
Bilim ve dil bakımından sorumluluğu
tebliğ sahiplerine aittir.

Editör
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER

Yayın Hazırlık
Dr. İsmail KURT, Seyit Ali TÜZ

Baskı
Karmat
Kale İş Merkezi No: 51 Davutpaşa
Topkapı - İstanbul
Tel: (0212) 482 29 70

1. Basım
Ağustos 2004

İsteme Adresi
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Süleymaniye Cad. No: 13 Süleymaniye / İstanbul
Tel : (0212) 513 43 41 - 513 03 09
Faks : (0212) 522 46 02

YAHUDİ KUTSAL METİNLERİNDE GAYB İNANCI*

Dr. Salime Leyla GÜRKAN

TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Metafizik alan ve bu alanla kurulan iletişim mânâsında, yani hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamda, gayb kavramı eski İsrailoğulları dinine yabancı bir konu değilse de genel olarak Yahudilik'te gayb kelimesine karşılık gelen tek ve kuşatıcı bir kavram mevcut değildir. Bunun yanı sıra, başka pek çok konuda olduğu gibi, gayb alanına giren çoğu hususta da sistemleşmiş ve bütüncül bir Yahudi anlayışından veya Eski Ahid ya da Rabbinik inancından bahsetmek güçtür. Çünkü Yahudilik¹ diye adlandırılan dinî sistemin bizzat kendisi ve bu sistemin temelini oluşturan yazılı ve sözlü kutsal metinler (Tanah ve Talmud), Yahudilerin dinî, kültürel ve siyasî tecrübeleri ve başka kültürlerden etkilenmeleri sonucunda zaman içerisinde gelişerek ve değişerek ortaya çıkmış bir olguya ve sürece işaret etmektedir.

Öte yandan Yahudilik, otoritesini inançtan ziyade fiiller, itikattan ziyade şeriat üzerine oturtmuş bir din olduğundan, Yahudi âmentüsü oluşturma çabalarının bile ancak Orta Çağ'da, özellikle de Müslümanlarla yakın temas halindeki Yahudi âlimler arasında, yaygınlık kazandığını ve söz konusu âmentünün içeriği ve hatta gereği konusunda ne geçmişte ne de günümüzde Yahudi din adamları arasında fikir birliğinin

* Bu metin sempozyumda özet olarak sunulan tebliğin geniş biçimidir.

¹ Özellikle modern dönemde yaygın kullanım alanı bulan 'Yahudilik' kelimesi, ilk olarak miladi 1. yüzyılda Grekçe konuşan Yahudiler tarafından kullanılmıştır. İslam geleneğinde anladığımız şekliyle din karşılığında her hangi bir kelimenin yer almadığı Eski Ahit literatüründe ve Talmud'da İsrailoğulları'nın dinini ifade etmek için daha ziyade 'öğreti,' 'şeriat' gibi manalara gelen ve aynı zamanda Hz. Musa'ya Tanrı tarafından Sina'da verilen Tevrat kitabının da adı olan İbranice *Torah* ve bunun yanı sıra yine 'şeriat' veya 'hukuk' gibi anlamlara gelen *mişpat* ve *huka* kelimeleri kullanılmaktadır (Çıkış 12:49; Levililer 24:22; Sayılar 15:15). Ayrıca İbranice *dat* kelimesi dinden ziyade şeriat manasına gelirken, batı dillerine çoğunlukla 'iman' olarak tercüme edilen *emunah* kelimesi ise, iman etmekten çok 'güven' ve 'bağlılık' gibi manalara işaret etmektedir.

söz konusu olmadığını belirtmekte fayda var. Buna paralel olarak, başta ahiret inancı olmak üzere gayb alanının konusunu oluşturan pek çok hususla ilgili olarak, farklı dönemlerde farklı ve bazen de birbirine zıt anlayışların ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki gayb inancı gibi derin ve karmaşık bir konuyu Yahudilik gibi kompleks karaktere sahip bir dinî sisteme atıfla ve üstelik tek bir tebliğ içerisine sığdırmak suretiyle tartışmak, kendi içinde belli güçlükleri ve sıkıntıları beraberinde getirmekte ve belki de bu şekilde konuya belli ölçüde haksızlık yapmak kaçınılmaz olmaktadır. Tüm bu dezavantajların farkında olmakla birlikte ve tebliğ sınırlarını da zorlayarak, yukarıda bahsi geçen noktalar ışığında, gayb inancı ile alakalı olarak Yahudi Kutsal Kitap geleneğinde yer alan ilgili terminoloji, literatür ve belli başlı hususlar üzerine bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

Terminoloji

Yazılı Yahudi kutsal metinlerinde (Eski Ahid/Tanah) ve Yahudiler tarafından kaleme alınmasına rağmen Yahudi kutsal literatürünün dışında kalan diğer kitaplarda (Apokrif-Apokaliptik literatür), gayb kavramı karşılığında *raz* (sır, gizli şeyler),² *aharitlaharit ha-yanim* (son, günlerin sonu veya ahir zaman),³ *ha'-olam ha-ba* (gelecek dünya)⁴ ve dünyanın sonuyla ilgili bilgilerin veya sırların izhar edilmesi mânâsında *gillayon* (*apocalypse*=vahiy)⁵ gibi terimler kullanılmıştır.

Öte yandan, Tanrı'nın iradesini yerine getirmekle ve aynı zamanda O'nun elçiliğini yapmakla görevli semavî varlıkları ifade etmek için kullanılan *malakh* (melek/elçi), *bene ha-Elohim/Elim* (Tanrı'nın oğulları), *kahallsod kedoşim* (kutsallar topluluğu/konsili) ve *tseva ha-şamayim* (gökyüzü orduları) gibi terimler; yine erken dönemlerden iti-

² Daniel 2:18; (Eyub 11:6-7); I Enoch (Ethiopic) 9:6. Enoch kitabında Nuh dönemindeki insanların yıkım sebebi olarak her türlü sırrı elde etmeleri gösterilmektedir (65:6).

³ Tekvin 49:1; Mezmurlar 73:17; İşaya 2:1; II Enoch (Slovanic) 42:3; II Baruch 14:11. Ahir zamanla ilgili şeylerin bilgisi manasındaki 'eskatoloji' terimi buradan gelmektedir.

⁴ I Enoch 71:15; II Esdras (IV Ezra) 8:1.

⁵ Apokaliptik olarak isimlendirilen ve Eski Ahit sonrasına denk gelen literatürden başka İşaya kitabının 'İşaya'nın Apokalipsi' olarak bilinen kısmı (24:1-27:13) ve Daniel kitabının büyük bir bölümü de (7:1-12:13) dünyanın sonuyla ilgili ilahi sırların ifşa edilmesi esasına dayanmaktadır.

baren kullanılan, Tanrı'nın kendi iradesini izhar etmek üzere seçtiği karizmatik kişileri, yani peygamberleri ifade eden *iş ha-Elohim* (Tanrı adamı), *roeh*, *hozeh*, (kahin)⁶ ve *navi* (aracı/elçi)⁷ kelimeleri ve son olarak da ilahi bilginin izhar edilmesi veya edilme biçimini gösteren *hazon* (*yisyon*=peygamberlik/kehanet)⁸ ve *devar YHWH* (Tanrı'nın sözü)⁹ gibi terimler de gaybla bağlantılı kavramlardandır.

İlahlık

Genel olarak bu dünyaya endeksli bir bakış açısına sahip olan Tevrat'ta ve Eski Ahid'i oluşturan çoğu kitapta gayb kavramının da daha ziyade dünyevî alan ve buna bağlı tarihî düzlemde kendini ortaya koyduğunu söylemek yanlış olmasa gerek ki bu durum özellikle Babil Sürgünü'nden¹⁰ öncesine denk gelen literatürde bariz şekilde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, ilahlık inancından başlamak suretiyle vahiy, melek, peygamber ve ahiret inancı gibi gaybı ilgilendiren konularda başlangıçta daha ziyade bu dünyayla sınırlı bir perspektif hakimken, özellikle sürgün tecrübesiyle birlikte başlayan ve Eski Ahid literatürünün M.Ö. 2. yüzyılda kapanışına doğru daha da belirginleşen mistik ve metafizik bir bakış açısına geçiş söz konusu olmuştur.

Bu açıklama ışığında ilahlık meselesine göz atacak olursak, Tevrat'a ve Eski Ahid literatürünün büyük bir kısmına hakim olan vurgunun, Tanrı'nın metafizik mânâda varlığı ve mahiyetinden ziyade pratik anlamda –en azından İsrailoğulları için– teklifi ve O'na yönelik ibadetin doğru biçimi üzerine yoğunlaşmış olduğunu görürüz. Diğer bir ifadeyle ilahlık konusu, Tanrı'nın mahiyetinden çok O'nun İsrail'le ve diğer milletlerle münasebeti ve buna bağlı fiilleri bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla İsrail Tanrısı, “yaratıcı,” “cezalandırıcı,” “yerde ve

⁶ I Samuel 9; II Krallar 17:13; I Tarihler 9:22; II Tarihler 9:29; Amos 7:2.

⁷ Tekvin 20:7; Tesniye 18:15; I Samuel 3:20; İşaya 3:2; Hezekiel 2:5.

⁸ I Samuel 3:1; Meseller 29:18; İşaya 1:1; Hezekiel 8-10; I Enoch 19:3; krş. Amos 3:7. ‘Peygamberlik sözleri’ veya ‘Tanrı’dan gelen yol gösterici sözler’ şeklinde tanımlanan İbranice *hazon* kelimesi, batı dillerine genellikle *vision* veya *prophecy* biçiminde tercüme edilmektedir.

⁹ Tekvin 15:1; I Samuel 3:21; II Krallar 20:4; Yeremya 1:1; Hezekiel 11:14.

¹⁰ İsrailoğulları tarihinde pek çok açıdan dönüm noktası niteliğindeki Babil Sürgünü, Güney'deki Yehuda krallığının MÖ 587 yılında Babil Kralı Nebukadnezar (Buhtunnasr) tarafından ele geçirilip yıkılması ve İsrailoğullarından pek çoğunun Babil'e sürülmesini ifade etmektedir. Bu sürgün dönemi, Babil'in MÖ 538 yılında Persler tarafından ele geçirilmesine kadar devam etmiştir.

gökte bulunan,” “kutsal,” “sabırlı” ve “merhametli” gibi sıfatlarla tanımlanmakla birlikte¹¹ Tanrı'nın “kıskanç” ve “cenk eri” oluşu, “gezinmesi,” “pişman olması,” “koklaması,” “oturması,” “dokunması,” “uçması,” Tanrı'nın “sesi,” “gözleri,” “kulakları,” “ayakları” ve “etekleri” şeklinde bir takım antropomorfik ifadelere de sıklıkla yer verilmiştir.¹²

Eski Ahid literatürünün kapanışından milattan sonra 2. yüzyıla kadar süren devrede ortaya çıkan ve orijinal dili İbranice veya Aramice olmakla birlikte Grekçe olarak korunmuş olan Apokrif literatürün¹³ yanı sıra yine aynı döneme ait olan Eski Ahid'in Grekçe tercümesi Septuagint'te ise, söz konusu antropomorfizmin belirgin bir biçimde yumuşatıldığı ve Tanrılığın daha batınî olarak tanımlayabileceğimiz bir sunumuna yer verildiği görülmektedir. Buna göre, Tanrı'nın “eli,” “sesi,” “gözleri” ve “etekleri” gibi ifadeler, Tanrı'nın “gücü,” “iradesi,” “bilgisi” ve “şanı” biçiminde tevil edilirken,¹⁴ Tanrı'nın bilgisini ve kudretini yücelten, kimsenin O'nun muhteşem gücünü idrak edemeyeceği ve rahmetini tanımlayamayacağı, azizlerin dahi O'nun işlerindeki harikuladeliği ifadeye muktedir olmadıklarını vurgulayan bir takım mistik ve metafizik tespitler yapılmıştır.¹⁵

Öte yandan, Eski Ahid antropomorfizmini aşmak adına Rabbinik literatürde Tanrı için İbranice *şekhina* kelimesi kullanılmıştır. İnsanlar arasına inen Tanrı'nın yüce varlığı veya tezahürü mânâsına gelen bu ke-

¹¹ Tekvin 1; Tesniye 4:39; Mezmurlar 89:12; İşaya 22:5; Yeremya 32:17.

¹² Tekvin 3:8; Çıkış 15:3; I Samuel 3:10; Mezmurlar 18:7-16; Yeremya 1:9; Amos 7:7.

¹³ Yahudiler tarafından yazıldığı halde İbranice orijinal nüshaları mevcut olmadığı için Yahudi Kutsal Kitap kanonuna dahil edilmeyen yazıların genel ismi, ‘gizli’ veya ‘gizlenmiş’ manasına gelen Grekçe *apocrypha*'dır. Eski ve Yeni Ahit literatürü arasındaki yazım olarak da bilinen Apokrif yazmaların hiç birisi Yahudi ve Protestan kanonunda yer almazken, sadece 7'si (Tobit, Judith, Baruch, Maccabees I-II, Ben Sira, Wisdom of Solomon) Katolik ve Ortodokslar tarafından *deuterocanonical* ('ikinci dereceden meşru') kabul edilmektedir. Protestanlar ise bu 7 kitabı Apokrif olarak isimlendirirken diğer Apokrif yazılar için de 'sahte isimle yazılmış' manasında *pseudepigrapha* tabirini kullanırlar. Eskatolojik ve yaratılışla ilgili sırların izhar edilmesi üzerine kurgulanmış Apokrif kitaplar ise Apokaliptik olarak isimlendirilmektedir.

¹⁴ Eski Ahit'te kullanılan 'baba' sembolizmi ise her bir insan ruhunun Baba'yla olan manevi oğulluk ilişkisi biçiminde tevil edilmiştir. bk. E. G. Hirsch, “God,” *The Jewish Encyclopedia (JE)*, VI, 3.

¹⁵ Wisdom of Solomon 1:6-7; Ben Sira (Sirach) 18:1-4; II Esdras 3:10; II Baruch 8-10. Tanrı'nın işlerinin insanlar tarafından idrak edilemeyeceğine dair benzer ifadeler Eski Ahit'te de yer almaktadır (Eyub 42:1-6; Tesniye 29:29; Amos 3:7; Mezmurlar 44:21).

lime, Eski Ahid'te Tanrı'nın ve kimi zaman da Tanrı'nın İsmi'nin veya Şanı'nın, Toplanma Çadırı'nda, Mabet'te, Siyon dağında veya İsrailoğulları arasında "oturduğunu" (*şakhan*=oturmak) ifade eden pasajlardan hareketle oluşturulmuştur.¹⁶

Tevrat'ın Aramice tercümesi Targum Onkelos'ta da Elohim, Tanrı'nın İsmi, Yüzü, Şanı, oturması ve uzaklığı gibi ifadelerin geçtiği yerlerde *şekhina* kelimesi tercih edilmiştir.¹⁷ Ayrıca Rabbinik literatürde Tanrı "görünmez" olarak nitelenmekte, *şekhina* ise fiziki ışık biçiminde tasvir edilmektedir.¹⁸ Fakat bu kelime Rabbinik literatür içerisinde kimi zaman Tanrı'nın alternatifi, kimi zaman da O'ndan ayrı bir unsur olarak anlaşılmıştır.¹⁹ Buna paralel olarak Orta Çağ Yahudi âlimlerinden Saadiah Gaon (Said el-Feyyumi, ö. 942), Maimonides (İbn Meymun, ö. 1204) ve Judah Halevi (ö. 1141), *şekhina*'yı Tanrı'dan ayrı ve O'nunla dünya arasında aracı olarak yaratılmış bir ışık olarak tanımlamakla birlikte, Maimonides'in kimi ifadelerinde onu Tanrılık'la özdeş olarak nitelendirdiği de belirtilmektedir.²⁰ Kabbalacı Nahmanides (ö. 1270) ise *şekhina*'yı Tanrı'nın, kendinden ayrı biçimde tezahür eden özü olarak anlamıştır.²¹

«Öte yandan Yahudi mistik geleneği Kabbala'da,²² Tanrı ile ilgili olarak genellikle antropomorfik bir dil kullanılmakla birlikte, Eski Ahid ve Talmud'da yer aldığı şekliyle Tanrı'nın tezahürlerini ifade eden Elohim, YHWH veya Yüce Olan tabirleri yerine, Tanrı'nın kendi özünü ve aşkınlığını ifade eden *Ein-Sof* (Sonsuz) terimi kullanılmıştır.²³ Bunun yanı sıra, *Ein-Sof* tan çıkan ve Tanrı'nın evrenin oluşumundaki tezahürünü sağlayan ilahi güçleri ve vasıtaları temsil eden "sefirot" (on felek) doktrini, Kabbala'nın merkezinde yer almaktadır. Bu mânâda Tanrı'nın kendini açığa vurma (zahir) ve gizleme (batın) biçimindeki ikili ve birbirine zıt tezahürlerini uzlaştırma çabası, diğer mistik geleneklerde ol-

¹⁶ Çıkış 24:16; I Krallar 6:13; İşıya 8:18; Nehemya 1:9.

¹⁷ Baba Bathra 58a.

¹⁸ K. Kohler and L. Blau, "Shekinah," *JE*, XI, 259-60. Tanrı'nın görünmezliğiyle ilgili olarak bk. Tesniye 4:12; 5:24.

¹⁹ A. Unterman, "Shekinah (In Talmud and Midrash)," *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, XIV, 1350-52.

²⁰ R. G. Horwitz, "Shekinah (In Jewish Philosophy)," *EJ*, XIV, 1352-53.

²¹ Kohler and Blau, "Shekinah," s. 259.

²² Yahudi mistisizminin ve gizemciliğinin 12. yüzyılın sonlarından itibaren aldığı şekli ifade etmek için kullanılan Kabbala terimi, geniş anlamıyla alındığında II. Mabet'in yıkılmasından itibaren ortaya çıkan tüm batını Yahudi hareketlerinin adı olmaktadır.

²³ G. Scholem, "Ein-Sof," *EJ*, VI, 535.

duğu gibi, Yahudi mistisizminin de temelini oluşturmaktadır. Kabbala'da yer alan ikinci önemli unsur, Tanrılığın gizli mahiyetine ait sırları ve ilahi hayatla bir yandan insan hayatı ve diğer yandan yaratılış arasındaki münasebeti ortaya koymak anlamında "teosofi" olmaktadır.²⁴

Vahiy

Gayb inancıyla bağlantılı bir diğer konu, Tanrı'nın iradesini insanlara izhar etmesidir ve bu noktada da vahiy ve elçilik müessesesi gündeme gelmektedir. Her şeyden önce, İsrail Tanrısı, gerek insanlardan gerek semavi varlıklardan seçtiği araçlar yoluyla, iradesini ve bunun da ötesinde bizzat kendisini insanlara ve özellikle de İsrailoğullarına bildiren bir Tanrı biçiminde tasvir edilmektedir. Esasında, Eski Ahid literatüründe vahiy kavramı, ilahi bir sırrın izharından (*niglah*) daha sık olarak Tanrı'nın kendisini göstermesi (*nir'ah*) veya bildirmesi (*nodah*) biçiminde ortaya konur. Bu noktada İbrani atalarına ve hatta İsrailoğullarına atıfla, "Tanrı'nın kendisini onlara gösterdiği" şeklindeki ifadeler, özellikle Tekvin kitabında, sıklıkla yer almaktadır.²⁵

Nitekim Yahudilikte bir yerin kutsal kabul edilme sebebi, Tanrı'nın orada tezahür etmiş olmasına dayandırılmaktadır. Fakat bu ilahi tezahürde insanlar, Tanrı'nın kendisini değil, O'nun *kavod* (şan) olarak isimlendirilen mevcudiyetini görmektedirler ve bu mevcudiyet, çoğunlukla ışık, ateş veya duman formunda gerçekleşmektedir. Aynı zamanda Tanrı, kendini izhar etme sırasında, mesela İsrailoğullarını Mısır'dan kurtaranın kendisi olduğunu belirtmek suretiyle, tarihe müdahale eden bir ilah olduğunu da bildirmektedir.²⁶

Melek İnancı

Tanrı'nın iradesini bildirme vasıtalarından biri olan meleklerin ve meleklerle inancın eski İsrailoğulları dininin bir parçası olduğu ve halen de Yahudilerin manevi dünyasında bir yer işgal ettiği kabul edilmektedir. Tanah'ta, melek kelimesini ifade etmek için "elçi" mânâsına gelen İbranice *malakh* kelimesi kullanılır ki bu kelime, geniş anlamıyla, in-

²⁴ Geniş bilgi için bk. G. Scholem, "Kabbalah," *EJ*, X, 495-654.

²⁵ Tekvin 12:6-7; 26:24; Çıkış 3:2-6; Levililer 9:6; Tesniye 31:15; 1 Krallar 3:5.

²⁶ bk. Eliezer, "Revelation," *EJ*, XIV, 117-18.

sanlardan veya semavi varlıklardan oluşan tüm elçileri ifade etmektedir.²⁷ Bu mânâda peygamber Malaki'nin (*Malakhi*=elçim) ismi, gerçek bir isim olmayıp kendisinin elçi oluşuna işaret etmektedir. Fakat *malakh* kelimesi, "Rabb'in meleği" (*malakh YHWH*)²⁸ ifadesinde olduğu gibi, tâmlama biçiminde kullanıldığında kastedilen mânâ semavi varlık olan melek olmaktadır.

Tanah'ta melekleri veya Tanrı'nın dışındaki semavi yaratıkları ifade etmek için *malakh* kelimesi haricinde "Tanrı'nın oğulları" (*bene ha-Elohim/Elim*) "kutsallar topluluğu/konsili" (*kahallsod kedoşim*) ve "gökyüzü orduları" (*tseva ha-şamayim*) gibi isimler de yer almaktadır.²⁹ Melekler, genellikle, saf ve parlak mahiyete sahip, ateşten yaratılmış ve ışıkla çevrelenmiş,³⁰ kanatları olup uçabilen,³¹ insanlara (çok güzel) insan biçiminde (bazen de rüzgar ve ışık şeklinde) görünmekle birlikte³² kendilerini gözlerden gizleyebilen, güçlü ve korkutucu,³³ dünyevi konularda hikmete ve bilgiye sahip, hükümlerinde adil, kutsal ama yanılabilen,³⁴ Tanrı'nın sözüne itaat eden,³⁵ zaman zaman kendi aralarında çekişen, insanların kızlarıyla cinsi münasebete girip,³⁶ cennet taamı yiyen³⁷ ama yine de cismi olmayan ve zaman ve mekanla sınırlanmayan yaratıklar biçiminde tasvir edilmektedir. Kimi pasajlarda ise, kılıç taşıdıklarından ve at üzerinde gittiklerinden bahsedilmektedir.³⁸ Sayıları oldukça fazla olan bu melekler,³⁹ bazen ifa ettikleri özel görevlere atıfla çeşitli şekillerde zikredilmişlerdir: Ahid meleği, kurtarıcı, yorumlayıcı, hamd edici, yönetici ve hatta helak edici, intikam alan veya kötü melekler⁴⁰ gibi ki "kötülük" kelimesi burada meleğin kendisini değil, ifa ettiği görevi nitelemektedir.

²⁷ *Malakh* kelimesinin melek ve elçi manaları için bk. Tekvin 19:1; II Samuel 24:17; Zekarya 1:9; Mezmurlar 78:49; I Samuel 23:27; İşıya 30:4; Malaki 2:7.

²⁸ Tekvin 16:7; Hakimler 2:1; İşıya 37:36; Mezmurlar 34:7.

²⁹ Tekvin 6:2; Tesniye 4:19; Mezmurlar 29:1.

³⁰ Mezmurlar 104:4; Slovanic Life of Adam and Eve 9:1.

³¹ İşıya 6:2, 6; Hezekiel 1:5-28; Hagiga 16a.

³² Tekvin 18:2; *Genesis Rabbah* 77; *Exodus Rabbah* 25; Hullin 91a.

³³ Slovanic Adam and Eve 48:5.

³⁴ II Samuel 14:17; I Samuel 29:9; Eyub 4:18; *Leviticus Rabbah* 24:8.

³⁵ Mezmurlar 103:20-21.

³⁶ Tekvin 6; I Enoch 6.

³⁷ Mezmurlar 78:25; Slovanic Adam and Eve 4:3.

³⁸ Sayılar 22:23; Zekarya 1:8; IV Maccabees 4:10.

³⁹ Tekvin 32:2; Yeşu 5:14; I Krallar 22:19.

⁴⁰ Tekvin 48:16; II Samuel 24:15; Eyub 33:23; Mezmurlar 29:1; I Enoch 53:3.

Başlangıçta düşman veya muhalif mânâsında bir sıfat olarak Tanah'ta yer alan şeytan (satan) kelimesi ise,⁴¹ İsrailoğulları dininin geç dönemlerinde müşahhas bir varlığın adı olarak kullanılmaya başlanmış-tır. Bu mânâda Eyüb kitabında Şeytan'dan, insanların kötülüklerini araştırmakla görevli semavi bir varlık, melekler ordusunun bir üyesi olarak bahsedilmektedir.⁴² Öte yandan I. Tarihler kitabında Şeytan, Tanrı'nın iradesinden bağımsız ve insanları (Davud'u) ayartan bir varlık olarak sunulmaktadır.⁴³ Önceki dönemlere ait olup, iyi-kötü her şeyin Tanrı'dan geldiğini kabul eden ve Davud'u ayartanın da bizzat Tanrı olduğunu ifade eden pasajlardan⁴⁴ farklı bir bakış açısı sunan bu pasaj, Zerdüştilik'in etkisine dayandırılmaktadır. Nitekim bu bakış açısı, Şeytan'ı düşmüş ya da kovulmuş meleklerin lideri ve tüm kötülüklerin kaynağı olarak gören Apokrifler'de daha da belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır.⁴⁵

Genel olarak melekler, helak etme görevi verilmediği sürece, insanlara karşı iyiliksever olarak sunulmaktadırlar.⁴⁶ Tanrı'nın gücünün ve iradesinin vasıtası olarak ve ilahi takdiri yerine getirmek üzere insanlara görünen melekler, aynı zamanda, insanlara Tanrı'nın sözünü taşıyan elçilerdir.⁴⁷ Fakat, Hezekiel ve Zekarya hariç, peygamberler kitabında meleklerden hiç bahis yoktur ve Tanrı ile insan arasında insanüstü bir varlık girmeyip, Tanrı'nın sözü peygamberlere aracısız olarak (vizyon veya rüya yoluyla) ulaştırılmaktadır. Meleklerin kökeni hakkında Tanah'ta herhangi bir yorum yer almazken, onların dünya yaratılmadan önce de var oldukları fikrine atıf vardır.⁴⁸ Ayrıca, *kerubim*, *serafim*, *hayyot* (canlılar) ve *ofanim* (tekerlekler) gibi isimler alan farklı semavi varlıklardan da söz edilmektedir.⁴⁹ Yahudilik'te her çeşit put yasaklanmış olmakla birlikte Tanrı'nın, Adem ve Havva'yı Aden Bahçesi'nden

⁴¹ II Samuel 29:23; I Krallar 5:18; Mezmurlar 109:6.

⁴² Eyub 1:6-12; krş. Zekarya 3:1-2.

⁴³ I Tarihler 21:1.

⁴⁴ I Samuel 16:14; I Krallar 22:22; İşıya 45:7.

⁴⁵ Slovanic Adam and Eve 16; I Enoch 6; II Enoch 29:2-4; Wisdom of Solomon 2:24; Jubilees 23:29; Luka 10:18. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. J. Jacobs and L. Blau, "Satan," *JE*, XI, 68-71. Yahudi geleneğinde yer alan 'gökten düşmüş melek' kavramına benzer şekilde, Kur'an üzerine yapılmış kimi tefsirlerde de cinlerden ve Şeytan'dan isyan etmiş ve kovulmuş melekler olarak bahsedilmektedir.

⁴⁶ Mezmurlar 91:11-12; *Genesis Rabbah* 48:11; krş. *Exodus Rabbah* 42:1.

⁴⁷ Hezekiel 40:3; Zekarya 1:9; I Enoch 22-23.

⁴⁸ Tekvin 1:26; Eyub 38:7; Sanhedrin 38b, *Genesis Rabbah* 1:3; 8:5.

⁴⁹ Tekvin 3:24; I Krallar 7:27-33; İşıya 6:2-6; Hezekiel 1:5-28.

kovduktan sonra muhafız olarak bahçenin kapısına diktiği *kerubim* adlı kanatlı semavi varlıkların, bizzat Tanrı'nın direktifiyle, Ahid Sandığı'nın iki tarafına yerleştirilmek üzere altından heykelleri yapılmıştır.⁵⁰

Sonraki dönemlerde, özellikle Daniel kitabında, Apokaliptik literatürde ve Talmud'da, meleklerin daha organize bir karaktere sahip olduğu, çeşitli gruplara ayrılmanın ötesinde münferit meleklerin ismen zikredildiği görülmektedir: Mikhael, Gabriel, Rafael ve Uriel gibi.⁵¹ Bu noktada Apokaliptik öğretinin temsilcilerinin meleklerden öğrendikleri gizli bilgileri seçilmiş insanlardan oluşan bir gruba aktardıkları ileri sürülmektedir. Özellikle Enoch (Hanok) kitabı bu hususta önemli bir kaynak oluşturmaktadır.⁵² Ayrıca bir diğer apokaliptik kitap olan Testament of Solomon'da (Süleyman'ın Şهادeti), Hz. Süleyman'ın, kötü ruhlardan öğrendiği gizli formüller ve büyü yoluyla melekleri kontrolü altına aldığı ifade edilmektedir.⁵³

Milattan bir önceki ve bir sonraki asırlar arasında varlık gösteren üç Yahudi mezhebenden ikisi olan Ferisî ve Essenî mezheplerine atfedilen Apokaliptik literatür, aynı zamanda Ferisîler yoluyla Rabbinik literatürü ve Kabbala'yı da etkilemiştir.⁵⁴ Özellikle münzevi karakterdeki Essenîler'in, oldukça gelişmiş bir melek inancına, meleklerin isimleriyle ilgili gizli bilgiye ve bir de Melek Risalesi'ne sahip oldukları bilinmektedir. Öte yandan aynı dönemde yaşamış üçüncü Yahudi mezhebi Sadukîler'in, meleklerin varlığı meselesini, yeniden dirilme hususunda olduğu gibi, tartışma konusu yaptıkları ileri sürülmektedir.⁵⁵

⁵⁰ Çıkış 25:18; Sayılar 7:89; I Krallar 6:23-28.

⁵¹ Daniel 8:16; Tobit 3:17; I Enoch 20; Jubilees 7:1; Slovanic Adam and Eve 14:1; Hagiga 12b; Yoma, 37a. Günahkar melekler ve kötü ruhlar için ayrıca bk. Jubilees 4:15.

⁵² bk. II Enoch 22-23.

⁵³ Testament of Solomon 1. Nitekim Kur'ân'da da Yahudilerin Hz Süleyman'ı büyücü olarak nitelendirdikleri gerçeğine işaret vardır (Bakara 2/102).

⁵⁴ Mesela bk. Sukkan 28a.

⁵⁵ bk. J. Gutmann, "Angels and Angelology," *EJ*, II, 961-68. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. B. L. Bamberger, "Angels and Angelology," *EJ*, II, 956-61; L. Blau and K. Kohler, "Angelology," *JE*, I, 583-97; Ali Erbaş, *Melekler Alemi: İlahi Dinlerde Melek İnancı*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998, s. 65-116.

Peygamberlik

İsrail Tanrısı'yla iletişim kurma noktasında ise peygamberlik müessesesi, gerek Tevrat'ta gerek diğer Eski Ahid literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir. Nitekim Eski Ahid'i oluşturan üç kategoriden birisi, İbrani peygamberlerin hayatlarını anlatan veya direk olarak kendilerine atfedilen kitaplardan oluşan Neviim'dir (Peygamberler). Peygamberlik müessesesi, Tanrı'nın kendi iradesini, seçmiş olduğu bazı kişilere ve bu kişiler aracılığıyla da İsrail halkına (ve diğer insanlara) izhar etmesi prensibine dayanmaktadır.⁵⁶ Bu mânâda peygamberlik, doğuştan gelen bir özellik veya sonradan kazanılmış bir bilgi olmayıp, tamamen ilahi seçilmişliğe dayalı bir görev ve statüye işaret etmektedir.

İlk defa peygamber (*navi*) olarak isimlendirilen kişi Hz. İbrahim olmakla birlikte,⁵⁷ Tesniye kitabında peygamberlik müessesesinin kökeni Sina ahdine dayandırılmaktadır. Buna göre, direk Tanrı ile muhatap olmaktan korkan İsrail halkı, Hz. Musa'dan Tanrı'nın sözlerini işitip kendilerine bildirmesini istemiş ve böylece Hz. Musa, kavmi için Tanrı'nın sözcülüğünü yapmıştır.⁵⁸ Nitekim Yeremya kitabında da peygamberler için "Tanrı'nın sözcüsü" tabiri kullanılmaktadır.⁵⁹ Onun içindir ki sözlük mânâsı "çağırılmış" olan *navi* kelimesi (krş. Arp. nebî), Grekçe'ye "birinin adına" veya "birisi için konuşan" mânâsındaki *prophetes* kelimesiyle tercüme edilmiştir. Dolayısıyla peygamber (*navi*) kelimesinin esasen "gelecekte haber veren" değil de "birisi adına konuşan" veya "aracı" mânâlarına geldiği kabul edilmektedir.⁶⁰

Fakat peygamberlik müessesesinin prototip örneği olarak kabul edilen Hz Musa'nın bu noktada bir ayrıcalığı söz konusudur. Diğer peygamberlere Tanrı'nın sözü vizyon denilen ve uyanıkken müşahade edilen sembolik görüntü veya rüya biçiminde ulaşırken Musa Tanrı ile yüz yüze, yani aracısız olarak konuşmuştur.⁶¹ Bu noktada peygamberlerin aldığı vahyin asıl kaynağının, "Tanrı'nın sözü" olduğu da vurgulanmaktadır. Tanah'ta "Tanrı'nın ruhu" olarak isimlendirilen ve peygamberlerden başka hakimler, krallar ve kavmin ileri gelenleri üzerinde

⁵⁶ Amos 3:7.

⁵⁷ Tekvin 20:7.

⁵⁸ Tesniye 5:24; Çıkış 19:9.

⁵⁹ Yeremya 15:19; Çıkış 4:15-16.

⁶⁰ S. M. Paul "Prophets and Prophecy," *EJ*, XIII, 1152.

⁶¹ Sayılar 12:6-8; Tesniye 4:10-12.

de etkili olan kuvvet, vahyi alma noktasında peygamberi hazırlayan bir nevi rnotivasyon durumunu ifade ederken, peygamberi peygamber yapan asıl özellik onun muhatap olduğu Tann sozii olmaktadır. Dolayısıyla, (Hezekiel hariç) Masik peygamberlere nispetle seyrek olarak kullanılan Tanrı'nın "eli" veya "ruhu" tabirleri, vahyin muhtevasını oluşturmayıp sadece onu önceleyen uyarıcı göreve işaret etmektedir.⁶²

Ote yandan, Tanrı'nın vahyini bildirme biçimlerinden birisi olarak kabul edilen riya, peygamberlik miessesesi ile direk ilişkilendirilmekle birlikte, Tanrı'nın iradesini elde etme noktasında peygamberliğe alternatif bir yol olarak da görülmüştür.⁶³ Fakat, Kral Davud'dan sonra, tek geçerli vahiy biçimi peygamberlik olarak kabul edilmiş ve riya yorumlama igi, sonraki peygamberler tarafından yalancı peygamberlikle özdeşleştirilmiştir.⁶⁴ Öte yandan, Tanrı'nın iradesine ulaşmak adına, Mabel ibadetini yürüten Kohen sınıfı tarafından göğüs bölgesine giyilen ve sihirli giice sahip olduğuna inanılan bit-takım vasıtalar (Urim ve Thummim, efod)⁶⁵ ve yine ad veya kura çekme ve ateşten geçirme⁶⁶ diye tabir edilen sına ma metotlarına da bag vurulmuştur.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Tanah'ta, özellikle sonraki peygamberler döneminde ortaya çıkan yalancı peygamberleri ifade etmek için ayn bir kelime kullanılmamaktadır.⁶⁷ Hem hakiki hem de yalancı peygamberler *navi* olarak isimlendirilmiş ve her ikisi de ilham ve misyona sahip olma iddiasında bulunmuştur. Tesniye kitabında yer alan kritere göre, yalancı peygamberlerin ayırıcı özelliği kehanetlerinin doğru çıkmaması ve başka tanrılar adına konuşmalarıdır.⁶⁸ Aym kitabın farklı bir pasajında ise, kehanetleri doğru çıksa bile başka tanrılar adına konuşan peygamberlerin sahte peygamber olduğu ve onların varlığının

⁶² Paul 'Prophets and Prophecy.' s. 1151-52.

⁶³ Tekvin 20:3; Tesniye 13:1-3; I Samuel 28:6; I Krallar 3:5; Joel 3:1; Eyub 33:14-18.

⁶⁴ Yeremya 23:23-28; Zekarya 10:2. Bazılarınca, yabancı kralların saraylarında yaşayan ve Tanrı'dan aldıkları bilgiler doğrultusunda riya yorumlayan peygamber Yusuf ve Daniel hariç tutulursa, İsrail kavminin Mısır ve Mezopotamya milletleri arasında yaygın olan riya yorumlama sanatına aşina olmadığı ileri sürülmektedir. Fakat bu tespit, peygamberlerin bu konuda uyarı yapmış oldukları gerçeğiyle çelişmektedir.

⁶⁵ Levililer 8:8; I Samuel 2:28; Ezra 2:63. Daha sonra hahamların da kötü güçlerin etkisiinden korunmak için cüppe tarzında bol ve ağır giysiler giydiği ve büyücülerin de aynı sebepten dolayı bu tür ağır giysileri tercih ettikleri ifade edilmektedir. bk. İdris Şah, *Doğru Biiyisii*, İstanbul: Süreç Yayınları, 1987. s. 34.

⁶⁶ Sayılar 26:5, 55-56; krş. Ali İmran 3/44.

⁶⁷ Septuagint'te yalancı peygamberler için *pseudoprophetes* kelimesi kullanılmıştır.

⁶⁸ Tesniye 18:20-22.

Tanrı'ya bağlılık noktasında İsrail'e yönelik bir imtihan amacı taşıdığı vurgulanmaktadır.⁶⁹ Fakat İsrail tarihinde başka tanrılar adına tebliğde bulunan hiçbir peygamber çıkmamış olması gerçeği bir yana, yıllar sonrasına yönelik kehanetlerin varlığı düşünüldüğünde bir peygamberin kehanetinin doğruluğunu kehanet anında test etmek her zaman mümkün olmamaktadır. Kimi hakiki peygamberlerin kehanetlerinin tam olarak vuku bulmaması ise için başka bir boyutudur.⁷⁰ Kimi zaman Yeremya gibi hakiki peygamberler dahi yalancı peygamberi tespitite veya ispatta kesin bilgiye sahip olamamış, hatta hakiki peygamber yalancı peygamber tarafından kandırılmış ve bazen de bizzat Tanrı, (kendinden başka kimsenin, peygamberlerin dahi gerçeği bilemeyeceğini göstermek adına) hakiki peygambere yanlış mesaj iletmış veya sahte peygambere ilhamda bulunmuştur.⁷¹

Peygamberlikle alakalı terminolojiye gelince, İsrailoğulları dininin erken dönemlerinde Tanrı'nın sözcüsü konumundaki peygarnberleri ifade etmek için *navi* kelirnesinin yanı sıra *iş ha-Elohim* (Tanrı adamı), *roeh* ve *hozeh* (ileriye gören/kahin) terimleri kullanılmıştır. Bu son iki terim, Tanrı'dan aldıkları bilgi doğrultusunda sıradan insanların bilmedikleri geyleleri bilme ve gelecekteki olayları tahmin etme kabiliyetine sahip seçilmiş kişileri ifade etmektedir. Buna göre, *navi* kelimesinin ilk biçimi olduğu belirtilen *roeh* kelimesi, Tanrı ile işleri hususunda O'na danışmak isteyen halk arasında aracı görevi icra eden ve karşılığında da ücret alan kişiler için kullanılmıştır. Tanrı'dan aldığı direktiflerle halka yol gösteren bir "Tanrı adamı" olarak vasıflandırılan Samuel, aynı zamanda ilk defa *roeh* sıfatı ile isimlendirilen kişidir.⁷² İlgili pasajda babasının kaybolmuş eşeğini arayan Saul'un (Talut) danışma maksadıyla Sarnuel'e geldiği ve Tanrı'nın da Saul'un İsrail için seçtiği kral olduğu konusunda Samuel'e bilgi verdiği nakledilmektedir. Bu terim, Samuel dışında bir de Hanani'ye atfedilmiştir.⁷³

⁶⁹ Tesniye 13:2ff.

⁷⁰ bk. Yeremya 22:19; II Krallar 24:6; Haggai 2:22-23; Zekarya 4:6-7.

⁷¹ Yeremya 28:11; I Krallar 13; Hezekiel 14:9. Peygamberlik ve sahte peygamber konularıyla ilgili geniş bilgi için bk. Paul "Prophets and Prophecy," s. 1150-76. Yahudilik'te peygamberlik konusuyla ilgili olarak ayrıca bk. Mustafa Sinanoğlu, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Nübüvvet" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi 1995, s. 22-137.

⁷² I Samuel 9; I Tarihler 9:22.

⁷³ II Tarihler 16:7.

Roeh kelimesiyle aynı mânâya gelen hozeh kelimesi ise,⁷⁴ ilk olarak peygamber Gad'a nispetle ve hozeh David (Davud'un kahini) biçiminde kullanılmıştır.⁷⁵ Esasen bir *navi* olan Gad⁷⁶ için "Davud'un kahini" tabirinin kullanılmasından ve başka İsrail krallarının da kendi kahinlerine sahip olduğu⁷⁷ gerçeğinden hareketle hozeh kelimesinin daha ziyade kraliyet adına görev yapan kahini ifade ettiği anlaşıl-maktadır. Sözü geçen bu üç terim, Kral Davud zamanında üç ayrı kişiye atfla zikredilmektedir: Samuel roeh, Nathan navi ve Gad hozeh. Öte yandan hozeh teriminin İsrail dinine mahsus bir kavram olmayıp bilakis Batı Sami dilinde yaygın bir kullanıma sahip olduğu da kaydedilmektedir.⁷⁸ Ayrıca her ne kadar bu kelime II. Samuel ve II. Krallar kitaplarında olumlu mânâda *navi* kelimesi ile ilişkilendirilse de sonraki peygamberlerde olumsuz çağrışımlar kazanmıştır.⁷⁹

Erken peygamberlerin en baskın özelliği, geleceği görmek ve olacak olayları tahmin etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Peygamber Ahiya'nın Kral Yeroboam'ın hasta oğlunun akıbeti konusundaki kehaneti, İlya'nın olacak kuraklığı ve Kral Ahazya'nın ölümünü haber vermesi, Elişa'nın yedi yıl boyunca kıtlık olacağını bildirmesi ve yine bir grup peygamberin Tanrı'nın İlya'yı yeryüzünden almasıyla ilgili kehanetleri bunlardandır.⁸⁰ Peygamberin bazı olacak olayları görememesi şeklinde tezahür eden istisnai durumlar da yok değildir.⁸¹ Diğer taraftan bu erken dönem peygamberlerinden bazıları, bir takım görüntüler de müşahade etmişlerdir. Mikaya'nın "Rabbı tahtı üzerinde oturmakta" görmesi ve Elişa'nın "ateş atları ve arabaları ile dolu bir dağ" görmesi gibi.⁸² Aynı zamanda peygamberler, bildirdikleri kehanete eşlik eden ve onu bir nevi destekleyen bazı sembolik fiiller ve hatta mucizeler de sergilemişlerdir.⁸³

Hz. Musa'dan başka, mucize gösteren erken dönem peygamberlerinin başında yiyeceği çoğaltmak, Ürdün nehrini ikiye ayırmak, gökten

⁷⁴ I Tarihler 21:9; II Tarihler 9:29.

⁷⁵ II Samuel 24:11; I Tarihler 21:9.

⁷⁶ bk. II Samuel 22:5.

⁷⁷ Heman, İddo ve Yehu bunlardandır. bk. I Tarihler 25:5; II Tarihler 9:29.

⁷⁸ bk. Paul, "Prophets and Prophecy," s. 1153.

⁷⁹ İşaya 29:10 (28:7); Amos 7:12; Mika 3:7.

⁸⁰ I Krallar 14:1-18; II Krallar 1:1-4; 2:1-3; 8:1.

⁸¹ II Krallar 4:27.

⁸² I Krallar 22:19; II Krallar 6:17.

⁸³ I Krallar 11:29-36; II Krallar 2:19-22; 13:14-19.

ateş indirmek, ölüyü diriltmek ve en önemlisi göğe çekilmek gibi hari-kulade olaylar sergileyen İlya ve Elişa gelmektedir.⁸⁴ Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Tanah'ta peygamberlere nispet edilen tüm bu vasıflar ve fiiller, direk Tanrı'nın iradesiyle bağlantılı olarak algılanmış ve her hangi bir tabiatüstü gücün aracılığını esas alan büyü ve okültizm tarzı teknikler reddedilmiştir.⁸⁵ Diğer bir ifadeyle peygamberlerin arkasındaki tek gücün ve iradenin Tanrı olduğu ve yalnız O'nun aracılığına baş vurduklarına inanılmış ve başka bir güç kullanmak suretiyle ve kişinin kendi inisiyatifi doğrultusunda Tanrı'nın iradesini araştırmaya çalışması, pagan toplumlara mahsus gayr-i meşru bir yol olarak görülmüştür.⁸⁶ Bununla birlikte peygamberler, sahip oldukları statüye rağmen, her zaman garanti altında olmamış, bilakis Mikaya ve Elişa gibi kimi peygamberler kavimleri tarafından hapse atılmış ve hatta öldürülmüşlerdir.⁸⁷

Belirtmekte yarar var ki Tanah'ta yer alan tüm yasaklamalara rağmen,⁸⁸ İsrail toplumunun temas halinde olduğu diğer milletler (Mısırlılar, Babilliler, Filistliler, Kenanlılar, vs) arasında geniş uygulama alanına sahip olan⁸⁹ medyumluk, büyücülük, ruh çağırma, ölüye danışma, fala bakarak kehanette bulunma, ateşten geçirme gibi okült sanatlar, İsrail toplumunda da etkili olmuştur.⁹⁰ Nitekim, II. Krallar kitabında geçtiği üzere, yoldan çıkan İsrail Kralı Menasse'nin medyum ve büyücülere danıştığı gerçeğinin yanı sıra, ilk İsrail kralı Saul'un dahi, kendi koymuş olduğu yasağa rağmen, bir medyum kadın aracılığıyla

⁸⁴ I Krallar 17; II Krallar 2:11. Hz. Musa'ya atfedilen mucizeler (asa, beyaz el, 10 felaket, denizin yarılması, taştan su çıkması. men ve selva) için bk. Çıkış 4-17.

⁸⁵ Tevrat'ın Çıkış kitabında, Hz. Musa'nın yılanı dönuşen asası Tanrı'nın kudretiyle oluşan bir 'mucize' (*mofeth*) olarak nitelendirilirken, Mısırlı büyücülerin asalarının yılan dönüşmesi hadisesi ise bir takım 'sihir teknikleri'ne veya 'büyü'ye (*lehatim*) atfedilmektedir (Çıkış 7:8-13).

⁸⁶ Yeremya 27:9; Hezekiel 13:9; Mika 3:6-7. Samuel kitabında, İsrailoğulları'nın Filistlilere karşı galibiyet elde etmek için bizzat Tanrı yerine, sihirli güce sahip olduğuna inandıkları Ahit Sandığı'nın yardımına başvurup yenilgiye uğramaları ve sandığın düşmanın eline geçmesine dair bilgi yer almaktadır (I Samuel 4:1-11; krş. 5:1-12).

⁸⁷ I Krallar 17-18.

⁸⁸ Levililer 19:26; Tesniye 18:10-11; I Samuel 28:3; İşaya 2:6; Hezekiel 13:17ff.

⁸⁹ bk. I Samuel 6:2; İşaya 2:6; Yeremya 10:2; Hezekiel 21:21-23.

⁹⁰ İşaya 57:3; Yeremya 27:9; Hezekiel 12:24. II. Krallar kitabında Kuzey Krallığı'nın yıkılış sebebi olarak İsrail'in yoldan çıkması gösterilmektedir (17:17-18).

peygamber Samuel'in ruhunu çağırmasıyla ilgili hikaye I. Samuel kitabında yer almaktadır.⁹¹

Bu noktada, toplumda icra ettikleri roller ve peygamberlik anlayışı açısından yukarıda sözü geçen erken dönem peygamberler (popüler peygamberler)⁹² ile bir kısmı sürgün öncesinde ve fakat çoğunluğu sürgün sırasında ve sonrasında varlık gösteren yazar peygamberler (klasik peygamberler)⁹³ arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Buna göre, Hz. Musa'dan sonra gelen popüler peygamberler, daha ziyade gündelik konularla ilgili olarak kehanette bulunma görevini üstlenmişler ve buna bağlı olarak da kimi zaman cezbe halinde ve toplu kehanet örnekleri sergilemişlerdir. Klasik peygamberlerse, İsrail'in kurtuluşunu amaçlayan ve gelecek günlerle alakalı uyarılar yapmak suretiyle İsrail kavmini düzeltmeye yönelik bir öğreti ve tebliğle meşgul olmuşlar ve bu görevi ferdi olarak ve cezbeye kapılmaksızın yerine getirmişlerdir.

Nitekim sonraki İsrail eskatolojisinin nüveleri klasik peygamberlere atfedilen bu kitaplarda yer almaktadır. Bu mânâda, her iki grup peygamber de Tanrı'nın sözüne veya vahyine muhatap olmakla birlikte popüler peygamberler daha ziyade "gören" (kahin), klasik peygamberlerse "işiten" (tebliğci) konumunda olmuşlardır.⁹⁴ Fakat bu işitme ağırlıklı peygamberlik, ikinci grup peygamberlerin vizyon veya ileriye dönük sembolik görüntüler müşahede etmelerine mani olmadığı gibi başta Hezekiel ve Zekarya olmak üzere, Amos, İşaya ve Yeremya'ya atfedilen kitaplarda bu nevi vizyonlar sıkça yer almıştır.⁹⁵

Dünyanın Sonu ve Ahiret İnancı

Dünyanın sonu ve ahiret inancı ile ilgili hususları ihtiva eden eskatoloji konusuna gelince, bu hususla ilgili kavramlar gerek Tevrat'ta gerekse diğer Eski Ahid yazılarında, özellikle de sürgün öncesi literatürde, fazla yer işgal etmemektedir. Onun içindir ki Tanah'ta soyut mânâda öteki dünya fikrini ifade eden bir kelimeye rastlanmaz. Fakat "ahir zaman" şeklinde tercüme edebileceğimiz *aharit ha-yamim* ifadesi mev-

⁹¹ II Krallar 21:6; I Samuel 28:3-19.

⁹² Yeşu. Hakimler. I-II Samuel ve I-II Krallar kitaplarında bahsi geçen peygamberlerdir.

⁹³ İşaya, Yeremya, Hezekiel ve kitabı olan diğer 12 peygamberden oluşmaktadır.

⁹⁴ Popüler peygamberlerle klasik peygamberler arasındaki farklar ve benzerlikler konusunda detaylı bilgi için bk. Paul "Prophets and Prophecy," s. 1161-63.

⁹⁵ Hezekiel 1-3; Zekarya 5-6; Amos 7:8; İşaya 6; Yeremya 24:1-3.

cuttur. Çoğu zaman tarihi mânâda “sonraki günler”⁹⁶ gibi bir anlam ifade eden bu terim, Peygamberler kitabında kullanıldığı şekliyle, yani hali hazırdaki oluşumdan farklı ve yeni bir dönem anlamında düşünüldüğünde, eskatolojik bir çağrışım da içermektedir.

Dolayısıyla İsrailoğulları dininin ilk dönemlerinde tam mânâsıyla eskatolojiden bahsetmek güç olmakla birlikte özellikle sürgün sonrası dönemde ortaya çıkacak olan İsrail eskatolojisinin temellerinin bu ilk dönemlerde atılmış olduğu kabul edilmektedir. Buna göre İsrailoğulları, Hz. İbrahim’den itibaren, kendi tek Tanrı’larına “yaşayan Tanrı” olarak tapınmış ve bu Tanrı’nın kendi kavminin tarihinde aktif rol oynadığına inanmışlardır. Bu Tanrı, kavmine Musa ve Yeşu gibi kurtarıcılar, hakimler ve özellikle de ideal mesih-kral olan ve saltanatının sonsuz olacağı bildirilen Davud’u gönderen bir Tanrı olarak anlaşılmıştır.⁹⁷ İsrail Tanrısı ile kavmi arasındaki bu münasebetin gelecekte de devam edeceği yönündeki ümit ve beklenti, sonraki peygamberlerin kitaplarında yer alan eskatolojiyi doğurmuştur. Dolayısıyla, Babil ve Mısır etkisinin yanı sıra Pers kaynaklarından kimi fikirlerin ödünç alınması (özellikle Daniel ve sonrası literatürde) söz konusu ise de yaygın görüşe göre İsrail eskatolojisinin kaynağı, İsrail’in Tanrı tarafından seçilmesi ve buna bağlı olarak İsrail’e Kenan ilinin vaad edilmesine yönelik inançta yatmaktadır.⁹⁸

Bu mânâda Amos (MÖ 8. yüzyıl), ilk defa Tanrı’nın gelecekte vuku bulacak olan cezalandırması için “Tanrı’nın günü” (*yom YHWH*)⁹⁹ ifadesini kullanan peygamberdir ki bu ifade sonraki peygamberler tarafından geliştirilmiş¹⁰⁰ ve farklı biçimlerde ifade edilmiştir: “ceza günü” (*yom pekuda*), “o gün” (*ha-yom ha-hu*) veya kısaca “gün” (*ha-yom*) gibi.¹⁰¹ Bu ifadenin kökeni meçhul olmakla birlikte Amos’un zamanında (muhtemelen askerî ve siyasî mânâda) yaygın kullanıma sahip olduğu bilinmektedir.¹⁰² Sıradan halk, bu terimi, düşmanları karşısında Tanrı’nın İsrail’e zafer kazandırıp onları sonsuz barış ve refaha sevk edeceği zamanı ifade etmek için kullanıyordu. Amos ise beklenen bu günü karanlık ve yıkım günü biçiminde ortaya koymak suretiyle yaygın bek-

⁹⁶ Tekvin 49:1; Tesniye 4:30; 31:29; Yeremya 29:11.

⁹⁷ II Samuel 7:11-16.

⁹⁸ bk. L. F. Hartman, “Eschatology,” *EJ*, VI, 861-62.

⁹⁹ Amos 5:18-20.

¹⁰⁰ İşaya 13:6, 9; Hezekiel 13:5; Joel 1:15; Obadya 15; Zefanya 1:7; Malaki 3:23.

¹⁰¹ İşaya 10:3; Yeremya 50:27; Hezekiel 7:7; Malaki 4:1; krs. II Esdras 7:39.

¹⁰² bk. İşaya 9:3.

lentiği tersine çevirmiştir.¹⁰³ Amos kitabında yer alan güneş tutulması şeklindeki mecazî kullanım ise,¹⁰⁴ sonraki peygamberlerin eskatolojik kehanetlerinde Tanrı'nın gününe eşlik edecek olan büyük kozmik felaketler biçimine dönüşmüştür.¹⁰⁵

Öte yandan Amos, Tanrı'yı arayanlar için bir ümit olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁶ Yine ilgili kitapta İsrail kavminden "arta kalan" mânâsında *şe'erit* kavramının erken kullanımlarından biri yer almaktadır ki bu kullanım da sonraki peygamberler tarafından geliştirilmiştir.¹⁰⁷ Amos kitabında geçtiği şekliyle "arta kalan" ifadesi, yıkılacak olan Kuzey Krallığı'ndan geride kalanları ifade etmektedir.

Amos'un çağdaşı olan ve tıpkı onun gibi İsrail'in ahlaki problemlerini hedef alan Hoşea'nın mesajında da korkunç cezalara yönelik tehdit ile bağışlanma ve mutluluk vaadi yan yana zikredilmektedir.¹⁰⁸ Geniş anlamıyla, yani mevcut tarihî dönemden tamamen farklı bir tarihî döneme geçiş mânâsında, eskatolojik ifadeler yer verilmektedir. Hoşea'ya ait olan, Tanrı'nın İsrail'le yaptığı ahdin yenilenmesine yönelik ifade ise,¹⁰⁹ sonraki eskatolojik yazılarda önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca ilgili pasajda, İsrail'in artık hiçbir şekilde dışarıdan saldırıya uğramayacağı ve sınırları içerisinde kalan tüm canlılarla barış ve uyum içinde yaşayacağı şeklindeki "mutlu son" fikri seslendirilmektedir.

İsrail ve Yehuda'daki putperestlik ve bilumum kötülöklere karşı savaş ilan eden İşıya peygamber (MÖ 8. yüzyılın son yarısı) ise,¹¹⁰ Tanrı'nın günü'nde (*yom YHWH*) vuku' bulacak olan ceza tehdidinden bahsetmiştir. Peygamberin bu uyarıları ve tehdidi, sadece İsrail ve Yehuda için olmayıp, pagan milletleri de içine alan evrensel bir yıkıma işaret etmektedir ve bu pasajlarda, sonraki Yahudi eskatolojisinin karakteristiğini oluşturan kozmik felaket tasvirleri yer almaktadır.¹¹¹ Yine sıkça

¹⁰³ Amos 5:18, 20.

¹⁰⁴ Amos 8:9-10.

¹⁰⁵ İşıya 13:10.

¹⁰⁶ Amos 5:4-6. Kurtuluş ümidinden bahseden son bölümün sürgün sonrasında eklendiği kabul edilmektedir. Çünkü bu kısımda Kudüs'ün yıkılışına atıf vardır (9:11).

¹⁰⁷ Amos 5:15; krş. Yeremya 6:9; Hezekiel 9:8; İşıya 10:20-21.

¹⁰⁸ Hoşea 2:3-7; 16:25; 2:16-23.

¹⁰⁹ Hoşea 2:16-19.

¹¹⁰ İşıya'nın asıl öğretilerinin, kendi adına atfedilen kitabın 'proto-İşıya' olarak isimlendirilen ilk 39 bölümünde (24:1-27:13 hariç) yer aldığı kabul edilmektedir.

¹¹¹ İşıya 2:12; 29:6-7.

vurgulanan temalardan birisi de, İsrail'den “arta kalanlar” temasıdır.¹¹² İlk olarak İşaya'da yer alan bir diğer tema ise, gelecekte ortaya çıkacak olan ideal Yehuda kralı'dır.¹¹³ Pasajda yer alan ve Hıristiyanlar tarafından Hz İsa'yı temsil ettiğine inanılan (genç veya bakire kadından doğacak olan) çocuğun, zamanın Kralı Ahaz'ın oğlu ve halefi Hezekia'ya atıf olduğu ileri sürülmektedir. Bu çocuk, “Harika Teselli edici” (*Pele Joez*), “Güçlü Tanrı” (*El-Gibbor*), “Sonsuz Baba” (*Abi Ad*) ve “Barış Prensi” (*Sar Şalom*) şeklinde isimlendirilmiştir.¹¹⁴

Öte yandan İşaya 11:1-5'deki ideal kral tasviri, sürgün sonrası dönemde ortaya çıkan ve sonraki Yahudi eskatolojisinin önemli bir unsuru olan kral-mesih inancının temelini oluşturmuştur.¹¹⁵ Hoşea gibi, İşaya da mesihî dönemdeki barışı, Adem ve Havva'nın çıkarıldığı Aden Bahçesi'ndeki mutluluğa, yani bütün canlılar arasındaki uyum ve tüm yeryüzünü kaplayan Tanrı bilgisine dönüş olarak tanımlamıştır.¹¹⁶

İşaya'nın çağdaşı olan Mika da, Davud soyundan gelecek olan ideal kral beklentisini dile getirmiştir. Diğer taraftan, sonraki Yahudi eskatolojisinde daha da geliştirilecek olan, Siyon dağının tüm insanlığın dinî merkezi haline gelmesi teması, ilk olarak hem Mika'da hem de İşaya'da ve özdeş kelimelerle yer almaktadır.¹¹⁷ İşaya ve Mika'dan bir asır sonra ve, benzer şekilde, çalkantılı bir dönemde peygamberlik yapan Tsefanya (MÖ 640-603) da “Tanrı'nın büyük gününün” yakın olduğu inancından bahsetmiştir.¹¹⁸ “Arta kalanlar” hariç,¹¹⁹ İsrail içindeki bütün kötülerin ve tüm insanların, hatta tüm yeryüzünün yıkıma uğratılacağı bu gün, bariz bir kıyamet tasavvurunu yansıtmaktadır.¹²⁰

Yeremya kitabı, yine geniş anlamıyla kullanıldığında baştan sona eskatolojik bir eser olarak kabul edilebilir. Peygamber açıkça, Yehuda Krallığı'nın çökeceğini hatta o günün neredeyse gerçekleştiğini haber

¹¹² İşaya 10:21-22; 11:11.

¹¹³ İşaya 7:10-17.

¹¹⁴ İşaya 9:6.

¹¹⁵ krş. II Samuel 7:12-16; Mezmurlar 89:20-38.

¹¹⁶ İşaya 11:6-9.

¹¹⁷ Mika 4:1-4; İşaya 2:2-4; krş. Joel 4:10. Bazılarına göre bu fikir, sonraki bir redaktör tarafından aynı kaynak kullanılarak ilgili metinlere eklenmiştir.

¹¹⁸ Tsefanya 1:14.

¹¹⁹ Tsefanya 2:9, 3:12-13.

¹²⁰ Tsefanya 1:15-18. Siyon'un dağılmış sürgünlerinin toplanmasından bahseden son pasajların, sürgün sırasında veya sonrasında metne eklendiği kabul edilmektedir.

vermiştir (*hinne yamim baim* – “işte o günler yaklaşıyor”).¹²¹ Fakat peygambere göre bu ümitsiz anda dahi, tıpkı Kuzey Krallığı’ndan bir grubun önceki yıkımı atlattığı gibi, Tanrı’nın merhameti ile küçük bir grup, Babil yıkımını atlatacaktır.¹²² Aynı zamanda kendisinden bir asır önce yaşayan İşaya ve Mika gibi Yeremya da, Davud hanedanından ideal bir kralın gelişini beklemiş ve yenilenen Ahid temasına yer vermiştir.¹²³

Kral Nebukadnezar tarafından Babil’e sürülen ilk grup Yahudiler arasında yer alan (MÖ 597) ve yıkımdan önce bu sonu haber vermiş olan peygamber Hezekiel ise, haliyle, hem Tanrı’nın pagan milletleri muhasebesi¹²⁴ hem de seçilmiş millet İsrail’in eskisinden daha mukaddes bir duruma getirileceği noktasında önceki peygamberlerden daha yoğun bir hissiyatı yansıtmaktadır. Ona göre Yehuda’nın restorasyonu, ölülerin dirilmesi kadar mucizevi bir biçimde gerçekleşecektir;¹²⁵ ve bu restorasyon, Tanrı’ya samimî olarak dönüş, Mabel’in yeniden inşası ve Kudüs şehrinin yeni İsrail ülkesinin merkezinde yer alması, 12 kabilenin ülkeye dağılması¹²⁶ gibi gelişmeleri içermektedir. Ayrıca Hezekiel, sonraki mesihçiliğin temeli olan Davud hanedanının devamı ile ilgili beklentiye de canlı tutmuştur.¹²⁷ Kral yerine Prens olarak isimlendirilen bu şahıs, Tanrı’nın sürüsünün gerçek çobanı; cezalandırılan ve dünyanın dört bir yanına dağıtılan İsrail ise, ilahî hükümranlığın tüm yeryüzü üzerinde gerçekleşme vasıtası ve böylece Tanrı’nın İbrani atalarına verdiği sözün doğrulaması olmaktadır.¹²⁸ Yenilenen ve garanti altına alınmış Ahid teması burada da mevcuttur.¹²⁹ Ayrıca dönemin düşman pagan milletlerini temsil eden Gog ve Magog’un yenilmesi, dünyanın sonu temasına paralel olarak sonraki Yahudi yazarlarda da yansıma bulmuştur.¹³⁰

İşaya kitabının İkinci-İşaya (MÖ 6. yüzyılın ortaları) olarak isimlendirilen 40-55. bablarında ise sürgün ve Tanrı’nın Pers kralı aracılı-

¹²¹ Yeremya 7:32; 9:25; 16:14.

¹²² Yeremya 3:11-18; 32:1-15.

¹²³ Yeremya 23:5-6; 31:31-34 (Hoşea 2:16-23’ün etkisi).

¹²⁴ Hezekiel 25:1-32:32.

¹²⁵ Hezekiel 37:1-14.

¹²⁶ Hezekiel 11:19-20; 36:26-27; 40:1-48:35.

¹²⁷ Hezekiel 44:3; 45:17.

¹²⁸ Hezekiel 34:11-24; 36:1-38.

¹²⁹ Hezekiel 11:17-20; 16:60.

¹³⁰ Hezekiel 38-39; krş. İşaya 66:15; Zekarya 12:3-5; II Baruch 40; ‘Abodah Zara 3b.

ğıyla sürgünü sona erdirmesi temaları işlenmektedir.¹³¹ İkinci İşaya'nın vaazı daha ziyade teselli içeriklidir. Kozmik mânâlar içeren Yehuda'nın restorasyonu, hem İsrail hem de insanlık için "yeni bir yaratılışı" ifade etmektedir.¹³² Ve bu plan, hem İsrail'in şahıslaşmış hali olan hem de İsrail için misyon yürüten; acıları insanlığın günahlarına kefarete olan ve dünyaya barış ve kurtuluş getirecek olan "Tanrı'nın Hizmetçisi" ('*eved YHWH*) ile gerçekleşecektir.¹³³ İkinci İşaya ile bu mânâda daha aşkın bir eskatoloji tasavvurunun ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Tarih içindeki büyük değişimler, insan aracılığıyla oluşturulan yeni bir tarihi dönemin başlangıcı olmaktan çok, Tanrı'nın direk olarak tarihe müdahalesi sonucunda dünyanın kozmik ölçekte değişime uğraması biçiminde algılanmaktadır.¹³⁴

Öte yandan Haggay ve Zekarya'da Mesih beklentisinin canlı tutulduğu görülmektedir.¹³⁵ Zekarya'nın Kudüs'ün restorasyonu ile ilgili sembolizmi¹³⁶ Daniel'in ve sonraki Yahudi yazarların eskatolojisinde yansıma bulmuştur. Malaki kitabında (MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısı), Tanrı'nın, kendi elçisinin öncülüğünde, Mabedi'ne gelip kötüler için Hesap Gününü başlatacağı haber verilmektedir.¹³⁷

Joel (MÖ 4. yüzyılın ilk yarısı) ise, "Tanrı'nın gününde" düşman güçleri simgeleyen korkunç bir çekirge felaketinden bahseder.¹³⁸ Fakat Tanrı, düşmanlarına karşı zafer kazanacak ve seçilmiş kavmini kurtuluşa erdirecektir.¹³⁹ Yeni ve aşkın bir çağın başlangıcını gösteren bu felaketler, bariz bir eskatolojik unsur taşımaktadır. Joel 4:2'de geçen "Yehoşafat Vadisi," coğrafi bir bölgeye karşılık gelmeyip sadece "Tanrı'nın hesaba çektiği yer" gibi bir mânâ ifade etmektedir. Sonraki gelecekte Kudüs'ün doğusundaki Kidron Vadisi ile özdeşleştirilen bu vadi, Zeytinlik Dağı ile birlikte, ölümlerin Hesap Günü'nde tekrar dirilmesine uygun bir mezarlık alanı haline gelmiştir.

Zekarya kitabının son 6 bölümünün kendisine atfedildiği İkinci Zekarya (9:1-14:21), Suriye'nin ve Filistin'in sahil şehirlerinin düşüşün-

¹³¹ İşaya 1:121-31 (krş. Yer. 7:1-15; Hez. 22:1-22); 44:28 (krş. Yer. 25:9).

¹³² İşaya 41:17-20; 42:5-7.

¹³³ İşaya 49:3-6; 52:13-53:12.

¹³⁴ bk. Hartman, "Eschatology." s. 868-69.

¹³⁵ Haggay 2:20-23; Zekarya 6:9-14.

¹³⁶ Zekarya 1:7-2:13.

¹³⁷ Malaki 3:1-6.

¹³⁸ Joel 1:2-20; 2:1-17; 3:1-4.

¹³⁹ Joel 2:18-3:5; 4:1-16.

de (muhtemelen Büyük İskender'in MÖ 322'de Mısır'a ilerlemesi hadisesi) Mesih'in barış prensi olarak geleceğinin yakın işaretlerini görmüştür.¹⁴⁰ Tanrı'nın tüm yeryüzü üzerinde Kral' olmasından önce kendi kavminin sabretmek zorunda olduğu acılarıyla ilgili tema, sonraki dönemlerde daha da geliştirilmiştir.¹⁴¹

İşaya kitabının son 11 babına (56-66) denk gelen ve (57:3-13a hariç) sürgün sonrası döneme ait olduğu kabul edilen Üçüncü-İşaya'da ise, yeni Kudüs'ün ihtişamını ve tüm yeryüzünün sevincini tanımlayan, tüm milletlerin Tanrı'nın son yargısı için toplanmasını tasvir eden pasajlar¹⁴² eskatolojik açıdan önem taşımaktadır. (Özellikle sonraki Yahudi eskatolojisinde yer alan sonsuz Cehennem ateşi kavramını etkileyen "doymayan ateş" ifadesi, dikkat çekicidir.¹⁴³ Öte yandan üslup ve dil açısından apokaliptik yazıma benzemesinden dolayı İşaya'nın Apokalipsi (İşaya 24:1-27:13) olarak isimlendirilen ve yazım tarihi Daniel kitabıyla aynı kabul edilen bölüm ise, tüm dünyanın yıkılmasını, bunu takip eden kozmik felaketleri ve sadece bir grubun kurtuluşunu tasvir eden pasajları içermektedir. Sonraki apokaliptik yazılarda büyük rol oynayan "eskatolojik ziyafet" ve "ölülerin dirilmesi" temaları-ki bu ifade milli dirilmeyi ifade eden sembolik anlamda değil de gerçek mânâda kullanılmaktadır-ilk defa burada yer almaktadır.¹⁴⁴

Eskatoloji kavramının eski İsrail dininde kat ettiği bu gelişmeye paralel olarak, İkinci Mabad'ın yıkılmasından (MS 70) önceki son iki yüzyıl, bariz eskatolojik mânâ taşıyan bir kelimenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. "Günlerin devri" olarak tercüme edebileceğimiz bu kelime (*kez ha-yamim*), bilhassa, Tanah'a ait tek apokaliptik yazım olan Daniel kitabında kullanılmaktadır.¹⁴⁵

Daniel kitabı, özellikle son kısmı (7:1-12:13), dar anlamıyla apokaliptik yazımın korunmuş en erken örneğini temsil etmektedir. Bu mânâda kitap, asırlar önce bildirilip o güne dek gizlenmiş olan, gelecekle ve özellikle de dünyanın nihaî kaderiyle ilgili ilahi vahyi (*apocalypse*) izhar etme iddiasındadır. Meleklerle ilgili bilgi ve tarihin farklı dönem-

¹⁴⁰ Zekarya 9:1-9.

¹⁴¹ Zekarya 14.

¹⁴² İşaya 60:1-62:12; 65:17-25; 66:18-21.

¹⁴³ İşaya 66:24; krş. Yeremya 7:30-8:3.

¹⁴⁴ İşaya 25:6; 26:19 (krş. Hezekiel 37:1-14).

¹⁴⁵ Daniel 12:13; krş. 8:17; 11:35.

lere ve monarşilere ayrılması gibi hususlar,¹⁴⁶ bariz bir Pers etkisine işaret etmektedir. İlk biçimi Asur-Medyen-Pers olan bu ayırıma Hellenistik dönemde dördüncüsü (Grek) eklenmiş; Yahudiler ise bu dörtlü monarşi sistemini kendi tarihlerine uyarlamışlardır: Babil-Medyen-Pers-Grek-ve son krallık—yani seçilmiş kavim olan İsrail üzerine kurulu ve sonsuz olan Tanrı'nın yeryüzü krallığı. Bu noktada Tanrı tarafından denizden (yani kaostan) çıkan dört canavarın öldürülmesi ve onun yerine semadan (yani Tanrı'dan) gelen “insan gibi birisi”nin (veya “Yüce Olan'ın azizler kavminin”) Tanrı'dan sonsuz ve herkesin boyun eğeceği “hakimiyet, şan ve krallığı” alması şeklindeki eskatolojik tasvir yer almaktadır.¹⁴⁷ Buradaki insan gibi birisi, daha sonra Mesih olarak anlaşılmıştır. Ayrıca kitapta ölümlerin (“çocuklarının”) eskatolojik mânâda dirilmesi inancına atıf vardır.¹⁴⁸ Fakat bu, tüm insanlığı kapsayan evrensel bir dirilişi ifade etmemektedir. Her ne kadar bu paragrafın ani olarak ortaya çıkışı, Zerdüşt dininin etkisine bağlansa da, yeniden dirilme inancının İsrail dininde ifade bulmasının temelinde, iyilerin mükafatlandırılmasına yönelik İsrail inancını Kral Antiyokus devrinde çok sayıda masum Yahudi'nin öldürülmesi gerçeği ile uzlaştırma çabasının yattığı ileri sürülmektedir. Bir başka eskatolojik unsur ise, sonun yakında geleceğini göstermeye yönelik hesaplamadır. Buna göre, Yeremya kitabında yer alan sürgünden sonraki 70 yıl ifadesi,¹⁴⁹ 70 tane 70 yıl, yani toplam 490 yıl olarak anlaşılmıştır.¹⁵⁰ Bu kehanet doğru çıkmadığında ise bekleme süresini uzatmak için metne sonradan ilaveler yapılmıştır.¹⁵¹

Apokrif literatür söz konusu olduğunda ise, bu literatür içerisinde yer alan kimi kitapların (Enoch, Baruch, IV Ezra, vs.) apokaliptik karakterde olup dönemin eskatolojik kavramları açısından büyük önem taşıdığını belirtmekte fayda var. Ayrıca tarihî (Jubilees, Life of Adam and Eve, Ascension of Isaiah, vs.) ve ahlaki-didaktik (Wisdom of Solomon, Psalms of Solomon, vs.) karaktere sahip diğer Apokrif yazılar da dönemin Yahudi eskatolojisi açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Yahudi apokaliptik literatürünün oluşumunun ardındaki sebep, MÖ 2. yüzyılda Malaki ile sona eren peygamberlik geleneğinin ancak ahir zamanda tekrar ortaya çıkacağı düşüncesi olarak gösterilmektedir. Buna paralel bir başka

¹⁴⁶ Daniel 6:22; 7:16; 2:31-45; 3:33.

¹⁴⁷ Daniel 7; krş. Tekvin 1:2.

¹⁴⁸ Daniel 12:1-2; krş. İşıya 26:19; Mezmurlar 73:23-26.

¹⁴⁹ Yeremya 25:11; 29:10.

¹⁵⁰ Daniel 9; krş. 7:25. Ayrıca bk. Hartman, “Eschatology,” s. 872.

¹⁵¹ Daniel 12:11.

husus da, Apokaliptik yazarların kendilerinin son nesli temsil ettiklerine olan inançlarıdır. Dolayısıyla eskatoloji, bu literatürün önemli konularından birini oluşturmaktadır. Buna göre, kötülüğün hüküm sürdüğü bu dünyaya karşı yeni dünya düzeni, kozmik bir değişim neticesinde (dünyanın temellerinin sarsılması, tabii afetler ve semavi güçlerin savaşı, insan üstü Mesih figürü, vs.) vuku' bulacak olan İsrail'in kurtuluşu ve iyiliğin zaferini temsil etmektedir. Peygamberler'de yer alan İsrail'in kurtuluşuna yönelik tarihî vurgu, bu literatürde büyük ölçüde kozmik bağlantılara sahip bir söyleme dönüşmüş görünmektedir. Geleceği kurgularken, bu literatür aynı zamanda geçmişe de vurgu yapmaktadır. Bu mânâda dünya tarihi, kaderleri ve varoluş süreleri önceden takdir edilmiş olan münferit krallıkların tarihî seyri olarak algılanmaktadır.

Dolayısıyla Apokaliptik literatür, büyük ölçüde, gökler ve dünya düzeniyle ilgili sırlar, meleklerin isimleri ve görevleri, bazı tabiat hadiselerinin sebepleri, yaratılış sırrı, dünyanın sonu ve Tanrı'nın mahiyeti gibi konuları açıklamak için oluşturulmuştur. Geleceğe yönelik sır bilgileri, daha ziyade bir meleke aracılığıyla, bazen de yazının kahramanı olan kişinin semavî aleme çıkması veya vizyon biçiminde aktarılmaktadır. Ayrıca bu aktarımda değişik semboller de kullanılmaktadır (Pers etkisi).¹⁵²

Öte yandan, II. Mabel'din yıkılmasından önceki son iki ve sonraki ilk iki asırda Yahudilikte yaygın bir karakter kazanan Mesih'in çok yakın bir zamanda geleceği inancıyla bağlantılı olarak,¹⁵³ Apokrif yazılarda, Mesih'in gelişini müjdeleyen veya hazırlayan çeşitli şahıslardan bahsedilmektedir. Bazıları, özel bir peygamberin,¹⁵⁴ hatta bizzat Musa'nın Mesih'in yolunu hazırlayacağını haber vermektedir. Bu görev için baş aday ise peygamber İlya'dır.¹⁵⁵ Ayrıca bu literatürde Mesih'e, "kurtarıcı" lakabının yanı sıra, özel bir isim de verilmektedir: "insanoğlu."¹⁵⁶ Aynı zamanda Apokaliptik yazarlar, Daniel'de yer alan hesaplamadan hareketle Mesih'in geliş tarihini hesaplama metotları geliştirmişlerdir.¹⁵⁷

¹⁵² Geniş bilgi için bk. C. C. Torrey, "Apocalypse," *JE*, I, 669-76.

¹⁵³ bk. I Enoch 45:3; Matta 23:23-24.

¹⁵⁴ II Makkabiler 15:14; krş. Tesniye 18:15.

¹⁵⁵ Ben Sira 48:10-11; krş. Malaki 3:23-24.

¹⁵⁶ I Enoch 46:1-8. Bu lakap, Daniel 7:13'ten alınmadır. Her ne kadar Daniel'de bu kelime tamamen sembolik manada kullanılsa da Apokrif yazarlar onu gerçek manada insan için (Mesih) kullanmışlardır.

¹⁵⁷ II Esdras 3:14; Jubilees (50 yıllık dönemler); II Esdras 14:11; Adam and Eve 42:2.

Bazılarınca Mesihî Dönem bin yıl sürecek ve Kıyamet Günü'nden önce dünyada barış ve mutluluk düzeni hüküm sürecektir. Bu literatür geneelde Mesih'in gelişini haber veren olayları ve o dönemi, korkunç sıkıntı dönemi olarak tanımlar: salgınlar, kıtlık, sel baskınları, depremler, savaşlar ve devrimler, güneşin ve ayın kararması, gökten yıldızların düşmesi, vs. Bu fikirler kısmen o dönemde hakim olan zulüm ve sürgün ortamından, kısmen de erken peygamberlerde yer alan "Tanrı'nın günü" ile ilgili tasvirlerden kaynaklanmaktadır. Bu felaket sahnelerinin amacı, İsrail içindeki müminlerin başlarına gelen sıkıntılara göğüs germelerini teşviktir; zira ancak kötülük kabı dolduğu zaman kurtarıcı Mesih gelecektir. O yüzden sıkıntılar, "Mesih'in doğum sancıları" (*hevlo şel Maşiyah*) olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca Hezekiel 38:1-39:20'den hareketle, Mesih öncesi savaşlar, Tanrı'nın, dünyadaki kötülüğün simgesi olan Gog ve Magog'la savaşımı olarak sunulmaktadır.¹⁵⁸ Kötülüğün lideri ise Şeytan, Belial, Mastema ve Anti-Christ gibi isimler almaktadır.

Öte yandan Apokaliptik yazılar, Tanrı'nın dünyaya eskatolojik müdahalesi bağlamında zamanı, "şimdiki dünya" (*olan ha-zeh*) ve "gelecek dünya" (*olan ha-ba*)¹⁵⁹ olarak ikiye ayırmışlardır. Tanrı'nın her insana yaptığı iyilik ve kötülüğün tam karşılığını vermesi mânâsında dar anlamıyla eskatoloji ise ancak sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Aslında İsrail inancında ilahî adalet kavramı daima mevcut olmakla birlikte, bu kavram, önce (1) kolektif sorumluluk ve ceza fikrinden ferdî sorumluluk ve ceza anlayışına, sonra da (2) insanın dünya hayatında göreceği tam karşılıktan öldükten sonra gideceği öteki dünyada göreceği tam karşılığa olmak üzere iki aşamalı bir gelişme göstermiştir. Sürgün öncesi dönemde vurgu daha ziyade kolektif sorumluluk üzerine iken,¹⁶⁰ ferdî sorumluluğa geçiş Hezekiel ile gerçekleşmiştir.¹⁶¹ Bu dünyada tam karşılık görülmediği şeklindeki tecrübe ve bunun doğurduğu problem ise, Apokrif literatürde yer alan yeniden dirilme (hem bedenlen hem ruhen) kavramıyla aşılmıştır.¹⁶²

Bu pasajlardan kimisi dirilmeyi iyi-kötü herkese şamil kılarken kimisi de sadece iyinin yeni hayata doğacağını, kötülerinse lanetlenece-

¹⁵⁸ Bu savaş, askeri veya siyasi olmaktan ziyade manevi bir savaş olarak anlaşılmaktadır. bk. Hartman, "Eschatology," s. 873-74.

¹⁵⁹ I Enoch 48:7; II Esdras 7:30-1; 8:1.

¹⁶⁰ I Samuel 26:23.

¹⁶¹ Hezekiel 18; Yeremya 31:29-30.

¹⁶² Daniel 12:12; II Esdras 7:29-33; II Makkabiler 7:9; 12:43; Jubilees 23:30.

ğini ileri sürmektedir.¹⁶³ Bazıları ise, Mesihî dönem'in başlangıcına denk gelen ilki sadece iyiler için, Tanrı'nın günü'ne denk gelen ikinci ise kötüler için (ki bu, "ikinci ölüm" anlamına gelmektedir) olmak üzere iki tür dirilmeden bahseder. Wisdom of Solomon'da (Süleyman'ın Hikmeti-MÖ 75) ise, hemen ölüm sonrası gelecek hayat kavramı mevcuttur ki, yazarının muhtemelen Grek felsefesine ait olan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinden etkilendiğine inanılmaktadır.¹⁶⁴ Fakat yazarın, ancak bedenle ruh birleştiğinde hayatın tam mânâsıyla hayat olduğu şeklindeki yaygın İbranî fikrini de devam ettirdiği belirtilmektedir.¹⁶⁵

Ayrıca antik Yahudi mezheplerinden Ferisîler, yeniden dirilmeye inanmış; Sadukîler ise bu inancı reddetmişlerdir. Yeniden dirilme inancının ortaya çıktığı bu döneme kadar, iyi-kötü tüm ölümlerin gittiği karanlık yerin adı olan *şe'ol* kavramı büyük ölçüde korunmuştur.¹⁶⁶

“Medyuma danışmak” veya “ölüyü anmak” mânâsındaki İbranice *şa'al* kökünden gelen *ş'eol* kavramından bahseden pasajların çoğu, sürgün ve sonrası döneme aittir. Tanah'ta yer alan bilgiye göre, dünya hayatının sonunda insanların, mezara denk gelen ve *şe'ol* denilen bir yere gittiklerine inanılmaktadır.¹⁶⁷ *Şe'ol*, yerin altındadır;¹⁶⁸ bazen bir bölge olarak ve genelde kapıları olan, karanlık, kasvetli ve korkunç bir yer olarak tasvir edilir.¹⁶⁹ “Gölgeler diyarı,” “çürüme ve kurtlanma diyarı”¹⁷⁰ olarak anılan bu yer, çok derin olup ilahî semadan en uzak noktayı temsil etmektedir.¹⁷¹ Üst üste bölümlerden meydana geldiği belirtilen¹⁷² bu yerde statü ve durumları ne olursa olsun bütün ölümler bir araya gelmekte¹⁷³ ve orada dünyadaki hayatlarına benzer şekilde yaşamaya devam etmektedirler.¹⁷⁴ Fakat yine de sırf gölgeden ibarettirler;¹⁷⁵ sessizlik ve unutkanlığın hakim olduğu bu yerde bilgileri ve duyguları olmaksızın

¹⁶³ I Enoch 45:2-6; 92:8-10; krş. II Enoch 44; 66:5-7.

¹⁶⁴ Wisdom of Solomon 3:1-9; krş. Jubilees 23:31.

¹⁶⁵ bk. Hartman, “Eschatology,” s. 875.

¹⁶⁶ Ben Sira 14:16; 28:21; 51:6.

¹⁶⁷ Tekvin 37:35; İşıya 14:3-21; Hezekiel 31:15-18; Eyub 17:13-16.

¹⁶⁸ Mezmurlar 86:13; Hezekiel 31:14; Ben Sira 51:6; I Enoch 103:7.

¹⁶⁹ Eyub 10:21-22; Mezmurlar 9:14; İşıya 38:10.

¹⁷⁰ Aboth 3:1.

¹⁷¹ Eyub 11:8; Amos 9:2; Mezmurlar 139:8.

¹⁷² Meseller 7:27; İşıya 14:15; Hezekiel. 32:23.

¹⁷³ Hezekiel 32; İşıya 14; Eyub 30:23.

¹⁷⁴ Tekvin,37:35; I Krallar 2:6; Hezekiel 32:27.

¹⁷⁵ İşıya 14:9; Mezmurlar 88:5.

sadece var olmaktadır.¹⁷⁶ Uyku, onların yaptığı tek şeydir;¹⁷⁷ o yüzden bu yer “sessizlik diyarı”¹⁷⁸ olarak da isimlendirilmiştir. Sadece belli olağandışı durumlarda *şe’ol* sakinlerine duygularını belli etme imkanı bahşedilmiştir.¹⁷⁹ (Kısacası burası, yeryüzündeki yaşamın sona ermesinden sonra gidilecek olan yer, insanın ebedî evidir;¹⁸⁰ ve oradan dönüş söz konusu değildir.¹⁸¹ Fakat Tanrı’nın otoritesi bu bölgenin üzerinde de hakimdir¹⁸² ve dindarları oradan koruma gücüne sahiptir.¹⁸³ Gerçi doymak bilmeyen *şe’ol*,¹⁸⁴ tutsakları olan ölüleri geri vermemektedir.¹⁸⁵

Apokaliptik dönemde, ölümden sonraki ferdi muhasebe anlayışı ortaya çıkınca *şe’ol* kavramı çeşitli değişimlere uğramıştır. Kimi Apokrif kitaplara göre *şe’ol*’de farklı dereceler mevcuttur ve dirilmeden önce kötüler burada farklı derecelerde azaba uğrarken iyilerse en yüksek derecede huzur içinde beklemektedirler.¹⁸⁶ Diğer bazı yazılarda ise *şe’ol*’un yerini, kötülerin azap çektiği yer olan *Gehinnom* kavramı almıştır;¹⁸⁷ iyilerse hemen ölümden sonra veya dirilme sırasında eskatolojik Aden Bahçesi’nde (*Gan Eden*) veya Cennet’te (*Pardes*) sadete ulaşmaktadırlar.¹⁸⁸

Daha önce de belirtildiği gibi, Tanah’ta insanın fiillerine karşılık sözü edilen mükafat ve ceza, bu dünya hayatıyla sınırlıdır.¹⁸⁹ “Gelecek dünya” mânâsına gelen *olam ha-ba* teriminin kullanıldığı en erken kaynak ise, Enoch kitabıdır (MÖ 105 ve 64 arası).¹⁹⁰ Salih kulların acı çekiyor olduğu gerçeğini ilahî adalet inancıyla bağdaştırmak adına Rabbinik literatürde de öteki dünyaya atıflar yapılmıştır.¹⁹¹ Bu mânâda, *olam ha-ba* teriminin yanı sıra “gelecek olan” veya “gelecek” anlamındaki *atid*

¹⁷⁶ Eyub 14:13; Mezmurlar 88:13.

¹⁷⁷ Yeremya 51:39; İşıya 24:14; Eyub 14:12.

¹⁷⁸ Mezmurlar 6:6; Eyub 14:12; İşıya 38:15; krş. Shabbath 152b.

¹⁷⁹ İşıya 14:9, 10.

¹⁸⁰ Eyub 30:23; Vaiz 12:5; Aboth 3:1; (“toprak”) Mezmurlar 30:10.

¹⁸¹ II Samuel 12:23; Eyub 7:9; Ben Sira 38:21.

¹⁸² Tesniye 32:22; I Samuel 2:6; Amos 9:2; Meseller 15:11.

¹⁸³ Mezmurlar 16:10; II Baruch 56:6.

¹⁸⁴ Meseller 30:20; İşıya 5:14; (şahıslştırılmış *şeol* tasviri) Mezmurlar 49:15.

¹⁸⁵ II Samuel 22:6; (*şeol*’un ipleri’) Mezmurlar 18:5-6; (*şeol*’un acıları’) Mezmurlar 116:3 ve Neşideler Neşidesi 8:7; (*şeol*’un ağzını açması’) I Enoch 56:8.

¹⁸⁶ II Esdras 7:36.

¹⁸⁷ II Enoch 40:9-10.

¹⁸⁸ II Enoch 65:5-7; II Baruch 51:11.

¹⁸⁹ Tesniye 13; Yeremya 3:11-18.

¹⁹⁰ I Enoch 71:15.

¹⁹¹ Aboth 2:16; Kiddushin 39b.

lavo kelimesi sıkça kullanılmıştır.¹⁹² Mesihî dönem'in ardından gelecek olan bu dönem, genel dirilme ve son hesap ile başlayan nihaî düzeni ifade etmektedir. Rabbi Yohanan'a göre peygamberler tarafından tasvir edilen geleceğin altın çağı, ancak Mesihî dönem'e işaret etmektedir; Gelecek dünya ise, "gözün dahi görmediği" bir şeydir. Rabbi Samuel'e göre ise, şimdiki zamanla Mesihî dönem arasındaki tek fark, İsrail'in yabancı imparatorlukların boyunduruğundan kurtulması olacaktır. Yeni düzen ise, Mesihî dönem sona erdikten sonra ortaya çıkacaktır.¹⁹³

Aramice olan *Gehinnom* kelimesi (Grk. *Gehenna*), eski Kudüs'ün doğu tarafından yer alan ve Kenan tanrısı Molek'e çocukların kurban edildiği bölgeyi ifade etmek üzere kullanılan İbranice *ge-bene-hinnom* (Hinnom'un oğulları vadisi) isminden gelmektedir.¹⁹⁴ Yeremya, bu uygulamaya iştirak edenleri lanetlemiş, İşaya ise bu yeri, kötülerin eskatolojik ceza yeri olarak anlamıştır.¹⁹⁵ Apokrif yazılarda ise, bu çukurda kötülerin çekeceği azaba daha başka detaylar eklenmiştir: yanıp kavrulmak ve solucanlar tarafından yenmek gibi.¹⁹⁶ Cennet için kullanılan ve sözlük mânâsı "bahçe" olan *Pardeş* kelimesi ise, İbranice *Gan Eden* (Aden Bahçesi) teriminin Grekçesi'dir. Erken peygamberlerde yeni dünya düzenine ait eskatolojik mutluluk, günahattan önce Aden Bahçesi'ndeki barış ve mutluluk haline geri dönüş olarak tasvir edildiğinden,¹⁹⁷ Apokrif yazarlar iyilerin sonsuz saadet elde edeceği yeri *Gan Eden* olarak adlandırmışlardır.¹⁹⁸ Bu mânâda Cennet, en az üç ayrı seviyeden oluşmakta¹⁹⁹ ve en yüksek kademe Tanrı'ya en yakın mertebeye denk gelmektedir. Eskatolojik cennetin –en azından Mesihî dönem söz konusu olduğunda– özelliklerinden birisi, Mesihî ziyafet'e iştiraktır.²⁰⁰ Akoliptik yazılar sıklıkla kötülerin ateşle cezalandırılacağından bahsederek.²⁰¹

Enoch kitabına göre, mükafat ve ceza yerleri üçüncü semadadır, Cehennem ise genelde yerin altındadır.²⁰² Cehennem bazen *şe'ol* ile öz-

¹⁹² (*Tosefta*) Arakhin 2:7.

¹⁹³ Sanhedrin 99a; Berakoth 34b. Geniş bilgi için bk. "Olam-Ha-Ba," *EJ*, XII, 1356-57.

¹⁹⁴ Yeşu 15:8; 18:16; II Krallar 23:10; Yeremya 32:35.

¹⁹⁵ Yeremya 7:32-8:3; İşaya 66:24.

¹⁹⁶ I Enoch 27:2-3; II Esdras 7:36.

¹⁹⁷ İşaya 11:6-9; Hezekiel 36:35.

¹⁹⁸ II Esdras 4:7; II Enoch 8:6.

¹⁹⁹ I Enoch 8.

²⁰⁰ İşaya 25:6; Matta 8:11; krş. Luka 16:26.

²⁰¹ I Enoch 90:25-27; II Esdras 7:36; Testament of Abraham 12.

²⁰² II Enoch 8; 40:9.

deleştirilir. Burada *şe'ol*, tüm ölümlerin gittiği yerden ziyade bir nevi ceza yeri biçiminde kullanılmaktadır.²⁰³ *Şe'ol*'den, ölümlerle son hesap arasındaki geçici durak yeri olarak da bahsedilmektedir.²⁰⁴ Öte yandan iyilerin elde edeceği zevkler arasında kötülerin Cehennem'deki azaplarını seyretmek de vardır.²⁰⁵

Gan Eden ve *Gehinnom* kelimeleri, Tanah'ta, ölümden sonra iyiler için mükafat ve kötüler için de ceza yerlerini ifade etmek için kullanılmamaktadır. İşaya 66:24'te kötülerin azap çekecekleri düşüncesine atıf mevcut olmakla birlikte eskatolojik anlamıyla Cehennem'e en erken atıf, "lanetli vadi" terimiyle, Apokrifa'da yer almaktadır.²⁰⁶ *Gehenna* (Cehennem) ismi ise, *Pardes* (Cennet) gibi, ilk olarak İncil'de geçmektedir.²⁰⁷ Her ne kadar *Pardes* kelimesi, Tanah'ta yer alsada semavî ikamet yeri anlamında kullanılmamaktadır. Bu ikinci anlamıyla *Gan Eden* ve *Gehinnom*'a yönelik en eski Yahudi kullanımı ise Yohanan b. Zakkai'ye aittir (milâdî 2. yüzyıl).²⁰⁸

Tanah üzerine temellenmekle birlikte Apokrifler'deki eskatoloji anlayışıyla önemli noktalarda örtüşen Rabbinik literatüre ait eskatoloji, bu dünya ve öteki dünya şeklindeki tarihî ve kozmik apokaliptik dualizmin yanı sıra, ölümden sonra ruhun kaderi, Cennet ve Cehennem ve Mesih gibi konularda apokaliptik görüşleri benimsemektedir. Bu mânâda, önce ortaya çıkacak olan Mesihî dönem (*yemot ha-Maşıyah*) ile onu takip etmesi beklenen gelecek dünya (*olam ha-ba*) arasındaki ayırımı yer veren Rabbinik literatürde dünyanın sonuyla ilgili farklı dönemlerden bahsedilmektedir.²⁰⁹ Geç döneme ait bir görüşe göre, bu dünya 6000 yıl sürecek ve ilk 2000 yıl Mutsuzluk dönemi, sonraki 2000 yıl Tevrat dönemi ve son 2000 yıl da Mesih dönemi olacaktır.²¹⁰ Dünyanın sonuyla ilgili olarak yıl, ay ve gün hesaplaması (14 Nisan) dahi yapılmıştır.²¹¹ Fakat bu hesaplamaların doğru çıkmaması neticesinde rabbîler, "insana gizli olan yedi şey" arasına Davud hanedanının resto-

²⁰³ I Enoch 56:8; Jubilees 7:29; Psalms of Solomon 14:4-6.

²⁰⁴ II Baruch 23:5; II Esdras 4:41; I Enoch 51:1.

²⁰⁵ Assumption of Moses 10:10

²⁰⁶ I Enoch 27:1.

²⁰⁷ Matta 5:22; Luka 23:43.

²⁰⁸ Berakoth 28b.

²⁰⁹ Sanhedrin 99a; Sifré Deuteronomy §310.

²¹⁰ Sanhedrin 97a-b; 'Abodah Zara 9a.

²¹¹ J. G. Klausner, "Eschatology (In the Talmudic Period)," *EJ*, VI, 880.

rasyonu ve kötü krallığın yıkılış tarihlerini de eklemişlerdir.²¹² Öte yandan Mesih de, “habersiz gelecek olan üç şeye” dahil edilmiştir.²¹³ Bu mânâda, “Sonu hesaplamaya kalkanların kemikleri çürüstün” şeklindeki ifadeler de literatürde yer almıştır.²¹⁴ Ayrıca, “Hesaplanan tüm zamanların geçtiği ve artık her şeyin tevbe ve iyi amele bağlı olduğu” da ileri sürülmüştür. Dahası Tanrı’nın İsrail’den, “sonla ilgili zamanı bildirmemek ve sonun gelişini zorlamamak üzere” söz aldığı belirtilmektedir.²¹⁵

Öte yandan Rabbinik literatürde Cennet ve Cehennem’in dünya bile yaratılmadan önce var olduğu düşüncesi yer almaktadır.²¹⁶ Buna göre her İsraili için hem Cennet’te hem de Cehennem’de bir yer ayrılmıştır.²¹⁷ Öbür dünyayla ilgili fizikî benzetmeler yapan bir takım pasajların²¹⁸ yanı sıra öbür dünyada hiçbir fizikî zevke ve meşgaleye yer olmadığını belirtenler de olmuştur.²¹⁹ Cehennem, genelde çok büyük bir yer olarak tasvir edilmektedir.²²⁰ Burası sadece ceza değil aynı zamanda arınma yeridir. Şammay ekolüne göre günahı ve sevabı eşit olanlar Cehennem’de arındıktan sonra Cennet’e girebileceklerdir. Hillel ekolüne göre ise bu tip istisnai durumlarda kişiler Tanrı’nın rahmetiyle cezadan kurtulacaktır.²²¹ Yaygın görüşe göre ise kötüler Cehennem’de sadece on iki ay kaldıktan sonra yok olacaklardır. Sadece sınırlı bir grup, yani sözlü ve fiili olarak Yahudi milletine bağlılıklarını ve temel Yahudi inancını reddedenler sonsuz azaba duçar olacaktır.²²² Rabbi Akiba’ya (ö. MÖ 135) göre ise kötüler dahi Cehennem’de günahlarından arındıktan sonra Cennet’e girecektir.²²³

Rabbinik düşünceye hakim olan görüş, birkaç günahkar grubu hariç (ki ölümden sonra dirilmeyi reddedenler de buna dahildir), bütün İsrail’in öteki dünyada yeri olduğu şeklindedir.²²⁴ Ayrıca azaba duçar olanlar, Yahudi olmayanlar da dahil olmak üzere, Şabbat’a denk gelen

²¹² Pesahim 54b.

²¹³ Sanhedrin 97a; Megillah 3a; krş. *Genesis Rabbah* 98:2-3.

²¹⁴ Sanhedrin 97b.

²¹⁵ Ketuboth 111a.

²¹⁶ Pesahim 54a; *Cantata Rabbah* 90:12.

²¹⁷ Hagiga 15a; *Cantata Rabbah* 6:6; 31:6.

²¹⁸ Ta’anith 25a; Baba Bathra 75a.

²¹⁹ Berakoth 17a.

²²⁰ Pesahim 94a; Ta’anith 10a.

²²¹ (*Tosefta*) Sanhedrin 13:3; Rosh Hashana 16b-17a.

²²² (*Tosefta*) Sanhedrin 12:4; Rosh Hashana 17a.

²²³ Eduyoth 10.

²²⁴ Sanhedrin 10:1; Erubin 19a.

günlerde cezadan muaf olacaklardır.²²⁵ Öte taraftan kimi rabbîler *Gehinnom* isminde bir yerin var olduğunu veya olacağını reddederler. Onlara göre hesap gününde günahkarlar güneş ışınları veya kendi benlerinden çıkan bir ateşle yok edileceklerdir.²²⁶

Genel olarak öteki yaşamla ilgili Yahudi öğretisi sistematize edilmemiş durumdadır. Kimi zaman Mesihî dönem ile Öteki dünya keskin biçimde birbirinden ayrılırken kimi zamansa özdeş mânâda kullanılır. Kimi pasajlarda iyilerin ve kötülerin ancak yeniden dirilme ve hesap gününden sonra Cennet veya Cehennem'e girebileceği ifade edilirken kimilerinde ise hemen ölümden sonra ruhların kendileri için takdir edilen yere gidecekleri söylenmektedir. Başka bazı pasajlarda ise, her hangi bir yer belirtilmeksizin ebedî saadet ve cezaya atıf yapılmaktadır.²²⁷

Talmud sonrası yazılarda ise Cennet ve Cehennem'le ilgili daha uzun ve detaylı bilgiler yer almaktadır (*Tractate Gan Eden* ve *Tractate Gehinnom*). Bu yazılar genelde Cennet ve Cehennem'i yedişer bölüme ayırır. Öte yandan Cennet tamamen değişmez saadet yeri olarak tasvir edilmez; Mesih'in orada kurtuluş gününü beklediği rivayet edilir. 13-14. yüzyıllarda Immanuel b. Solomon of Rome, Cennet ve Cehennem'le ilgili olarak İbrani literatüründeki en kapsamlı yazıyı kaleme almıştır (*Tophet and Eden*). Cennet kısmında Yahudi olmayanların arasındaki iyiler için de bir kısım yer almaktadır. Kimi Orta Çağ filozofları ise, Cennet ve Cehennem'e yapılan atıfları sembolik dil bağlamında algılamışlardır. Mesela Maimonides'e göre Cennet, Tanrı'yla buluşma zevki; Cehennem de, ebedî hayattan mahrum olma anlamına gelmektedir.²²⁸ İspanyol Yahudi filozofu Joseph Albo (ö. 1444) da benzer düşünceye sahiptir.

Öte yandan modern dönemin başlarında Alman Yahudi filozofu Moses Mendelssohn (ö. 1786), Tanrı'nın merhametiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle Cehennem kavramını reddetmiştir. Günümüzde ise Yahudiler, ruhun sonsuzluğuna inananlar dahi, Cennet ve Cehennem'in fizikî mânâda var olduğunu veya olacağını kabul etmezler. Yahudilik'te ahiretle ilgili kavramların dogmatik bir bağlayıcılığı olmamasından do-

²²⁵ Sânehdrin 65b.

²²⁶ *Genesis Rabbah* 6:6; 26:6.

²²⁷ B. J. Bamberger, "Paradise," *EJ*, XIII, 82-83; K. Kohler, "Eschatology," *JE*, V, 216.

²²⁸ *Code of Maimonides (Mishneh Torah): The Book of Knowledge, Repentance*, 8:1, 5.

layı bu tutum Ortodoks Yahudiler için dahi bir problem oluşturmamaktadır.²²⁹

Nitekim, mükafat ve ceza, ölüm sonrası hayat, Mesih, kurtuluş ve dipilme konularında, bazı temel fikirlerin ötesinde, Yahudiler arasında ortak bir inanç veya teoloji söz konusu olmadığı için bu durum, tasavvurî ve batınî inançların ortaya çıkmasına fırsat tanımış ve kabbalistlerin izlerini bıraktığı bir alana dönüşmüştür.

↳Genel görüşe göre Kabbala olarak isimlendirilen Yahudi mistisizminin ortaya çıkışı, Yahudilerin yıllar boyunca maruz kaldığı sürgün ve baskı durumunu açıklama ve kurtuluşun müjdecisi olarak görülen Mesih beklentisini bir nevi diri tutma ihtiyacına dayanmaktadır. Bu mânâda Apokaliptik literatür büyük önem taşımaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere, dünyanın sonu ve vuku' bulması beklenen felaketlerle ilgili vahyin yanı sıra, semavat, cennet ve cehennem, melekler ve şeytanlar ve ruhun kaderi konularıyla ilgili olarak da detaylı bilgi sunan bu literatür, Rabbinik geleneği etkilemiş ve daha sonra Kabbala içerisinde geliştirilecek olan "Yaratılış" ve "İlahi Taht" ile ilgili ezoterik geleneğin (*ma'aseh bereşit* ve *ma'aseh merkabah*) hayat bulmasını sağlamıştır.²³⁰ Merkaba Mistisizmi olarak bilinen bu gelenek, Tanrı'nın Tahtı'nın taşıyıcısı olan ve Hezekiel kitabına dayanan "araba" (*merkabah*) motifi²³¹ ile ilgili detaylı tasvirler ve bu aleme yükselme teknikleri etrafında örülmüştür.↳

Özellikle bu teknikler bağlamında sihir ve büyüye (*theurgy*) yer veren Merkaba Mistisizmi'nin öğretileri, *Heikhalot* olarak isimlendirilen ve ilk dönem Talmud âlimlerinden Rabbi İshmael ve Rabbi Akiba'ya dayandırılan bir literatürde yer almaktadır. Bu yükselme işlemi için gerekli sihirli dua ve formüllerin yanlış kullanımı tehlikeli sonuçlar doğururken, Talmud'da yer alan bir bilgiye göre, bu uygulamaya kalkışan dört kişi arasından sadece Rabbi Akiba ilahi tahtla ilgili düşsel deneyime (vizyon) ulaşıp da sağ kalabilmiş, diğerleri ise ya ölmüş, ya delirmiş, ya da dinden çıkmıştır.²³²

Araba motifinin yanı sıra, antropomorfik tasvirler içeren ve Yaratıcı'nın bedeninin (ya da büyüklüğünün) boyutu²³³ ile ilgili hesaplamaya

²²⁹ Bamberger, "Paradise," s. 83.

²³⁰ Sukkah 28a.

²³¹ Hezekiel 10.

²³² Hagiga 14b.

²³³ krş. Mezmurlar 147:5.

dayanan öğretisi (*şî'ur komah*), kimi zaman birbiriyle özdeşleştirilen Tanrı'nın gizli isimleri ve meleklerin isimleri ile ilgili öğretiler de bu literatürün konusunu oluşturmaktadır. Bu noktada, her bir yaratıktan ve hatta yönetici meleklerden dahi gizlenen *şî'ur komah* ile ilgili sır bilginin, sadece Rabbi Akiba'ya izhar edildiği bildirilmektedir. İlk olarak Filistin'de ortaya çıkan ve Grek gnostik kültürüne ait unsurların da karıştığı Merkaba Mistisizmi, daha sonraları, Babilonya'ya geçmiştir. Burada, Tanrı'nın ve meleklerin Kutsal İsimleri'nden meydana geldiğine inanılan Tevrat ve Mezmurlar, pratik ve büyüye dayalı amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlanmış ve büyüyle ilgili dua ve risaleler oluşturulmuştur.²³⁴

‡ Bu tebliğin konusu Yahudi Kutsal Metinleri'nde gayb inancı ile sınırlı olmakla birlikte, özellikle Kabbala ile bağlantılı olarak Yahudilik'te büyü konusuyla ilgili birkaç noktaya işaret etmekte fayda var. Yahudi kaynakları genellikle büyü sanatının İsrail toplumuna girişini Mısır tutsaklığı dönemine ve daha sonra Filistin'de yaşayan milletlerin İsrail üzerindeki olumsuz etkisine dayandırmaktadırlar.²³⁵ Bu sanatın Yahudi gelenek içerisinde nispeten meşruiyet kazanması ise Yahudi mistik literatürü (Kabbala) yoluyla gerçekleşmiştir.)

Kabbala'nın mistik ve spekülâtif tarafını ifade eden ve spekülâtif Kabbala olarak isimlendirilen geleneğe karşılık daha eskiye dayanan ve spekülâtif Kabbala'dan bağımsız olarak geliştiğine inanılan pratik Kabbala, yukarıda bahsedildiği üzere, Tanrı'nın ve meleklerin kutsal isimleri aracılığıyla hem metafizik hem de fizikî alemi etkilemek üzere uygulanan bir takım okült ve büyüyle alakalı teknikleri ihtiva etmektedir. Ve bu teknikler, özellikle Yahudi Hasidik toplulukları tarafından bugün de devam ettirilmektedir. Nitekim Hasidizm akımının kurucusu ve aynı zamanda bir kabbalist olan Israel ben Eliezer (ö. 1760), kutsal isimlerle ilgili gizli bilgiye sahip olması dolayısıyla Baal Şem Tov (İyi isim ustası) lakabıyla anılmaktadır.

Kara büyü, özellikle spekülâtif kabbalacılar tarafından şiddetle karşı çıkılan bir uygulama olmakla birlikte, beyaz ve kara büyü arasını ayırmak her zaman mümkün olmadığından, zararsız mahiyetteki muska ve benzeri uygulamaların yanı sıra şeytan veya cin çağırma ve kara büyüye yönelik teknikler ve şahsi amaçlar doğrultusunda baş vurulan bir takım gizli formüller de pratik Kabbala literatüründe yerini almıştır.

²³⁴ bk. Scholem, "Kabbalah," s. 495-505.

²³⁵ bk. Tesniye 18:9-14.

Ayrıca Orta Çağ'da revaçta olan bu Yahudi büyü geleneğine, Araplara ait cin doktrini ve Alman ve Slav büyücülük teknikleri gibi, bir takım haricî unsurların da karışmış olduğuna inanılmaktadır. Yahudi büyü literatürünün belli başlıları arasında Sırlar meleği olarak bilinen Raziel'e izafe edilen ve menşei Adem'e kadar dayandırılan Raziel'in Kitabı, Enoch'un Kitabı, Yahudi büyücülerinin büyük ölçüde faydalandığına inanılan Hermes'in Kitabı, Süleyman Peygamber'e atfedilen Grimorium Verum (Hakiki Kara Büyü Kitabı) ve Batı'da Yahudilerin büyücü olarak tanınmalarına sebep olan ve Kabbala'nın temel eserlerinden kabul edilen Zohar (Işık) Kitabı yer almaktadır.²³⁶

²³⁶ Geniş bilgi için bk. Scholem, "Kabbalah (Practical Kabbalah)," s. 632-38; ayrıca bk. Şah, *Doğu Büyüsü*, s. 27-41. Yahudi büyü teknikleri ile ilgili olarak ayrıca bk. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York: Atheneum, 1984, s. 114-31.