İslamiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri

D. S. MARGOLIOUTH



kaknüs
tarih

kaknüs yayınları: 177
inceleme-araştırma serisi: 23

ısbn: 975-6698-68-3

I. basım
ağustos, 2003
istanbul

kitabın adı: *islamiyet öncesi arap-israiloğulları ilişkileri*
***Schweich Konferansları,* 1921**
yazarı: *d.s. margoliouth*
ilmî redaksiyon: *nuh arslantaş*

teknik hazırlık: ahmet karataş
kapak düzeni: kaknüs ajans
iç baskı: alemdar ofset
kapak baskı: milsan
cilt: dilek mücellit

kaknüs yayınları
kızkulesi kültür merkezi
merkez: selman ağa mah., selami ali efendi cad., no: 11, üsküdar, istanbul
tel: (0 216) 341 08 65 - 492 59 74/75 faks: 334 61 48
dağıtım: çatalçeşme sk., defne han, no: 27/3, cağaloğlu, istanbul
tel: (0 212) 520 49 27 faks: 520 49 28
www.kaknus.net www.kizkulesinet.com www.kizkulesi.net

İSLAMİYET ÖNCESİ ARAP-İSRAİLOĞULLARI İLİŞKİLERİ

Edebiyat Fahri Doktoru, Durham
İngiliz Akademisi Üyesi,
Oxford Üniversitesi Arapça Profesörü
D. S. MARGOLIOUTH

Türkçesi:
Suat ERTÜZÜN

Başlıca Kısaltmalar

CIH.	*Corpus Inscriptionum Himyariticarum*
ED.	*Epigrafische Denkmäler aus Arabien*, D. H. Müller
MVAG.	*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*
RES.	*Repertoire d'Epigraphie Sémitique*
WZKM.	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZDMG.	*Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*

İçindekiler

Sunış 7
Önsöz 11

I. DERS
Kitab-ı Mukaddes Öncesi Devir 13

II. DERS
Kitab-ı Mukaddes Devri 49

III. DERS
Hıristiyanlığın İlk Yüzyılları 85

Sunuş

Dünya halkları artık "öteki" diye tabir edilen diğer dinî ve etnik unsurların din, tarih ve kültürüne gittikçe artan bir merakla ilgi duymaya başlamıştır. Aslında bu, meraktan da öte, etnik ve dinî kimliği ne olursa olsun aynı toplumu paylaşan veya komşu olan çeşitli milletlerin birbirini anlama, barış içerisinde yaşamasının da bir vazgeçilmezidir. Son yıllarda ülkemizde konuyla ilgili gerek telif gerekse tercüme çalışmalarda görülen artış sevindirici bir gelişmedir.

XIX. asrın ikinci yarısı ile XX. asrın ilk yarısı Yahudi tarihinin yeniden kurulması aşamasında yapılan çok sayıda çalışmaya tanıklık etmiştir. Bu asırda çoğunluğunu Yahudi ilim adamlarının teşkil ettiği, Zunz, Graetz, Goitein, Watt, Goldziher veya bu kitabın yazarı S. D. Margoliouth gibi çoğu Batılı bilim adamı, yaptıkları çalışmalarda Yahudi dini ve tarihinin pek çok yönünü aydınlatmışlardır. Bu çalışmalar Yahudilerin kendilerine olan saygılarını artırması yanında diasporadaki kaderlerinin daha iyi anlaşılmasını ve hatta İsrail devletinin kurulmasına önderlik eden millî hareketin doğmasına vesile olmuştur.[1]

1 S. D. Goitein, *Jews and Arabs, Their Contacts Through the Ages*, New York 1974, s. 129.

Elinizdeki tercüme kitap da bu çalışmalardan biridir. Kitabın yazarı **David Samuel Margoliouth** (17 Ekim 1858 - 22 Mart 1940) Anglican misyonerinin en büyük oğlu olarak Londra'da dünyaya geldi. Winchester ve New College'de (Oxford) eğitim gördü. 1881-89 yılları arasında da aynı kolejde dersler verdi. 1889 yılında Oxford Üniversitesi'ne Arapça profesörü olarak tayin edildi ve 1937 yılında emekli oluncaya kadar bu görevine devam etti. Kısa bir süre İngiltere Kilisesi'nde papazlık yaptı. 1915'te British Academy üyeliğine seçildi. 1934-1937 yılları arasında da Royal Asiatic Society'nin başkanlığını yürüttü. İslâm'la ilgili öncü nitelikteki araştırmalarıyla tanınan Margoliouth, özellikle Müslüman ilim adamları ve müsteşrikler arasında büyük bir ün kazanmıştır. Birçok kez İslam ülkelerini ziyaret etmiş olan bu İngiliz bilim adamı, bazı Arapça metinlerin tercümesi ve neşrini gerçekleştirmiştir. İslam'la ilgili çalışmaları alanında önemli çalışmalar olarak kabul görmüştür. Belli başlı çalışmaları şunlardır: *A Commentary Book on the Book of Daniel by Jephet ibn Ali* (tahkik ve tercüme) (1889); *The Place of Ecclesiasticus in Semitic Literature* (1890); Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) risâlelerinin (*Resâilü Ebi'l-'Alâ el-Ma'arrî*), Arapça metinleriyle beraber İngilizce tercümelerinin *The Letters of Abu'l-'Alâ of Ma'arrat an-No'mân* adıyla neşri (Oxford 1898; Bağdat 1968); *The Origin of the "Hebrew Original" of Ecclesiasticus* (1899); *Mohammed and the Rise of Islam* (1905); Whiston'un İngilizce'ye çevirdiği Yahudi tarihçi Josephus'un editörlüğü (1906); *The Early Development of Mohemmedanism*, (1914); İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem* adlı kitabının Abbâsîler'in son devriyle Büveyhiler'e dair kısmının, Ebû Şücâ' er-Rûzrâverî'nin zeyliyle birlikte *The Eclipse of the Abbaside Caliphate* başlıklı 7 cilt seri içinde İngilizce çevirisiyle neşri (Oxford-London 1920-21) [Henry Frederick Amedroz'la birlikte]; Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229), İslam tarihinde yetişen dilciler, edipler, şairler, tarihçiler, coğrafyacılar, hattatlar, felsefeciler, matematikçiler ve tıp sahasındaki uzman-

ların hayatlarını anlattığı *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* adlı tabakât kitabının 1907-1931 yılları arasında *Gibb Memorial Serisi* içinde 6 cilt halinde Leyden'de, *Dictionary of Learned Men* adıyla neşri.[2]

İngilizce adı ***The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*** (London 1924) olan elinizdeki kitap, Sami ailenin en önemli iki üyesi ve bugün dünyadaki her ırktan ve dinden insanın, aralarındaki çatışmanın bitmesi için dua ettiği Ortadoğu'nun iki önemli aktörünün (Müslüman Araplar ve Yahudiler) İslâm dönemine kadarki erken devir ilişkileri hakkında bilgi vermektedir. İngiliz Akademisi'nde meslektaşlarının talebi üzerine yazarın Schweich Vakfı'nda vermiş olduğu üç konferanstan oluşan kitapta Arap-İsrailoğulları ilişkileri şu üç devirde ele alınmaktadır:

Kitab-ı Mukaddes Öncesi Devir,

Kitab-ı Mukaddes Devri,

Milad'ın İlk Asırları (İslâmiyet'e kadar)

İslam öncesi Arap Yarımadası'ndaki Arap ve Yahudilere dair en önemli kaynaklar, kitabeler, Eski Ahit, İslam öncesi ve sonrası Arap şiiri ve bir kısmı daha sonra İslam literatürüne de girecek olan İsrâiliyat türü rivayetlerdir. Kitapta meseleler ilk üç kaynaktaki bilgilerden hareketle ele alınmaktadır.

İslam öncesi Arap yarımadası Yahudilerine değinilirken konuyla ilgili tartışmaların odağında "köken" tartışmaları vardır. Kitapta yazar diğer Sami ırklar gibi İsrailoğulları'nın da ilk vatanının Arabistan ol-

[2] Yazarın hayatı için faydalanılan çalışmalar: Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 136-137; Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*DİA*), XX, s. 206; Sahbân Halîfât, "Ebü'l-Alâ el-Maarrî", *DİA*, X, s. 290; Ed. (Editorial Staff), *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem: Keter Publishing House, XI, s. 966; *Encyclopedia Britannica*, Chicago 1972, XIV, s. 867; *Encyclopedia Americana*, New York 1968, XVIII, s. 281. *Mohammed and the Rise of Islam* adlı kitabın tanıtımı için bkz. İlhanı Ayrancı, "Batı'da Hz. Muhammed İmajı", **http://www.diyanet.gov.tr/DIYANET/avrupa/ocakavrupa2003/y30.html** (20.06.2003).

duğunu kitabelerden, Eski Ahit'teki anlatımlardan ve dilbilimsel verilerden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak yazar eldeki verilerin, onların yarımadanın şu veya bu bölgesinden geldiklerini ya da Filistin'deki diğer kavimlerle olan bağlarını kesin olarak tespit etmeye imkân vermediğini de belirtmektedir. İsrailoğulları'nın edebî gelenekleri, hatta dinî fikirlerinin bile Arap tasarımı olduğunu iddia eden bu görüşün hararetli savunucuları arasında, yazarın Önsöz'de konuyla ilgili pek çok çalışma arasından kayda değer bulduğu Winckler'ı [*Geschichte Israel*], James A. Montgomery'i [*Arabia and the Bible* (Philedelphia 1934)] ve Duncan Black Macdonald'ı [*The Hebrew Literary Genius* (Princeton Universty Press 1933)] sayabiliriz. Ancak bu görüşe karşı çıkan teorilerin olduğu da belirtilmelidir.[3] Sahanın uzmanları olarak görülen ilim adamları birbirine taban tabana zıt pek çok teori ileri sürerek meseleyi içinden çıkılmaz bir teori yumağına döndürmüşlerdir. XX. asrın II. yarısından (1950'lerden) sonra "İsrailoğulları'nın ilk vatanının Arabistan olduğu" görüşü geçerliliğini yitirmiş ve köken tartışmaları da sona ermiştir.

İsrailoğulları ile Arap kabileleri arasındaki ilişkilerin çok eskiye dayandığı; Arabistan'ın Asur, Babil ve Roma tarafından çeşitli tarihlerde tehcir edilen İsrail kabileleri için bir sığınak olduğu ve bunlar arasında dinî, sosyal ve kültürel açıdan birtakım etkileşimler olduğu da şüphe götürmez bir gerçektir.

Ülkemizdeki Yahudi tarihi araştırmalarına katkı sağlayacak olan bu kitabın mütercimini ve neşrini üstlenen Kaknüs Yayınları'nı tebrik ederiz.

Nuh ARSLANTAŞ
M.Ü. İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Anabilim Dalı
Araştırma Görevlisi

[3] Karşı teoriyle ilgili Goitein'in *Jews and Arabs* adlı eserindeki "Arap ve İsrail Halkının Ortak Kökenleri Hakkındaki Gerçek" başlıklı II. Bölümün (s. 19-33) okunmasını tavsiye ederiz.

Önsöz

Yazar, İngiliz Akademisi'ndeki meslektaşları tarafından Schweich Vakfı'nda Araplarla İsrailoğulları arasındaki erken devir ilişkiler üzerine üç konferans verıneye davet edilince, kafası yıllardır bu konuyla meşgul biri olarak teklifi kabul etmekte tereddüt göstermedi. Onu buna sevk eden siyer (Hz. Muhammed'in hayatı) yazarlığının yanı sıra müteveffa Dr. Hastings'in yayıma hazırladığı çeşitli sözlüklere, özellikle de *Dictionary of the Bible*'a, ki Arabistan'la ilgili maddelerin birçoğu kendisine havale edilmişti, katkıda bulunmuş olmasıdır. Akademi siyasî çekişmelerden uzak durmakla birlikte öyle görünüyor ki, Büyük Savaş sonucu Filistin'in içinde bulunduğu durum konuyu özellikle çazip kılmaktadır.

Son yıllarda İsrailoğulları tarihinin yeniden kurulması aşamasında yapılan çok sayıda çalışma arasından yazar özellikle H. Winckler'ın *Geschichte Israels*'ini kayda değer bulmakta ve bu seçkin müsteşrikin kitap ve makalelerine çok şey borçlu olduğunu dü-

şünmektedir. N. Rhodokanakis'in monografileri Güney Arabistan kitabelerine dair yapılan çalışmalarda en ileri noktayı teşkil ettiğinden içerdikleri bilgiler bu Konferanslara dahil edilmiştir. Erken devir Arap şiirine benzersiz vukûfiyetiyle Bay F. Krenkow ise yazara çok sayıda değerli kaynak sağlamıştır. Yazar ayrıca Üçüncü Konferansta ele alınan konulara ilişkin bazı meseleleri aydınlatmasıyla Dr. Büchler'e de teşekkür borçludur.

Ocak 1924, OXFORD

I. DERS
Kitab-ı Mukaddes Öncesi Devir

Arabistan ve İsrail arasındaki ilişkiler üç devire ayrılabilir. İlkin, tarihi kayıtlarına sahip olmadığımız, ancak bilimsel olduğuna inandığımız yöntemlerle elde edilmiş sonuçlara dayanmak durumunda olduğumuz tarihöncesi devir ikincisi, Eski Ahit'le başlamak ve Yahudi devletinin mahir vakanüvisi Josephus'la bitmek üzere, Yahudi tarihçilerin bize kimi malzemeler sunduğu orta devir; üçüncüsü de bir zamanlar Yahudiliğin Güney Arabistan'da nasıl tutunduğunu ve İslam'ın, kendi beşiği olan Hicaz'da yerleşik Yahudi topluluklara yönelik nasıl bir tutum takındığını kaydeden Müslüman tarihçilerin ele aldığı geç devir.

Araplar ve İsrailoğulları insan yapısındaki direngenliğin iki farklı yönünü temsil eder. Irk ve toprak arasındaki ilişkiler bakımından Araplar başka yerlerde belki de eşi görülmeyecek bir tahammül örneği sergiler. Bu yarımada tarihî devirlerde sayısız değişimler geçirdi; hanedanlar birbirini takip edip seleflerinden kalan izleri sildi; eski dinler kimi zaman Hıristiyanlığa, kimi zaman da başka Tektanrılı dinlere boyun eğdikten sonra VII. yy.da, bugüne kadar süregelen bir-iki istisna dışında[1] yerlerini İslam'a bıraktı.

[1] Bkz. Glasser, Sammlung, i. 129.

Halbuki Arabistan'da; Hindistan, İran, Yunanistan, İtalya yahut İngiltere gibi tarihi kayıtlarına aşina olduğumuz ülkelerde birbiri ardınca akın eden toplulukların yekdiğerini sürdüğü veya birbirine karıştığı türden vakalara rastlamayız. İşgalciler ülkeyi koruyan çölleri nadiren aşabilmiş, aştıklarındaysa ulaştıkları başarıların sonuçları kısa vadeli olmuştur. Muhtemeldir ki, yarımadanın fetihçi orduları, çevre diyarlara; İslamiyet'in yükselişinden önce de benzer ölçekte akınlar yaptı öz nüfusu, yani vahalarda ikamet edenlerse muzaffer göçmenlerce ne bastırılabildi ne de kovuldu. Etnolojik bakımdan bu coğrafyanın nüfusu çağlar boyunca hep aynı kaldı.

Öte yandan İsrail de, bölgesel istikrarsızlık ortasında fikirlerin dayanıklılığı hususunda eşine az rastlanır bir emsal sunar. Bölgesel istikrarsızlıklarla fikirlerin sebatı arasındaki nedensel bağın keşfinde Eski Ahit üzerinde yapılan yeni çalışmalar da etkili olmuştur. Yahudilik en üst dereceden Tektanrıcı bir dindir; ancak Tektanrıcılığın İsrail'de egemen olması ilk sürgün zamanına[2] denk gelir. Bu inanç dağılmış topluluklar arasında ayrılık öncesi ihtiyaç duyulmayan cinsten bir bağ işlevi görüyordu. Yahudilik bir kutsal kitaba dayanır, yani yazılı bir kanuna ya da şeriata. Görünüşe bakılırsa böyle bir şeye sahip olmanın önemi ilk olarak Sürgün'de anlaşıldı; tam anlamıyla takdir edilmesiyse daha sonra kurulan Yahudi devletinin yıkılmasının ardındandır.

Hz. Muhammed'in Yahudileri Arap yarımadasından kovmak gibi bir tasarısı olmadığı anlaşılıyor; gerçekten de, kendisine atfedi-

[2] Hz. Süleyman'ın ölümünden sonra krallık İsrail ve Yehuda olmak üzere ikiye ayrıldı (m.ö. 931). Asur kralı V. Salmanasar (m.ö. 727-722) zamanında başlatılan taarruzlar II. Sargon (m.ö. 722-705) tarafından tamamlandı ve İsrail Krallığı yıkıldı (m.ö. 722). Bu istiladan sonra Yahudiler, Asur topraklarının çeşitli yerlerine sürgün edildiler. İsrail Krallığından sonra Asur İmparatorluğuna bağlı olarak yarı bağımsız bir krallık şeklinde varlığını devam ettiren Yehuda Krallığı da m.ö. 586'da Babil İmparatoru Buhtunnasr tarafından yıkılmıştır. Mabedin Süleyman tarafından inşa edilip Buhtunnnasr tarafından yıkılmasına kadar geçen döneme "I. Mabed Dönemi" adı verilmiştir.

len ve taahhütlerini yerine getirdikleri sürece kendilerine karışılmayacağını açıkça beyan eden belgeler vardır ve bunların içeriğindeki samimiyet göz ardı edilemez. Peygamberin ikinci halefiyse[3] yarımadada İslam'dan başka hiçbir dine müsamaha edilmeyeceğini buyurmuş ve bundan sonra, kimi Yahudilerin Güney Arabistan'a göçmüş olmaları gerektiği düşünülse bile, eski Yahudi yerleşimleri bir daha asla ihya edilmemiştir. Oysa (Hz.) Peygamberin vefatını müteakip Arabistan'ın dışında başkentler edinen İslam devletlerinde Yahudi topluluklar refaha kavuşmuş, hatta bilhassa Mısır, İspanya ve Mezopotamya'da Müslüman yöneticilerine hizmet eden seçkin devlet adamları bile yetiştirmişlerdir. Ancak İslam, içinden çıkmış olduğu Arabistan'la özdeş değildir; dolayısıyla bizim konumuz sonraki tarihlere ait gelişmeleri kapsamamakta, Arabistan'daki Yahudi yerleşimlerinin terk edilmesiyle sona ermektedir.

Arabistan yarımadasına bu isim, öyle görünüyor ki, ilk olarak Yunanlılarca verildi. Güney Arabistan'daki Marib Höyüğü'nün[4] ilk kitabesinde rastlanan "Arap" kelimesinin, tuhaftır ama, "Bedevî," yani yerleşik nüfusa karşılık göçebe anlamında kullanıldığı görülmektedir; kitabeyi yazdıran şahıs kendisini ve babasını çeşitli yörelerin ve oradaki dağ ve ovaların (*tihâme*) tüm Araplarının kralı olarak tasvir etmektedir. Söz konusu kitabe M.S. V. yy.a tarihlenmektedir; daha erken tarihli kitabelerdeyse Araplar yağmacılar[5] olarak zikredilmekte, kimi zaman da Himyar[6] ve Saba[7] gibi isimlerle di-

[3] Hz. Ömer

[4] Glaser, 554, 2; *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (MVAG.) vi. 7.

[5] Corpus Inscriptionum Himyariticarum(CIH.) 79, 9.

[6] Aslen Saba krallığının önemli bir kabilesi; sonraları (kabaca M.Ö. 115 – M.S. 525 tarihleri arası) Güney Arabistan'ın önemli bir kısmına egemen krallık (çev).

[7] CIH. 343, 14; 397, 7. Saba: M.Ö. VIII-V. yy.larda varlığını sürdürmüş ve Kitab-ı Mukaddes kadar Asur, Yunan ve Roma kaynaklarında da bolca zikredilen bir Güney Arabistan krallığı (çev).

ğer topluluklardan ayırt edilmektedir. Bu belgeler, Arap kelimesinin gerçek anlamının bu olduğuna dair Hartmann'ın görüşünü destekler gibidir; ismin Kitab-ı Mukaddes'teki kullanımını ise daha sonra ele alacağız. Tarihi eserlerde ilk zikredildiği düşünülen Arap, Şamlı (Şam şehri zaman zaman Arabistan'a dahil edilmekle birlikte genellikle farklı bir coğrafi kategoride ele alınır) Bir'u-İdris'in tebası olan Gindibu ya da Cündub'dur.[8] M.Ö. VIII. yy.a ait Asur kitabeleri bir de *matu arbaai*, "Arapların ülkesi"nden[9] söz eder; muhtemeldir ki, bu isimlendirme Babilliler'den İranlılar'a, oradan da Yunanlılar'a geçti ve Yunanlılar ileri coğrafya bilgileriyle onu günümüze kadar ulaşan anlamına kavuşturdular.

Kelimenin Kur'an'daki kullanımı "Arap"ın "Bedevî" anlamını güçlendiriyor gibidir. Bu kelime sıfat haliyle sık sık Kutsal Kitap'ın diline işaret etmektedir; ayrıca halis Arapça'nın Bedevîlerden öğrenilmesi gerektiği düşüncesi yüzyıllarca önemini korumuştur. Siyer kitaplarında (Hz.) Peygamberin dili tüm saflığıyla öğrenmesi için çocukluğunda çöle gönderildiği belirtilir. İlk dönem Abbasîleri dilbilgisi sorunlarını aydınlatmak üzere saraylarında Bedevîler bulundururlardı. Ayetlerden birinde (Ahzâb:33/20) Araplarla Bedevîler (*bâdûne-fî'l-A'râb*) özdeşleştirilmektedir. Dilin doğrusunun şehirlerde değil de göçebe kabileler arasında bulunduğu düşüncesi kadar şaşırtıcı olan bir diğer gerçek de Kur'an'ın tüm Arabistan'da eser bırakmış edebî bir dilin varlığına – ki söz konusu eserlerin en gelişkinleri (Hz.) Peygambere yakın bir zamanda vücuda getirilmiştir – hiçbir şekilde gönderme yapmamasıdır. Kur'an'da kelime *A'râb* biçiminde hep çoğul kullanılmaktadır; öte yandan, Arap dili lügat uzmanlarının iddia ettikleri gibi, kelimenin tekil biçimi olan *'urb* veya *'arab*'ın kasaba ve şehirlerdeki sakinler için kullanıldığı düşüncesini destekten yoksun buluyoruz. Bu kelimenin zıddının – zıddı

[8] KAT. Der. 3, s. 42; Winckler, MVAG. xviii. 92; Şalmaneser II (M.Ö. 9. yy.).

[9] Winckler, AOF. ii. 465; Weber, MVAG içinde, vi. 58.

"şehirli" anlamına gelen *Bedv* örneğinin aksine – "yabancı" ve "kaba-saba" anlamına gelen *'acem* olduğu gözden kaçmamalıdır. Öyle görünüyor ki, "Arap" ismi, esas itibariyle dile işaret etmekte ve aslen "dilsiz"[10] anlamına gelmekte, zıddıysa bazen "doğru konuşan"[11] anlamında kullanılmaktadır.

Kur'an'ın kendisinden önceki Arap edebiyatını tanımama eğiliminde olmasına ve sonraları o kadar değer verilen şairleri küçümsemesine rağmen Arap dilini bizim klasik diyeceğimiz türden bir lisan olarak değerlendirmesi ilginçtir. Başta yalnızca konuşma dili olup sonradan edebî bir nitelik kazanan lehçe veya lisanlar için geçerli gerekçelerden burada kesinlikle yoksunuz. Latin yazarlar kendi dillerini Yunanca'ya kıyasla yabanî görürler; sonraki devirlerde Avrupa dillerinde klasik eserler vermiş olanlar da Latince'yi kendi lisanlarından üstün görme eğilimindedirler. Oysa Kur'an başka lehçeleri gayrı medenî ve kaba-saba görürken kendi dilini "berrak ve vazıh" olarak değerlendirmektedir. Ancak hepimizin de bildiği gibi Kur'an Arapça'sı, kitabın inişinden bin yıl öncesine kadar uzanan zaman diliminde yarımadanın her yerinde görülen kalıntıların lehçelerinden hem dilbilgisi hem de kelime dağarcığı bakımından çok farklıdır. Yarımadanın klasik dili tabii olarak Bedevîlerin ağzı değil, uzun yıllar kanun, akit ve antlaşmalarla yemin, adak ve mezar kitabelerini dillendirmekte kullanılmış olan lehçe olmalıydı. Yahut da, şayet bu lehçe kullanımdan düşmüş olsa, Kur'an'ın, yerini aldığı ve İslamiyet öncesi şiirin de temsil etmek iddiasında olduğu söz konusu lehçenin edebî eserlerini kendisine temel alması beklenirdi. Kabileler gerçekten de zaferlerini kutlayan ve hüsranlarına ağıt yakan türkülere, ün-

[10] Mutalammis, Christian Arabic Poets içinde, i. 349, köpek hakkında *Yükellimuhû min hubbihî ve hüve a'ceme "Dilsiz olduğu halde sevgisi konuşturuyor"*.

[11] Min fesîhin ve aceme (fasîh ve fasîh olmayan) Buhturi, zikreden, s.324. elmadmûn bihî alâ gayri ehlihî (ehlinden başkasına verilmiş) kelimesi eğimli hareketi ifade için kullanılır. Ru'be der. Ahlwardt 13, 7. Arabî Bedevî'nin bir tür zıddı olarak kullanılır. Yakût, *Udebâ* l. 125, 7.

lü şairlerin eserlerine sahip olsaydı Kur'an'dan katıksız ümmî diye hitap ettiği toplulukları temsil etmesi beklenmezdi. Edebiyatı olmayan bir klasik dil kendi içinde bir çelişki gibi görünüyor.

Kur'an'ın bu yöndeki beyanları klasik Arapça'da yazılmış başka kitabelerin gün yüzüne çıkarılmasıyla daha da hayret verici bir boyut kazanır. M. Dussaud'un koleksiyonunda[12] belirtilen ve Nabatî[13] karakterlerle yazılmış dikkat çekici bir kitabe "tüm Arapların kralı"nın mezarını işaret eder. "Peygamberden üç yüzyıl öncesine ait," diyor bu arkeolog, "bir metnin birkaç Aramice[14] kelime hariç kusursuz bir Arapça'yla yazılmış olmasını hiçbirimiz beklemiyorduk." Ancak burada söz konusu olan topu topu beş satırlık bir metin, üstelik kimi ifadeleri de silik; o yüzden arkeologun sözleri biraz abartılı kaçıyor. Ne var ki, Nabatî alfabesiyle yazılmış olması konuşma dilinin yazıya geçirilmesi konusunda rasgele bir alıştırma görüntüsü verse de, Kur'an öncesi çağa ait klasik bir lehçenin varlığı, başka türlü ancak karşılaştırmalı dilbilgisi yoluyla varılacak bir sonucun hoş bir teyidi niteliğindedir.

Yarımada yalnızca bir defa siyasî birliğe kavuşabildi; (Hz.) Muhammed'in dehası bunu başarabilmişti, ancak vefatının ardından ülke tekrar çözülmeye başladı. (Hz.) Peygamberin büyüdüğü yıllardaysa farklı bağımsız bölgelere ve nüfuz alanlarına bölünmüş durumdaydı. Tarihin geriye doğru izini sürdüğümüzde de benzer şartların hüküm süregeldiğini görürüz. Belirli bir zaman diliminde şu veya bu güçlü devlet yarımadanın büyük bir bölümüne hüküm-

12 Mission dans la Syrie Moderne, 1903, s.315.

13 Nabatîler, Filistin'in doğu ve güney doğusunda yaşamış göçebe bir Arap halkıydı. Nabatî Krallığı adında Hicaz'dan güney Suriye'ye uzanan bir devlet de kurmuşlardı. Bu devlette konuşma dili Arapça iken yazı dili Aramice'ydi. Alfabesi de Arami yazısından türetilmişti ki, Nabatîce buna denir (çev).

14 M.Ö. II. binyılın sonlarından başlayarak Suriye civarlarında konuşulan ve alfabesi özellikle M.Ö. II. binyılın ikinci yarısında tüm bölgede benimsenen dil (çev).

randır, fakat yine de coğrafî şartlar siyasî birliğe elvermez. Halbuki sakinleri arasında hayret edilecek bir bağdaşıklık söz konusudur.

Eski Ahit dilini öğrendikten sonra Arapça'yı incelemeye girişen, ancak bunu iki dilin geçmişi hakkında hiçbir ön bilgiye sahip olmadan yapan bir kimse her kilidi açacak bir anahtarın sahibi olduğu hissine kapılır. O çok farklı anlamlara sahip görünen İbranice kökleri öğrenmiştir; Arapça'da bu köklerin bazen İbranice'de birbirine karışmış farklı harf kümelerini temsil ettiğini görür. *Kazmak* ve *utanmak* kelimeleri birbiriyle hiç bağlantısız eylemleri dile getirir gibidir; halbuki İbranice'de bu kelimeler aynı sessiz kümesiyle gösterilir; Arapça ise bunun sebebinin, bir tanesi zamanla düşen iki sessizin karıştırılması olduğunu ortaya koyar. İbranice'de fiillerin çekimleri birçoklarına kuraldışı gelir; Arapça'nın çekim tablolarıysa söz konusu kuraldışılıkların çoğunun nasıl doğmuş olduğunu gösterir. Kimi zaman İbranice bir kelime son derece soyut bir anlama sahipken onun Arapça benzeşeni daha somut bir şeye işaret eder. Soyutlamanın en üst düzeye eriştiği *olmak* fiilinde de durum böyledir. Kelimenin Arapça'sı onun asıl anlamının *düşmek* (*to fall*) olduğunu gösterir ve bizim *befall*, *accident* ve *case*[15] kelimelerimize benzer bir tarzda varoluşun en üst dereceden soyutlamasını ifade eder. Araştırmacı fiillerin İbranice'sinin anlamıyla Arapça'sınınkini karşılaştırdığında genellikle Arapça'nın kendisini bir aşama daha geriye götürdüğünü görür. Yani, tabiri caizse, İbranice'de törpülenmiş olan çıkıntılar Arapça'da muhafaza edilmiştir. İbranice'de tecrit olmuş nice kelimenin Arapça'sı geniş bir akrabalık ağına sahiptir;

15 Yazarın dili İngilizce olduğundan bu özel örnekleri aslıyla vermeyi uygun gördük. Kelimelerin konuyla ilgili başlıca anlamları sırasıyla (befall: başa gelmek, vaki olmak), (accident: kaza; tesadüf; âraz), (case: hal, vaziyet). İlginç olabilecek bir noktaya temas etmek bakımından şunu da belirtmek isteriz ki, (accident) ve (case) kelimeleri aslen Latince'ye dayanmakta, bu dilde sırasıyla (talih, olay) ve (düşüş, talih) anlamlarını taşımaktadır. (Befall) kelimesiyse köken itibariyle Eski İngilizce'ye gitmektedir (çev).

böylesi kalıntılar ana gövdeden kopartılmış dallar gibidir, oysa Arabistan'da bunlar hâlâ hayatiyetlerini sürdürmektedir.

Sözünü ettiğimiz olguya örnek olarak bildik iki kelimeyi ele alabiliriz. İbranice'de "konuşmak" (Dîber) anlamına gelen fiil Fenikece'de[16] de aynı anlamı verir, fakat Aramice'deki anlamı "idare etmek"tir. Arapça da bu ikinci anlamı verir, ancak ilişkili olduğu harfler kümesi "geri," "arka" kelimeleriyle tercüme edilebilir ki, bu anlam, buna karşılık, İbranice'de "en içteki mabet" dabîr kelimesiyle ifade edilir. İdare etmenin anlamı açıktır: tekneyi çekip çevirmekten, dümeni yönlendirmekten gelir. Bizim dilimizdeki "govern"[17] da benzer bir tarihe sahiptir; bu kelime aslen dümen takımını idare etmeyi ifade eder. İmdi, hükümet etme fikrinin buyurma fikrine dönüşmesi, oradan da konuşma eylemini ifade eder hale gelişi kolayca anlaşılabilir. Türkçe'de nezaket kuralları "demek" fiili yerine sık sık "buyurmak" filinin kullanımını gerektirir. "Demek"i ifade eden olağan Arapça harf kümesi İbranice'de ancak "ses" anlamına gelen Kôl isminde yaşamaktadır; bunun Arapça'daki türevlerinden bir tanesi "kabile reisi" manasını vermektedir, fakat buradaki asıl anlamın "buyurmak/emretmek" mi yoksa "konuşmak" mı olduğu açık değildir. İbranice'de "demek" Amar için kullanılan kelime Arapça'da "buyurmak" anlamına gelir ve hiç şüphe yok ki, bu ikincisi daha eski anlamı yansıtır. "Konuşmak" için kullanılan Arapça kelime aynı zamanda "yaralamak" anlamını taşıyan bir harf kümesindendir; aynı kümeye İbranice'de de rastlanır, fakat burada "iftira etmek" anlamını yüklenerek tuhaf şekilde iki türden yaralanmayı çağrıştırır, yani dil yarasını da kapsar. Öyle görünüyor ki, İbranice kullanım Arapça'daki iki anlamın ortasında bir yerde duruyor. "Demek" bihel kelimesinin Habeşçe'si –ki Arapça'da ağır lanet okumalar için kullanılır –İbranî kutsal kitabında yalnızca bir ayet-

[16] M.Ö. I. binyılda Suriye ve Filistin'in kıyı kesiminde konuşulan dil (çev).

[17] İngilizce'de hükümet etmek, yönetmek, idare etmek anlamına gelir (çev).

te asli anlamıyla görülmektedir: "Sonra gazabıyla uyarıyor ve acı hoşnutsuzluğuyla diyor onlara Yivhelmû" (Mezmurlar 2:5).

Halihazırda bir gerçek büyük önem arz etmektedir. Zaman zaman İbranice'nin imlası, bizimkine benzer şekilde, etimolojiktir; harfler anormal fonetik değerler alır yahut hiçbir belirgin değer almaz, tıpkı İngilizce'de *schism* yazıp da *sism* okuduğumuz, *though* yazıp da *tho* okuduğumuz gibi. Böyle bir durumun tek açıklaması, daha eski bir dilin ya da aynı dilin daha eski bir aşamasının yazım düzeninin korunmuş olmasıdır; İngilizce'de *schism* yazılır, çünkü bu kelime, onu Yunanca'dan ödünç almış olan Latince'den gelir. Bazı hallerde Arapça imlânın İbranice imlâyla olan ilişkisi de İngilizce'nin Yunanca veya Latince'ninkiyle olan ilişkisine benzetilebilir. Ses kurallarının işleyişi İbranice telaffuzu değiştirmiş olmakla birlikte eski yazım biçimi korunmuştur.[18]

Bu gerçeklerin gündeme getirdiği, ancak dinî ve millî önyargıların uzun zamandır perdelediği bir müşkil var. Klasik Arapça'ya ilişkin sahip olduğumuz belgelerin en eskileri bile Eski Ahit'in son yazılmış kısımlarından yüzyıllar sonrasına tarihlenir. Arapça'nın bir ortaçağ dili olarak sınıflanması yanlış olmakla birlikte edebiyat açısından bakıldığında böyle bir değerlendirme kabul görebilir. Arapça'nın kendi kutsal dillerine benzerliğinin meraka saldığı ve bunun sonucu olarak çok değerli gözlemlerde bulunan Ortaçağ Yahudi yazarlarının kafalarındaki varsayım, İbranice'nin daha eski, hatta insanlığın aslî dili olması gerektiği yönündeydi; ve Eski Ahit diliyle artık anadilleri haline gelen Hilafet dili arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan bu Yahudi yorumcular kendilerini, sofu din kardeşlerinin önyargılarını hesaba katmak zorunda hissediyorlardı.[19] Öte yandan, böyle bir önyargının söz konusu olmadığı hallerde bile bir

[18] Bu özellikle "ô" sesinin alef veya he ile gösterildiği hallerde geçerlidir.

[19] Bkz. Poznanski, Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG.) lxx. 450.

ortaçağ dilinin Hıristiyanlığın nereden bakılsa birkaç yüzyıl öncesinden beri konuşulup yazılmakta olan bir dilden daha eski olduğunu ileri sürmek şüpheyle karşılanırdı. Böyle bir iddianın buram buram anakronizm kokması kaçınılmazdı.

Oysa bu müşkil Güney Arabistan kitabelerinin keşfiyle –İngiliz gezginlerin başlattığı ve Fransızlarla Avusturyalı araştırmacıların sürdürdüğü bir keşif– büyük ölçüde giderildi. De Sacy gibi seçkin bir bilginin bile desteklediği ve Arapların (Hz.) Muhammed'den önce yazıyı bilmediği yönündeki tez geçerliliğini yitirdi. Gerçekten de şaheserce bir alfabeyle yazılmış kitabelerin binlercesi bulundu; buluntular birden fazla krallığa ve lehçeye işaret ediyordu; içerdikleri isimler, kayıtlar ve tarihler yarımadanın İslâmiyet öncesi tarihine düşmüş gölgeyi bir miktar aydınlatıyordu. Başlangıcı Hıristiyan miladından önceki ilk binyılın başlarına, hatta bazılarına göre ikinci binyıla kadar uzanan bir dizi hanedan ve hükümdarlığın izi sürülebildi.[20] Katı maddelere ve taşınabilir malzemelere hâkkedilmiş yazıların işlendiği kitabeler, çokluk, uzun ve ayrıntılı olmakla birlikte tam olarak kimlerce kaleme alındığı halen kesinleştirilimemiştir;[21] kitabeler haricinde şimdiye kadar bu buluntuların sahiplerine ait hiçbir ebedî ürüne de rastlanamadı. Fakat hiç olmazsa İbranice'nin etimolojik imlâsının kaynağı kadim Arabistan'ın yazılı dillerinde bulunabilir. Eski Ahit'in başladığı iki kelimenin ilki Arapça telaffuza sahiptir, ikincisi de bizzat Arapça'dır. Klasik Arapça'da İbranice bir deyim olarak bulunan bârâ ifadesine (bunun anlamı LXX'de, yani Eski Ahit'in Yunanca tercümesinde açıklanır) söz konusu kitabelerde *yapmak, dikmek* anlamıyla sıkça rastlanır. Açıkçası, bir Sabalı'ya Tekvin'in ilk ayeti hiç de yabancı gelmez.

20 Glaser'ın son görüşleri Sammlung'da verilmiştir.

21 Hartmann, die Arabische Frage, s. 426'da Yemenlilerin de parşömen üzerine yazdıklarına kesinlikle emin olabileceğimizi söyler. 'Abîd b. el Ebras parşömen üzerine yazı yazmayı ima eder, der. Lyall 41, 2.

Kitab-ı Mukaddes'in İbranicesi kimi durumlarda dilbilgisi kimi durumlarda da kelimeler bakımından yakınlıklar gösterse bile Arabistan kitabelerinin dil ya da lehçelerinden (söz konusu yakınlığın ortaçağ Arapça'sı için geçerli olmadığını belirtmeliyiz) hiçbiriyle özdeşleştirilemez. Bu bakımdan, *odun* ve *taş* için kullanılan İbranice kelimeler, kitabelerde görülmekle birlikte klasik lehçede yer almaz. Dolayısıyla kitabelerin sunduğu delillere dayanarak Kitab-ı Mukaddes İbranice'sinin doğduğu yer olarak Arabistan'ın şu ya da bu bölgesini işaret edemeyiz. Sadece, Güney Arabistan kitabelerinde apaçık İbranice deyimlere rastladığımızda bu belirli kelime ya da kullanımları kaynaklarına dek izlemiş olduğumuzu düşünebiliriz. Onlar kesinlikle Filistin'den Saba'ya gelmiş değillerdir, fakat Saba'dan Filistin'e pekala gitmiş olabilirler.

Avrupalı bilginler kitabe dilleriyle tanışmadan çok önce bile Habeşistan'ın dini diline aşinaydılar. Habeşçe'nin kökeni birkaç ara basamak vasıtasıyla Güney Arabistan'a dek izlenebilir, ancak Güney Arabistan dilinin kelime dağarcığını aydınlatmaya gelince, fazla bir yarar sağlamaz. Bu dille (yani Habeşçe) Kitab-ı Mukaddes İbranice'si arasındaki benzerlik kelimenin tam anlamıyla hayret vericidir; *gelmek* ve *dışarı çıkmak*, *almak* ve *bulmak* fiilleri aynıdır; oysa Filistin'le Habeşistan'ı ayıran geniş coğrafyada kullanılan dil ve lehçelerin hepsi başka kelimeleri tercih etmişe benziyor. Gerçekten de Sami dillerinin hepsinden farklı olmak üzere İbranice ve Habeşçe arasındaki benzerliklerin gayet uzun bir listesi çıkarılabilir. Yine de birçok bakımdan aralarında büyük farklılıklar var; Habeşçe'nin dilbilgisel sistemi kimi noktalarda Arapça'ya yaklaşırken kimi noktalarda kendine özgü bir gelişim sergiler. Burada da daha önce kullanmış olduğumuz çıkarsama işe yarar. Dinî nitelikli Habeşçe'nin geç bir devirde İbranice'den kimi terimleri ödünç almış olduğu kesin görülmektedir; ancak günlük dilde yaygın olarak kullanılan ifadeleri almış olması ihtimal dışıdır; bunlar göçmenler tarafından daha sonra çok uzaktaki yurtlarına götürülmüş olmalıdır. Güney Ara-

bistan Habeşîlerinin öteden beri aynı yörelerde yaşadıklarına dair kesin bir bilgimiz olsa sonradan İsrail topluluğunu oluşturan kabilelerden birine karışmış bazı ailelerin anavatanlarını söz konusu yörelerde aramak için bir gerekçemiz olabilirdi. Ne var ki, böyle bir anavatana işaret eden delillerden yoksunuz.

Ancak yukarıda da dikkat çekilmiş olan asıl mesele şudur: etimolojik imlâ usulü, daha önceden varolan klasik ve edebî bir dile delalet eder; ve böyle bir dil Arabistan'da çok eski zamanlardan beri vardır. Çiviyazısı gibi tamamen farklı bir yazı sisteminin ele aldığımız olguyu açıklayamayacağı ortadadır. İbranice'nin köklerini Arabistan'da aramaya karşı çıkan önsel argüman –ki bu argüman Arap edebiyatının geç tarihlerde doğduğu görüşünce destekleniyordu– Filistin'i Sami ırklarla dolduran güney göçlerinden bile önce kullanılmış olabilecek edebî bir dili temsil eden kitabelerle sarsılmıştır.

İsrailoğulları'nın dilinin Arabistan'a dayanması halkın kökeninin de orada aranmasını gerektirmez. Kitab-ı Mukaddes yazarlarının kendi dillerine verdikleri isimlerden biri de "Kenanîce"dir;[22] üstelik İsrailoğulları'nın lehçesinin kuzey ve doğu komşularınınkilerle ya aynı ya da onlarınkine çok yakın olduğunu biliyoruz. İsrailoğulları'nın atalarının aynı dilin çeşitli türevlerini konuşan diğer ırklarla aynı zamanda göç etmiş ve –tarihte başka örneklerine de rastlandığı gibi– askerî beceriye sahip kabile reisleri ve teşkilâtçılar sayesinde kendi egemenliklerini kazanmış olduğunu düşünebiliriz. Hakimler ve Samuel kitaplarının gerisindeki düşüncenin bu olduğu söylenebilir; tarih sahnesine çıkışlarını önceleyen karanlık devirde İsrail'i oluşturan boyların toprakları üzerindeki hakimiyetleri pek istikrarlı değildir; komşu topluluklarla sürekli savaş halindedirler. Ayrıca boylar kendi aralarında da savaşmaktadırlar; kimi zaman biri, kimi zaman diğeri galebe çalmaktadır. Derken bir müddet sonra Yahuda kabilesinden Davut adında büyük bir lider çıkar. Davut sadece nasıl

22 Halévy, bunun Fenikece demek olabileceğini belirtir.

savaşlar kazanıp şehirler fethedeceğini değil, iktidarını nasıl pekiştireceğini de bilir. İşaya Kitabına göre bu kavim, birleşmiş ve örgütlenmiş olarak, tebasını ya kılıçtan geçirdiği ya da esir ettiği mamur bir ülkeyi fetheder. Tarihte böylesi gelişmelerin de örnekleri var; işgalci göçmenler istilâ ettikleri ülkenin medeniyetini kendilerininkinden üstün görerek onun dil ve kurumlarını toptan benimser.[23] Torunları içinse bu kavim sadece belli mülklerin, dilin, edebiyatın, dinin, hukukun vesairenin taşıyıcısı hükmündedir.

İsrailoğulları'nın en azından manevî köklerinin Arabistan'da bulunduğu yolundaki kanaatimiz, öyleyse, bu ülkeden dışarıya yönelen bir dizi göç varsayımına dayanmıyor (gerçi tarihin çok eski devirlerinde böylesi göçlerin gerçekleştiğine dair deliller çok güçlü görünmektedir). Bizim kanaatimiz, kurumların tarihi zaman zaman yardımımıza gelse de, dile dayanmaktadır. Dillerin değişim süreçleri cansız doğayı açıklayan katı kanunlara indirgenemez; belgelenmemiş sayısız şartların yanı sıra insan veya insan topluluklarının kaprisleri de tarihin genel gidişâtına etkide bulunarak ya onu hızlandırır ya da geciktirir. Bu bakımdan, zaman boyutunda daha erken yahut daha geç olan, zihnin ürünü diğer şeylerde olduğu gibi ayırt edilebilir; bağıntılar keşfedilebilir ve (zihnin işleyiş özellikleri itibariyle) uzay-zaman çerçevesinde nitelikleri açıklanabilir. Ancak bu sınırlar dahilinde bir dil biliminden söz edebiliriz; bu dilbilim jeolojiden farklı olarak kehanette bulunamaz; elinden gelen ancak jeoloji gibi belli ardışıklıkları bilmek ve sınırlı bir kesinlikle geçmişin hikayesini anlatmaktır.

Şayet Güney Arabistan kitabeleri milattan bin yıl öncesine veya daha eskilere tarihlenebilirse onların dilini Fenikece yahut Aramice'den türemiş olarak görmenin imkânı kalmaz. Gerçekten de, içsel deliller bu varsayıma tümüyle karşıyken dışsal bulgular konusunda aynı şeyi söyleyemiyoruz. Güney Arabistan'daki kitabelerin erken

[23] Bulgarlar ülkelerini istilâ edip üzerlerinde hakimiyet kurdukları Slavların da dilini böyle benimsemiştir. Bryce, International Relations, s. 55.

tarihli olanlarında insanlar ne şekilde yazacaklarına henüz karar vermemişlerdir; şimdiye kadar çeşitli *boustrophedon*[24] metinler bulunmuş durumdadır. Başlangıçta hakim yön sağdan solayken; eşzamanlı kimi kitabelerin ters yönde yazılar ihtiva ettiği görülmüştür. Yazının yönü harflerin biçimlerinden anlaşılır; harflerin bitimleri yazının ilerlediği yönü gösterir. (Hz.) Muhammed'in zamanında ya da biraz öncesinde[25] yirmi sekiz harfli Arap alfabesinin yazımı için yirmi iki harfli Aramî alfabesi kullanılmaktaydı; dolayısıyla belli harflerin iki ya da üç sesi birden vermesi söz konusuydu ve bunlar daha sonra nokta biçimli işaretlerle ayırt edildi. Erken devir Arap yazımında akraba harfler çoğunlukla birbirinden epey farklı işaretlerle temsil edilmişlerdir; yukarıda andığımız örnekte ve Roma ile Arap alfabelerinin birçok uyarlamasında gördüğümüz türden ödünç alınmış bir alfabenin kullanımına dair pek bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca Güney Arabistan kitabelerinin katı ve heybetli karakteri ile Aramî veya Fenike yazı stili arasındaki ilişki büyük harflerle el yazısı arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Dik, köşeli ve dairesel hatlar, belli ki, günün güzel yazım modasına uygun olarak ve kolaylık, hız gibi amaçlar da gözetilerek değişikliğe uğratılmış. Yazı tekniğinin gelişimi açısından katı hatların rahat ve gevşek olanları önceliediği kuralı bize mantıklı gelmektedir.

Öte yandan, eski Arap yazı stilinin katı ve köşeli hatlarının bükülüp yuvarlanması süreci hiç de karanlıkta değildir. Kuzey Arabistan'da başka lehçelerdeki eserlerle birlikte bulunmuş bir grup kitabe (Lihyân krallığına[26] dair yegane bilgimiz bu kitabelere dayanmaktadır) andığımız sürecin işbaşında olduğunu göstermesi bakı-

[24] Bir satırın sağdan sola diğerinin soldan sağa yazıldığı yazı şekli (çev).

[25] Konuya ilişkin rivayetler Belâzurî tarafından derlenmiştir. Bkz. *Futûhu'l-Büldân*, s. 471.

[26] Arabistan'ın kuzeybatısında M.Ö. I. binyılın örtalarında hüküm sürmüş krallık ve bu krallığı kurmuş kavim (çev).

mından önem arz eder. Buradaki harflerin bazıları Moab[27] veya Fenike dillerindeki biçimlerine doğru epey yaklaşmışlardır. Eski Arap alfabesinin nasıl oluşmuş olduğu meçhul; Sabalıların veya Ma'inlilerin[28] kendi alfabelerini hangi harf sırasıyla ezberden okudukları-nı bile bilmiyoruz. Bununla birlikte, bu alfabenin belli ölçüde evrim geçirdiği dile getirilmiştir. H sesini veren işaretin iki başka boğazsıl sesi temsil edecek şekilde değişime uğradığı anlaşılıyor. S'nin üstüne, farklı bir ıslıklı sesi göstermek üzere bir daire kondurulmuş[29] – aynı amaçla bizim bir harfin altına nokta koymamız veya üstüne çizgi çekmemiz gibi; ancak bu gelişme kuzey alfabesinin etkisinde değil, kendi dinamiği içinde gerçekleşmiştir. İlginçtir ki, Yunan alfabesinin erken biçimleri kimi hallerde Fenike ve Aramî yazısından ziyade Arap yazısına yakınlaşmaktadır. Çeşitli eski yazı örneklerinde görülen ΓΛΣ ifadesi, eski Arapça biçimlerin aynısı veya çok benzeridir.[30] Bu durum ister istemez eski Yunanistan haritasında görülen ve Müslüman fatihlerin çağdaş İspanya haritasında bıraktıkları isimlerle hayret verici benzerlikler taşıyan Askra "kamp," Pindus "dağ," Larissa "kulübe"[31] gibi Arapça yer adlarının, daha Fenikeli yerleşimciler kendi harflerini Yunanistan'a götürmeden, yoksa, Arap alfabesine sahip bir Arap medeniyetinin mi eseri olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

İsrailoğulları'nın kolektif bilincinde bu Arap kökene ait hiçbir iz korunmamış. Moab örneğindeyse bir akrabalık düşüncesi ya canlı kalmış ya da ihya edilmiş; halbuki İsrail bu toplumdan cidden

27 Ölüdeniz'in doğusundaki topraklarda M.Ö. II. ve I. binyıllarda yaşamış ve özellikle M.Ö. IX. yy.da önem kazanmış bir kavim (çev).

28 Kuzey Yemen'de M.Ö. VI-II. yy.da Ma'in krallığını kurmuş kavim (çev).

29 Bkz. Glaser, Altjemenische Nachrichten, s. 215.

30 Bkz. Kirchhof'un Yunan alfabesi üzerine çalışmasındaki tablolar.

31 Büyük Savaş'a katılmış bir İngiliz askeri bana "Larissa" anlamına gelen el-'Arîş'e gittiğini anlatmıştı. Fransızlar da benzer şekilde el-'Arâ'iş'e "Larache" demektedirler.

nefret etmekle birlikte aslında ikisinin dili neredeyse özdeştir. Kimi olgular İsrailoğulları'nın kuzenlerinin ta uzaklardaki Hadramut'ta Arap topluluklarla bir arada yaşadıklarına işaret etse gerek; öte yandan, bazı kuzeyli kabileler de (Hz.) İbrahim'i ataları saymaktadır. Ancak İsrailî teori (Hz.) İbrahim'in torunlarını Arabistan'da bırakmadığı, onların da kendisiyle göç ettiği yönündedir; kendisi ise Filistin'e doğudan gelmişti. İsrailoğulları'ysa Filistin'in yerlisi olmadıklarının bilincindeydiler; sahip oldukları şehirlerin kendilerinden eski kurucuları ve sakinleri vardı; kimileri İsrailoğulları tarihinin kaydının tutulmaya başlandığı dönemde saldırıya uğramıştı, kimileriyse efsane ve türkülerin konusu olmuştu. Kimi yerlerde asıl sakinlerin torunları köleleştirilmişti, kimi yerlerdeyse fethedenlerle fethedilenler arasında evlilikler yapılmış ve iki toplum arasındaki farklılıklar kaybolmaya bile yüz tutmuş olabilir.

İsrailoğulları'nın Arabistan kökenli oluşlarını bilmemeleri gibi yarımadanın sakinleri de ya (Hz.) İsmail ya da İbranîler'in isim babası Eber'in soyundan geldiklerinin farkında değillerdi. Arabistan kitabeleri Yahudi kitaplarının sözünü ettiği kabilelerin soykütüklerine hiç gönderme yapmaz. Kur'an'ın, (Hz.) İsmail'in adını zikrediş biçimi, yani ilk harfinin bir sesli oluşu, bu ismin Yunanlılardan ya da Suriyeliler'den alınmış olduğunu gösterir; bu ismin sık sık şahıs adı olarak geçtiği Arabistan kitabeleriyse onu doğru olarak, yani Y sessiziyle belirtir. Kuzey Arabistanlıların sözlü geleneklerinde (Hz.) İsmail onların atası olarak geçseydi onun adını elbette Eski Ahit'in Yunanca veya Süryanice tercümesinden öğrenmek zorunda kalmazlardı. Kur'an'da (Hz.) İbrahim'in adının zikrediliş biçimi de onun (Hz.) Muhammed zamanından önce kesinlikle bilinmediğinin işaretidir; onun adı *İsmail* ve *İsrail* isimlerinin benzerliğine dayanılarak seslendirildi ve böylece *İbrahim* halini aldı. Kuzeyli Araplar soylarının kurucusunun adından o kadar bihaberdiler ki, buradaki sesli harfler tamamen tahmine dayanarak verilmiş olmalı! Ma'inliler ve Sabalılar gibi son derece-

de gelişmiş toplumlarınsa özgün bir mitolojiye sahip olmuş olması çok yüksek ihtimal; ancak bunlarda da Arabistanlı kabilelerin soyları 'Astar, Vadd gibi yerel tanrılara bağlanıyordu. Kitabelerde bu türden soy bağlarına bazen gerçekten rastlanabilmektedir.[32] Bu soykütüklerinin nasıl doğmuş olduğunu, şairlerce mi meydana getirildiğini bilmiyoruz; bununla birlikte –birazdan göreceğiz– söz konusu belgelerde tanrılara atfedilmiş "baba," "amca," "dayı" gibi unvanlar bulmaktayız. Bu ve benzeri verilerden hareketle eski bir Arap mitolojisinin varolduğu sonucuna haklı olarak ulaşılmıştır.[33] Onlar hakkında kesinlikle söyleyebileceğimiz şu ki, İsrail belgelerinin bize sunduğu soykütükleriyle hiçbir bağlantıları bulunmamaktadır.

Eski Ahit'in tarihi kısımları güvenilir bir belgenin bize kalınası ihtimalinin çok düşük olduğu devirleri ele aldığından, açıklama gücünün sınırlılığı teslim edilmiş dilbilimsel ipuçlarından medet ummaktan başka çaremiz kalmıyor. Böyle bir ipucuysa İsrailoğullarını, en azından manevî yanlarını, Arabistan'a götürüyor.

İbranî dilinin kadim Arap lehçelerinden getirmiş olduğu kelime ve biçimlerden daha da ilginci *özel isimler*dir. Eski Ahit'te karşımıza çıkan özel isimlerin çokluğuyla kitabelerdeki özel isim bolluğunu, ayrıca bu belgelerde kayıtlı adların toplum içinde kullanılanların sadece çok az bir kısmını teşkil edebileceğini hesaba katarsak, ikisi arasındaki örtüşmelerin olağanüstü öneme sahip olduklarını da takdir edebiliriz. Bazen Kesed[34], Serah[35], Şim'î[36], Nahat,

[32] Almaka'nın çocukları için bkz. Glaser, Altjemenische Nachrichten, s. 107; 'Astar halkı için, CIH 434; aynı zamanda Rhodokanakis, Studien, ii. 10.

[33] Bkz. Winckler, MVAG içinde, vi. 154.

[34] D. H. Müller, Hofmuseum, 22.

[35] A.g.e. 11. RES. 627.

[36] CIH. 37.

Halev[37], Ezra[38], Ruben[39], Hanani[40], Hofni[41], Tsodok[42], Şama'[43], Natan[44] gibi halen kullanılan Eski Ahit isimleriyle karşılaşırız. Yeni bulunmuş olan Lihyanca kitabeler de bunlara Hur[45], İmmer[46], Abşalom[47], Arah[48] isimlerini ilave eder. "el" ile yapılan bileşik kelimelere de sıklıkla rastlanır ki, bunlar Eski Ahit'te bulunan Yişınael, Avdel[49], Adiel[50], Şovael[51], Hammuel[52], Kadmiel[53], Azarel[54] ile bazen özdeştir, bazen de bileşenlerin sırası değişir; örneğin Kitab-ı Mukaddes'te rastlanan elfeda için Pedahel[55], Elrafa için Rafael gibi. Kimi zaman da "el" başka öğelerle bileşir ki, bunlardan Eski Ahit'te görmekten hiç de şaşırmayacağımız Nitsrael[56], Elsaad[57], Elrav[58] gibi isimler çıkar.

37 CIH. 408.
38 CIH. 392.
39 CIH. 395.
40 CIH. 401.
41 CIH. 338, 3 (.....)
42 Hal. 509.
43 A.g.e.
44 Hal. 154, 2.
45 Jaussen, no. 85, s. 456.
46 No. 108, s.462.
47 No. 121, s.465.
48 No. 137, s.469.
49 RES. 256.
50 A.g.e. 641.
51 CIH. 87.
52 Hofmuseum 34.
53 RES. 268.
54 Lihyanca, Jaussen, no. 124.
55 CIH. 335.
56 CIH. 434.
57 CIH 250.
58 CIH. 401. D. H. Müller, ZDMG. xxxvii. 351'de .....'yi bunlardan ayırmaya çalışır.

Her iki koleksiyonda da karşımıza çıkan diğer bileşik isimlerse Abimelek[59], Elda[60] ve bunlardaki öğelerin kombinasyonlarıdır.

İmdi, ilk elde göze çarpan, Eski Ahit'te izole haldeyken Güney Arabistan kitabelerinde bu isim sahiplerinden bazılarının, büyük ailelerin üyeleri olmalarıdır. Tekvin 46:17'deki Serah, kelime veya isim olarak tek başına durur; halbuki kitabelerde Yisrahel ve elşerah ile yan yana bulunur, üstelik "genişleme" adının sahibi bizzat büyük bir aileye mensuptur. Kur'an'da bir sûre, *alem neşrah*, "biz senin göğsünü genişletmedik mi?" ifadesiyle başlar; burada bu fiil ile onun türevlerinin diğer kullanımları bize tanıdık gelir. Benzer şekilde Nebat[61], Eski Ahit'te Yeroboam'ın babasının adı olarak mücerret kalmış olan Nebatel kelimesinin yanı sıra kitabelerde bir Ma'in kralının[62], bir de Kanına kralının[63] soyadlarında bulunmaktadır; ayrıca ait olduğu fiil hem bu dilde[64] hem de klasik Arapça'da kuyu açmak, Kur'an'daysa bilgiyi gün yüzüne çıkarmak anlamında kullanılmaktadır. Asalya Atalya adıysa bir hizmetçi kız listesinde[65] Atal olarak daha basit bir biçimde geçmekte ve Arapça'da "uşak," "köle" anlamına gelen bir kelimeyle ilişkili görülmektedir.

Çok ilginç bir örnek de İbranice'de anlamı pek açık olmayan Yehaaş ve Yoşiya isimlerindeki fiil öğeleridir. Yakın zamanda keşfedilmiş bir Lihyânca kitabede[66] Azarya(?) ifadesinin yanında Aşya ismi bulunmaktadır ki, burada Yoaş adının öğelerinin sırası belliki tersine çevrilmiştir. Ancak bu, yaygınlık gösteren yeose kelimesiyle

59 CIH. 137; kadın ismi olarak 85.

60 CIH. 355.

61 CIH. 377

62 Jaussen, s.302, 2.

63 CIH. 377.

64 Hal. 520, 17.

65 CIH. 287, 6.

66 Jaussen, 107.

paralellik arz eder; onun fiil öğesi de "verdi" anlamındaki *evs* yerine geçen Arapça *âs* kelimesidir.[67] İki İbranice isim, öyleyse, sırasıyla "Yahu verdi" ve "Yahu verecek" anlamlarına gelmektedir. Asıl dikkat çekici olan, Kitab-ı Mukaddes dilinde başkaca hiç geçmemekle birlikte kitabelerde karşılaştığımız ve klasik Arapça'da bilinen bir fiilin iki özel İbranî isminde iz bırakmış olmasıdır.

İkinci olarak; özel İbranî isimlerin etimolojilerinin açık olduğu hallerde bu isimlerin gerçek anlamlarını Yahudi dilinde değil de Arap dilinde aramak için bazen geçerli sebepler bulunmaktadır. İbranice'de Tsade'k gibi isimlerdeki Yahu tsadele öğesi "adil," "Yahu adildir," anlamına geliyor gibidir. Oysa eski dilde bu küme daha ziyade "bahşetmek"[68] anlamına gelmektedir ki, bu tür bileşik kelimeler normalde tanrı ile kelimenin anlamı arasında bir ilişkiye işaret ettiğinden, böyle bir ismin "Yahu'nun bahşettiği" anlamına gelmesi, benzer şekilde "Sadok"un da Arapça'daki gibi "armağan" anlamını vermesi daha muhtemel görünmektedir. Yehoyada ve benzeri adlardaki Yada' öğesinin durumu da böyle olabilir, zira "Tanrının bildiği" ya da "Tanrıyı bilen" mealindeki El Yada' eski Arap putperestliğinin ötesinde bir maneviyat aşamasına gönderme yapmaktadır. İmdi, bu lehçelerdeki Yada' kümesi "bilmek"ten başka bir anlama gelmekteydi, çünkü bu fiil için başka bir küme kullanılırdı[69]; söz konusu küme daha çok "koruyup gözetmek," "akılda tutmak"[70] gibi anlamları ifade etmekteydi ki, ismin "İl tarafından korunup gözetilen" şeklindeki asıl anlamı buradan kaynaklanmaktadır.[71]

67 Bkz. Harirî, der. De Sacy, 401. Ru'be, der. Ahlwardt, 25, 123; 26, 38.

68 CIH. 84, 9. Rhodokanakis'e göre "bir vazifeyi yerine getirmek," Studien, ii. 65.

69 Şier

70 Bir Kataban kitabesinde (Rhodokanakis, Grundsatz, s. 33) Şalem şael ve yada' kralın emirlerini soran ve aklında tutan."

71 Karşılaştırınız CIH. 409, 7, "kendisine emanet ettiği vazifeler;" ve Arapça ifade "Estevdiukellahe" "seni Allah'a emanet ediyorum." Jaussen, s. 298, 29, 4'te Sîda' ifadesinin anlamı kesin değildir.

Öyle görünüyor ki, Abram, Yehoram ve benzerlerinde görülen ram öğesi de bu türden bir geçmişe sahip; Arap lehçelerinde bu öğe özel isimler kurmak içindir, ancak şimdilik "yüceltilmiş" anlamında kullanılmış olduğunu düşünmemiz için bir sebep yok;[72] zira bu anlam başka bir kümeyle verilir.[73] Lihyanca adı miramla[74] "İlah'ın arzusu," bu tür adlardaki ram öğesinin Arapça'daki "arzu"nun anlamını aldığını ve "sevgi" veya "arzu" anlamındaki Miryem veya Meryem'in de bu kökten geldiğini gösterir. Kitab-ı Mukaddes'te adı geçen Abram ve Abraham aynı şahıslarsa eğer, ikincisinin imlası Ma'in lehçesinde bulunan bir farklılıktan ötürüdür ve bu bakımdan da ciddi tartışmalara yol açmıştır.

Burada dikkatimizi çeken, her iki kavimde de rastladığımız bu isimlerin kendi bünyelerinde, Arabistan'a özgü olma delilini barındırmalarıdır. Her iki öğenin de anlamı açıklığa kavuştuğunda henüz taptaze isimlendirildikleri yer burasıydı; dışarı göçenler terminolojinin isimlerini veya üslubunu muhafaza etmiş, ancak zamanla öğelerden birinin veya ikisinin birden anlamı ya kaybedilmiş ya da değişime uğramıştır. Yehoaş adının anlamı sorulan bir İsrailoğlu bunu ya cevaplayamayacak ya da yanlış cevaplayacaktır; halbuki hiçbir Arap, Evsîl veya Ye'usîl'in anlamını açıklamakta zorlanmaz. Bir Ma'inli, İbrahim adını kolayca açıklayabilir, bir İsrailoğlu'ysa ancak hayal ürünü bir etimolojiyle çıkabilir karşımıza.

Bunlara İbranice'nin kaybetmekle birlikte Arapça'nın şu ya da bu lehçesinin muhafaza ettiği öğelerin geçtiği özel isim örneklerini de ekleyebiliriz. Sayılar 7:42'de sözü edilen Gad kabilesinin temsilcisi Deuel oğlu Eliasaf adında biridir. Eliasaf adına Saba metinlerin-

72 CIH 448, 2 rmav ve 3 miryam mütercimlerce "kaldırmak/yükseltmek" düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir. Fakat bu konuda haklı olup olmadıkları açık değildir.

73 Yafa'

74 Jaussen, 251. Karşılaştır elram CIH. 397.

de rastlanabilir; orada Vasef fiili erkek çocukların bahşedilmesi durumunda kullanılır,[75] bu sebeple anlamı "İl bahşetti"dir. Deuel ise pekala Kur'an Arapça'sına dayanılarak "Dua-İl" olarak yorumlanabilir; üstelik bu fiil aynı anlamda Sabaca'da da bulunur.[76]

Bu sebeple, Kitab-ı Mukaddes zamanlarında bir İbranî Güney Arabistan'a gelecek olsa kendi kavmi içinde aşinâ olduğu isimler veya isim kategorilerinin kullanıldığını, ancak kendilerinde bunların anlamlarının ya bilinmemekle ya da yanlış yorumlanmakla birlikte Güney Arabistan halkının günlük dilinin bir parçası olduğunu fark edeceğini tahayyül edebiliriz. Filistin'de Yeroboam ve Rehoboam isimlerinin "halk" anlamıyla olan bağı çok belirgin değildi; fakat Kataban[77] dilinde bu türden isimler, onların ikinci öğesini oluşturan tanrının adıyla doğrudan ilintiliydi. Labahlı 'Amm tanrısının *erbiye*'si arasında aynı eylemi ifade için "Amyada" veya "Yaşrah'am" kullanıldığına göre bu Filistin isimlerinin anavatanlarıyla ilişkilendirilebileceğine hiç şüphe yok. (Hz.) Harun'un oğlu İtamar'ın adındaki amar öğesi Avamar, 'Amamar, Yit'amar'dan Yitamar'a[78] daraltılan çeşitli isimlerle kıyaslandığında kendiliğinden ortaya çıkar; şu halde (Hz.) Harun'un oğlunun adının bu sonuncu isimden türeyip türemediği sorusu pekala sorulabilir.

Herkes için sadece birkaç evliyâ adının lakap işlevi gördüğü geç Yahudi veya Arap tarihine kıyasla bu eski özel isimlerin kullanımında rastlanan serbestlik ve çeşitlilik gerçekten takdire değer. Robertson Smith'in insanlar ve tanrıların birlikte sıcak bir topluluk oluşturdukları görüşü anılan gerçeklerden hareketle bir ölçüde teyit edilebilir. Tanrılar fikir düzeyinde ve uzak bir geçmişin insanlarıyla irtibat-

[75] CIH. 86, 5.

[76] CIH. 411.

[77] Kataban: M.Ö. 1. binyılın özellikle ikinci yarısında önem kazanan bir Güney Arabistan kavmi ve krallığı (çev).

[78] CIH. 368.

landırılmak yerine hemen yakında kabul ediliyordu. Yeni doğan bebeklere evliyâların değil, doğrudan tanrıların isimleri veriliyordu.

En az bunun kadar, hatta daha da dikkat çekici olan, söz konusu isimlerde eski dinlerin izlerini taşıyan tanrısal öğelerdir. Gilead'ın oğlunun adında, Şemida' bulduğumuz tanrı için kullanılan "isim" veya "ismi" hüsnütabirinin (euphemism) benzerlerine bir dizi Şimei kralının adında da rastlanır,[79] tabii eğer tanrısal bir ismi hatayla hüsnütabir yerine koyuyorsak, o başka. Hem Yahudi hem de Arap bileşik isimlerinde en çok görülen ortak öğe el'dir. Ancak bunun bir tektanrıcılığa delalet ettiği yönünde varılan sonuca itiraz etmek zorundayız; zira aksi halde *Theophrastos, Thukydides, Theognis Theokritos* gibi isimlere dayanarak eski Yunanlıların da tektanrıcı olduğunu savunmamız gerekir. Ayrıca *Il*'in de ay tanrısı[80] demek olduğu iddiasını dayanaksız buluyoruz; tam tersine, kitabelerden öğreniyoruz ki, bu aslında bizim cins isim dediğimiz şey ve bu bağlamda (herhangi) *bir* tanrı anlamına gelmektedir; zaten onlardan büyükçe bir topluluk oluşturacak kadar da çok var.[81] Öte yandan, av "baba" ve am "amca" kelimelerinin Eski Ahit'te rastladığımız tanrısal adın dengi olarak kullanımı, çok açık ki, Arabistan'dan miras alınan bir uygulama. Bu am isminin kitabelerde bulunması Eski Ahit'te geçen Amran, Rehoboam, Yeroboom isimlerinin etimolojisini bize kazandırmış ve şimdiye kadar bunu reddetmemizi gerektiren bir gelişme de olmamıştır. Gerçekten de am unvanı Kataba krallığında tanrısal bir isim olarak klişeleşmişti. Orada bu tanrı belirli görevler ifa ederdi; hatta çeşitli kişiliklere bölümlenmiş, onlar arasında da bir nevi hiyerarşi meydana gelmişti;[82] adına mabetler dikilip rahipler ihdas edilmişti;[83] *erbiye* adı verilen "süt çocukla-

79 CIH. 37.

80 D. Nielsen, MVAG. xxi. 256.

81 CIH. 336.

82 RES. i. 311.

83 Rhodokanakis, Katabanische Texte, s. 6.

rı"na sahipti ve onları o "yetiştirirdi" (*erbeye*) ki, Yeroboam, "'Amm yetiştirsin" ve Yerubbaal, "Baal yetiştirsin ifadesindeki ilk öğelerde bu durumu açık seçik görebiliriz. Kitabelerden bir tanesi bize süt çocuklarının isimlerini ve fermanla kendilerine bahşedilen imtiyazları sayıp döker. *Ram* öğesinin anlamını yukarıda zaten ele almıştık; Arapça isimlerde de karşımıza çıkan[84] *Rahhab*'ın (Rehoboam'daki) anlamıysa muhtemelen "hoş karşılanan"dır.

Tanrı'nın babalığı Eski Ahit'ten bildiğimiz bir olgudur, dolayısıyla Arapça metinlerde de böyle nitelenmesi bizi şaşırtmamalıdır. Bunun yerini babanın kardeşinin (amca) alması (ana kardeşi -dayı- pek nadirdir) bize tutarsız gelmemektedir; İslam tarihine dair az bir bilgi bile bunun ipuçlarını verecek örnekleri sunar. (Hz.) Peygamberin hayatına bakılırsa onun "amcası" (ammün) tarafından yetiştirildiği ve bu sayede (Kureyşten gelen) baskınlara karşı korunduğu görülür. Yürürlükteki yasalar amcanın (amınün) baba hükmünde olduğunu ortaya koyar. "dayı" da hâl kişinin normalde korunmak için başvuracağı bir kişiliktir. (Hz.) Muhammed'in Yesrib'e hicreti kimilerince annesinin orada akrabalarının bulunmasıyla açıklanır.

H. Winckler, Tesniye 32'yi meydana getiren Kaside'nin son kıtasında bu tanrısal ismi bulduğunu ileri sürmüştü ki, onun varsayımını reddetmek zor görünüyor[85]. Winckler'a göre ilgili kıta şöyle tercüme edilmelidir:

Ey kavimler, 'Ammu'yu övün,
Çünkü O kullarının kanının öcünü alacak;
Düşmanlarından öç alacak,
Ve 'Ammu toprağının günahını bağışlayacaktır.[86]

[84] Yerohav CIH. 415, Yerohobam 364. Rehobam Rhodokanankis, *Studien*, ii. 75. Ancak karşılaştırınız, Reobooam *Katabanische Texte*, s. 121, 3.

[85] MVAG. vi. 172.

[86] Kitab-ı Mukaddes'in yeni Türkçe çevirisinde bu kıta şöyledir: "Ey uluslar O'nun hakkını kutlayın, / Çünkü o kullarının kanının öcünü alacak, / Düşmanlarından öç alacak, / Ülkesinin ve halkının günahını bağışlayacak." (çev)

'Am ve *'Ammu* arasındaki farklılık tanrısal isimler, Almagah (?) ve Yah (Rab) örneğindekilerle paralellik arz etmektedir; Katabanca kitabelerdeki 'Anım ile Rehoboam ve Yeroboam'ın ikinci öğeleri arasındaki bağı burada kesinlikle tespit edebiliyoruz.[87]

'Amm'a Katabanlar gibi İsrailoğulları'nca da tapınılmasına karşı yöneltilen itirazlara cevap olarak deriz ki, Hakimler kitabına[88] bakılsın, onun kültüne dair kimi işaretler orada bulunabilir. Muhtemelen bu öğeyi barındıran bileşik isimler –Elyada ve İsmail isimlerinde görüldüğü gibi– göçmenlerce muhafaza edilmiş ve tanrısal isim 'Amm'ın gözden düşmesiyle eski anlamı da unutulmuştur. Bu isimler belli ailelerce tarihöncesi devirlerden beri sahiplenilmiş, ancak asıl anlamı normal kişilerce bilinemeyecek derecede yitmiştir. Yahut da –Winckler'ın Tesniye'deki kıtayı yorumlayışından hareketle – 'Anım tektanrıcı mabudun bir diğer adıydı. Nitekim Yahu'yla aslen özdeş olmamakla birlikte katı tektanrıcılığın kullanımına müsamaha ettiği Şûr ve hatta Şedday isimlerinde de durum buydu. İbranice'de Ab'ın anlamının korunmakla beraber 'Amm'ınkinin unutulmuş olması dilde benzerleri çok görülen tuhaflıklardan sadece biridir. Yunanlılar da eski *baba, anne* ve *kız* kelimelerini bırakmazken *abla* ve *ağabey* için yeni kelimeler almışlardır. Latinler *baba, anne, ağabey, abla* kelimelerini korurken *kız* ve *oğlan* için yenilerini tercih etmişlerdir. Sayılar bile bu keyfilikten nasiplerini almışlardır. Arapça'da *her ikisi* ve İbranice'de *ikisinden* anlamındaki korunmuş kelime Habeşçe'de *iki* rakamı için kullanılır.

Anılan tanrının yanı sıra bir de zaman zaman gönderme yapılan tanrı Gad[89] var ki, onun varlığı da Tekvin 30:11'de ve belki de Azgad (Ezra 2:12) isminde anılan Gad kabilesiyle birlikte belirmek-

87 ZDMG. liv. 257'de Fell, 'Amm'ın çeşitli sıfat ve lakaplarını yorumlamaya çalışmaktadır, ancak onun görüşleri bizce şüphelidir.

88 G. B. Bray, Studies in Hebrew Proper Names.

89 Naamagad CIH. 369.

tedir. Tekvin kitabındaki ayette kullanılan begad, "Gad'ın inayetiyle" tertibi, adak tabletlerinin genellikle bittiği ifadeyle benzerlik arz eder. Tekvin'de bir kabilenin atası olarak geçen Kenân bir kitabede tanrı olarak karşımıza çıkar.[90] Bir tanrı olan Halef[91] Halfey'de veya Yeni Ahit'teki Kleopas'ta varlığını sürdürür ki, bu ikisi arasındaki bağ, Mordecai ile Merduk arasındaki ilişkiye benzetilebilir.

Tanrı ve tanrıça isimlerinin gerçek anlamları keşfedildiğinde görülür ki, onlar genellikle *efendi* manasına gelmektedir. Sadece "efendi" anlamına gelen Baal yasaklanmış olmakla birlikte aynı anlamı taşıyan Adon'un niçin kullanılmaya devam ettiğini açıklamak zordur; mesele, ilkinin yabancı bir kültle ilişkili olmasıysa ikincisinin ondan daha az yabancı olmadığı aşikar. İl ve 'Amm isimlerinin Arabistan'dan Filistin'e belirsiz tarihli göçten beri mevcudiyetlerini sürdürmüş olması reformcuların gerçekleştirdikleri değişikliklere rağmen belli dinî öğelerin garip direngenliğini ortaya koyar. 'Amm'ın tanrısal isim olarak bilinçli bir şekilde reddedildiğini söyleyecek olsak bile bundan, aynı öğeyi içeren eski şahıs adlarının tektanrıcılarca rafa kaldırıldığı sonucunu çıkaramayız. Hıristiyanlığın ilk müdafileri arasında bir Apollos, Kilise babaları arasında bir Dionysos olduğu gibi bu dinin büyük zındıklarından biri de Yunan savaş tanrısıyla aynı adı paylaşıyordu. Öyleyse Krallık Fransa'sının koruyucu azizinin sefih şarap tanrısıyla adaş olmasına ne demeli?

Göç edenlerin beraberlerinde tanrısal YAHU adını – ki onların soylarına bugünkü önemlerini kazandıran isim budur – götürüp götürmedikleri meselesiyse en can alıcı konulardandır. Görünüşe bakılırsa bunun cevabı daha önce de ele aldığımız Yoaş ve Yoşiya isimlerinde saklı. Yukarıda gördüğümüz üzere bunlardaki fiil öğeleri İbranî dilinde eskiyip tümüyle kullanımdan düşmüş olsa da Lihyanca kitabelerin delaletiyle tanıdık bir Arapça kelimede kesin

90 CIH. 402.

91 Rhodokanakis, *Studien*, i. 59; ii. 9.

olarak tespit edilmiştir. Yahu adının Filistinli Yahudilerce kadim bir Arapça fiilden terkip edildiğini düşünmek imkânsızdır; bu terkibin Filistin öncesi zamanlarda yapılmış olması gerekir. Bu da bizi aslında başka zeminlerde de ulaşılmış olması gereken bir sonuca sevk etmektedir, yani Yahu adının kendisinin "olmak" fiiliyle bir bağının olmaması sonucuna. Doğrusu (yukarıda da izah edilmişti) Haya (olmak) fiiline karşılık gelen küme Arapça farklı bir anlam vermektedir. Bu ismin tarihi, Yunan tanrısı Zeus'unkiyle tuhaf bir benzerlik ortaya koyar. Zeus'un da Yunanca'da "yaşamak" anlamına gelen fiille aslî bir bağı yoktu; ikisi arasındaki ilinti ses kurallarının meydana çıkardığı bir durumdu. Başka yerlerde olduğu gibi burada da esas olarak etimolojik ipuçlarını takip eden kadim teoloji, Zeus'un "yaşamak" demek olduğu fikrine tutunmuş ve tanrı bu fikir sayesinde bildik üstünlüğüne erişmiştir. Bu teoloji Homeros kadar eskidir; onun dilinde "yaşamak" Zeus'tan bir işlev almak demektir. Ancak Sanskritçe'nin de bize gösterdiği gibi, bu ismin asıl anlamı "gökyüzü"dür. Yahu'nun asli anlamını bilmiyoruz, fakat kadim Arabistan'da yaşamış birçok tanrısal ismin de anlamı belirsizdir. Öte yandan, İbranice'de kelime, yaşamaktan daha külli bir kavram olan "oluş" anlamını taşıyor görünmektedir ki, bununla Kitab-ı Mukaddes teolojisine aslında Çıkış'tan Vahiy'e[92] kadar izleyeceği bir yön çizilmiş olmaktadır.

Arabistan'da Yahu'ya tapanlara dair bir iz bulamadığımız doğru, ancak şu da bir vakıa ki, bu meselelerde tesadüflerin payı çok büyük. Kataban kitabeleri keşfedilmemiş olsaydı, bu ülke sınırlarının çok dışındaki bileşik isimlerde bile adı geçen tanrı 'Amm'a nerede tapınıldığını tespit etmemiz mümkün olmazdı.

Argümanı özetlemek gerekirse: Lihyanca asya Arapça *evs* "armağan"ı ilk öğesinde barındırmaktadır; bu durum Osal gibi isim-

92 Vahiy, Yeni Ahit'in, yani İncil'in son bölümüdür; Çıkış da Eski Ahit'in Tekvin'den sonraki ilk kitabı olduğundan buradaki ifade Kitab-ı Mukaddes'i en başından en sonuna kadar kapsayacak bir anlam yüklenmektedir (çev).

lerde ya da basit os biçiminde açıkça görülmektedir.[93] Öte yandan bu asya, öğeleri yer değiştirmiş İbranice Yoaş ile besbelli özdeştir ve İbranice'deki eksik Yoaşihû biçimi de kitabelerin Yeoşel biçimiyle aynı şekilde karşılaştırılabilir. Kenanca'da "vermek" anlamındaki fiil gövdesi EVŞ'ın kullanımının sürmüş olduğu ya da yeni bir bileşik isim oluşturacak kadar bilindiğini düşünmemiz için sebep yok; dolayısıyla anılan İbranice isimler bütünüyle Arabistan'a irca edilmek zorundadır. (Ancak bunun da Arabistan'da YAHU veya YAH nam tanrıya tapınıldığına delalet etmesi gerekir.) Ayrıca bu gerçek, teolojik anlamını aydınlatmak üzere daha sonra kullanılan söz konusu tanrısal adı İbranice "olmak" fiilinden ayırmaktadır.

Güney Arabistan metinlerinin Yah veya Yahve öğeleriyle bileşmiş olduğunun kabul edildiği isimler sunduğu durumlarda –belki de– böyle düşünmekte haklıyız: Mass. 10'daki Yahram –ki Kitab-ı Mukaddes'teki Yahôram ile aynı görünmektedir– kayda değer bir örnek sunar.[94]

Bu tanrısal adların yanı sıra anavatandan getirildiği anlaşılan dinî kurumlar da az değil gibidir. Eski Araplar kurbanlar sunardı, görünüşe bakılırsa da yedinci günde;[95] bunlar sağlıklı olmak kaydıyla iki cinsten de olabilirdi; Araplar sığırların yanı sıra sunaklar ihdas ettikleri kokular ve kokulu bitkiler de (buhur) sunarlardı;[96] Yahudi sunağının terminolojik ayrıntılarından birisi Ma'ince bir metinde etraflıca anlatılmaktadır.[97] Bunların kurban törenleri belki de[98] zaman zaman telli çalgılar eşliğinde gerçekleştirilmekteydi ve

93 Halévy, 263 ve 224. Nabatça'da oşâ Princeton, iv. A, 6, 24.

94 Rhodokanakis, Studien, ii. 85.

95 CIH. 382.

96 Rhodokanakis, Studien, ii. 39.

97 Azara (veya ezra); bkz. Weber, MVAG. içinde, vi. 8.

98 CIH. 392, 10; anlam yeterince açık değil.

bunlarla ilişkili bazı arındırma kuralları da söz konusuydu.[99] Gerçekten de çeşitli günah çıkartma (arınma) tabletlerinin varlığı bilinmektedir ki, onlarda açıklanan arınma kuralları çok ilginç bir şekilde Tevrat'ın[100] dili ve pratiğiyle bir ölçüde örtüşmektedir. Arapların hac merkezleri vardı[101] ve onlar mabetler inşâ ediyorlardı; mabetlerin rahiplere ya da belli ailelere bırakılmış olması gereken maddî hakları vardı. Ondalıklar ve ilk mahsuller kimi zaman mabudun hakkı olarak[102] kimi zaman da belli bir iyiliğe şükretmek için[103] sunulurdu. Onların "rahip" için kullandıkları kelimeler Filistin'dekilerden hakikaten farklıdır; ayrıca *Levili*'nin[104] aslı olarak düşünülmüş bir kelimenin sahiden onun kökeni olup olmadığı kesin değildir.[105] Bazı kitabelerde bu isim rahiplik çağına işaret etmektedir.[106] *Peygamber* için kullanılan kelime –ki İbranice'si kesinlikle Arapça'sından hareketle değerlendirilmelidir– henüz bulunamamıştır; fakat kitabelerde kimi zaman insanların tanrılara verdikleri taahhütler kimi zaman da tersi, örneğin, bir tanrının bir çocuğun doğumunu haber vermesi veya onun doğacağına ahdetmesi gibi durumlarda bu kelimenin türevlerine rastlanmıştır.[107] *Ant* için kullanılan kelimeyse Lihyanca metinlerde[108] bulunmuştur, ancak

99 Glaser, AJN., s. 96.

100 D. H. Müller tarafından yapılan ilk yayım, *Hoffmuseum* kolaeksiyonu; o zamandan beri çokça ele alındı.

101 Sab. Denkmaler 86.

102 Rhodokanankis, *Katabanische Texte*, s. 12.

103 10 Glaser, *Die Abessinier*, etc., s. 75.

104 Levililer: Yakup peygamberin oğullarından Levi'nin atası olduğu kabileye mensup ve mabette yapılan ayinlerde kahinlere yardımcı olan kişiler (çev).

105 MVAG. vi. 21'de Weber, Ma'inlilerde merkezi bir mabede sahip bir yüksek rahipliğin varolduğunu düşünmektedir.

106 Rhodokanakis, *Studien*, ii. 75.

107 İbid. 15.

antların en bildik tezahürü olan adak tabletlerinden Arabistan ve Fenike yerleşimlerinde bolca bulunmasına rağmen bu olgunun Yahudilere yabancı olması oldukça şaşırtıcıdır. Mezmur yazarları antlarının gereğini yerine getirecekleri ve nasiplerinden kamuyu haberdar edecekleri düşüncesiyle övünürken söz konusu antların, hiç olmazsa bazı zamanlarda, bir tablet ya da kitabe şeklini almasını ve yazarlardan boşuna yakarmadıkları gerçeğini kayda geçirmelerini bekleriz. Güney Arabistan kitabelerinde bu tabletlerin genellikle ilgili tanrının isteği üzerine onun mabedinde hâkkedildiği belirtilir. Belki de adak tabletlerinin Yahudilerce göz ardı edilmesinin gerçek sebebi, yine tanrıların isteği üzerine, onların çoğunlukla *tasvir* veya *put*larla birlikte sunulmasıdır. Tasvir sanatları yasaklandığında suretlerle birlikte görülen kitabeler de bundan nasiplenmiş olabilir. Duruma bakılırsa Güney Arabistanlılar'ın teolojisi altın buzağıya tapınan İsrailoğulları'ndan bir adım öteye gitmiş gibidir. Güney Arabistan tanrılarına sunulan altın heykeller kıymetli sanat eserlerinden fazla bir anlama sahip görünmese de açıktır ki, kendilerini meydana getirmek için gösterilen çabanın doğası gereği, belli durumlarda tanrıyı hatırlatıcı bir yanı da vardı; bu biraz da bir binanın yapımında gümüş malalardan yararlanılmış olması gibidir, ama yapı malzemesi yine de tuğla ve harçtır. Öte yandan, İsrailoğulları'nda altın buzağı adak niteliğinde bir armağan değil, bir tapınma nesnesiydi. Böyle bir hurafenin en etkin tedavisiyse plastik sanatların yasaklanması olmalıydı; adanan suretlerle birlikte onların ne vesileyle yapıldıklarını kaydeden kitabeler de muhtemelen men edilmişti. Her şey bir yana, ilahî bir lütfu bu şekilde anma tarzı Arap tanrılarıyla edebiyat arasında ilginç bir bağı ele vermenin yanı sıra okuma becerisinin yaygın olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Son olarak, İbranice'de *küfr* için kullanılan kelime de aynı anlamda Ma'in kitabelerinde kullanılıyor görünmektedir.[109]

[108] Jaussen, s. 374.

[109] Rhodokanankis, Studien, i. 59.

Kabilelerin göçleri çoğunlukla tarihi kayıtlarda açıkça yer alır. Bu konuya ilişkin Arapça'da da çeşitli risaleler bulunmaktadır. En dikkat çekici örneklerden birisi on birinci yüzyılda Benu Hilal ve Benu Süleym kabilelerinin, Fatımî vezirinin verdiği ceza sonucu Batı Afrika'ya sürmeleridir. Başlarda elde edilecek bir başarı yeni bir altın madeninin keşfedilmesi gibi bir cazibe uyandırır; sizi şehirleri ve ekili tarlalarıyla bekleyen hazır bir ülke var. Dolayısıyla da göçe başlayanlara sonradan katılan, fakat kabile üyesi olmayan kalabalıklar peydahlanır. Yalnızca böyle zamanlarda, yani yeni gelenlere itiraz edilmediği durumlarda şecerelere gösterilen hassasiyet azalır. Eski Ahit'in dili de belki bu olguyla açıklanabilir. Tanrı 'Amm'a taptıklarından ötürü İsrailoğulları'nın Kataban oldukları sonucunu çıkaramayız; Kuzey Arapça'sının kullanımdan düşürdüğü kelime kalabalıklarını korumuş olduklarından ötürü onların Güney Arabistan'dan göç etmiş bir kabile oldukları sonucuna da ulaşamayız. Fakat bu göçmenlerin çeşitli Güney Arabistan topluluklarına katıldıkları ve dilleri yazı dili halini alınca kökenlerini ele veren bazı kalıntıların korunmuş olduğu sonucuna varabiliriz. Söz konusu göçmenler arasında muhtemelen Güney Arabistan'da takdire şayan bir gelişmişliğe ulaşan eski yazı sanatını ve imlâsını bilenler vardı. Muhtemeldir ki, onlar atalarının vatanları hakkında silik de olsa bazı anılara sahiptiler, hatta oradaki insanların ağızlarından düşmeyen büyük isimlere de saygı besliyorlardı. Ne var ki, göçmenlerin girişmek zorunda kaldıkları mücadeleler ve atlattıkları badireler kökenleri konusundaki tüm anıları karanlığa gömmeye ve yetkili mercilerin rivayetlerini kabul etmeye yetecekti. (Hz.) Muhammed Kuzey Arabistanlılar'a ataları olarak İbrahim ve İsmail peygamberleri sununca, bildiğimiz kadarıyla, buna tarihi verilere dayalı bir itiraz gelmedi, çünkü oradaki insanların bu yeni sisteme karşı çıkaracakları ve doğrulanmış bir kayıtları yoktu. Benzer şekilde, Romalılara onların Aeneas'ın[110] ve Truvalıların torunları olduklarını söy-

110 Yunan mitolojisinde torunlarının Roma'yı kurduğuna inanılan Truvalı savaşçı (çev).

leyen kurnaz Yunanlı da bu şecereyi kolaylıkla kabul ettirebilirdi; zira Romalılar, cehaletten yavaş yavaş medeniyete geçen diğer tüm topluluklar gibi, buna karşı çıkaracak bir belgeye sahip değillerdi. Asıl cetlerinin meşe ve benzeri ağaçlardan neşet ettiğini söyleyen eski teori, modern tarihsel evrimcilere daha bilimsel gelebilir; bilimin böylesi keşiflerinden bihaber bir eski zaman İtalyan'ı içinse ataların Truva'dan gelmiş olduğu düşüncesi çok daha makuldür. Şecere yalnızca refaha ve güce erişmiş insanların ihtiyaç duyacağı türden bir lükstür; bunlar yitirildiğindeyse söz konusu ihtiyaç da kaybolur. Olağan şartlar altında şecere zaten kesinleştirilemez; bu sebeple mağrur olunacak bir tahmin belki de daha mütevazı bir gerçekliğe (tam olarak ispat edilemese de) tercih edilmelidir.

Göçmenlerin hangi süreçte yerleşik hayata geçtiklerinin hikayesi Hakimler ve Samuel kitaplarında anlatılır; bunların aynısına Arap efsanelerinde de rastlanır. Bu tür girişimler başarıya ulaşacaksa eğer, bir çeşit örgütlenme ve disiplin söz konusu olmalıdır. Bir adam çıkar (bu adam genellikle kederdedir) ve başarıları çığ gibi büyüyen bir grup örgütler. Onlar rasgele göçmezler; arazinin durumunu kesinleştirmek üzere gözcüler gönderilir; "Gözcü," der bir Arap atasözü, "hizmet verdiklerine yalan söylemez," çünkü kendisi de bu sefere katılacaktır ve diğerleriyle menfaat birliği kuracaktır. Şüphesiz bilimsel araştırmalar dışında başarıyı güvence altına alacak başka araçlar da vardı. Tanrıların düşünceleri anlaşılmaya çalışıyor, bu süreç içinde çeşitli kehanet ve fal yöntemleri değerlendiriliyordu. Seferlerin birçoğu başarısızlığa uğramış olmalı; işgalciler dirençle karşılanmış ve defalarca yenilgiye uğratılmış olmalı. Kimi zamansa hoş karşılanmış olabilirler; bir tür afetle nüfusu azalmış bölgeler yeni ailelerin gelişiyle tekrar refaha kavuşmuş olabilir. İnsanların değişime uğramadığını kabul edersek göçmenler, arasından koptukları kabileleri hemen unutmamış ve onlarla bir tür iletişim kurmuş olmalılar. Bu bakımdan göç aynı çizgide sürmüş, ilk göç edenler, arkadan gelenlerin işlerini kolaylaştırmak üzere, onlara yol göstermiş olmalıdır.

Winckler'ın,[111] kitabelerden öğrenildiği kadarıyla Arabistan tarihinin bir dizi örgütlü devlet araçılığıyla çok uzak bir geçmişe kadar uzandığı tezi büyük önem arz etmektedir. Onun da gözlemlediği üzere göçebe hayatı yerleşik kültürleri öncelemez, aksine, onlarla birlikte varlığını sürdürür. Her ikisinin uğraşları ve ilişkileri büyük ölçüde suyla belirlenir. Sulama bilgisi ve bununla ilişkili mimarî ve mekanik bilimler Arabistan'da erken tarihlerde gelişmiş olmakla beraber, Hıristiyanlığı takip eden devirlerde unutulmaya terk edildi. Dr. Rhodokanakis[112] kitabelere dayanarak Yemen'in sulama sistemlerine ilişkin mühendislik terminolojisini, bunun yanı sıra çeşitli kalıntılarda sözü edilen sulama haklarına dair hukukî terminolojiyi de ortaya koymayı büyük ölçüde başarmıştır. Habeşçe'de sadece *yol* anlamına gelen kelime burada bir ihtisas terimi olarak *kanal* anlamında kullanılmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi birkaç teknik terimin açıklaması gayet kolaydır. Güney Arabistan kitabelerinin, Eski Ahit'in Nehemya Kitabında, 3:8'de geçen bir pasajı aydınlattığı hayret verici bir örnek vardır; burada İbranice azav fiili, bildik "terk etmek" anlamının pek de uygun kaçmayacağı bir şekilde kullanılır: *Ve onlar Kudüs'ü geniş duvardan terk ettiler.* Halbuki aynı kelime Güney Arabistan kitabelerinde yaygın olarak *onarmak* anlamında kullanılır;[113] Marib höyüğünde bulunan Glaser 544 kitabesinde kral kendisinin de höyüğü belli bir yüksekliğe kadar *onardığı* veya *yeniden inşa ettiğini* bildirir.[114] Aynı kelime şimdi de yazar tarafından Sanballat'ın sözlerine uygulanmaktadır: *Sefil Yahudiler ne yapıyorlar öyle? Onlar kendilerine mi onaracaklar, kurban ede-*

111 MVAG: vi. 190 vd. Hartmann da aşağı yukarı aynı görüştedir.

112 *Studien*, ii.

113 Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde de "onarmak" fiili kullanılıyor: "Yeruşalim surlarını Geniş Duvar'a kadar onardılar" (Neh. 3:8)

114 MVAG. vi. 366. İfadeyi D. H. Müller açıklığa kavuşturmuştur. Mişna'daki maazva ifadesi de belli ki bununla ilintilidir.

cekler, tamamlayacaklar? Belki de *kurban etmek* anlamı verilen kelime de başka bir teknik anlama sahiptir; ancak öyle olsa bile, belirtilen kaynak henüz bu konuyu aydınlığa kavuşturamamıştır.

Bu devletlerde icrâ edilen meslekler ve ticaret ile bunların meydana getirdiği servet, surlar ve kalelerle korunmayı gerektiriyordu. Biriktirdikleri zenginlik lüksü, zevklerin evrimini ve hazların tatminine yönelik hünerlerin icrâsını doğuruyordu; kitabeler bu konuları pek tasvir etmez, ancak British Museum'da bulunan ve her biri farklı kokular için dörder bölmeden oluşan iki kap, lüksün hangi düzeylere çıktığının belirgin bir işaretidir.

Bu objeler ve çeşitli metinler ışığında öğreniyoruz ki, göç edenler yabani veya yarı yabanî halde bir göçebe topluluğu değil, âdetler ve teamüllerle zenginleşmiş bir siyasî örgütlenmenin hatırasını ve belli bir tarihî de beraberinde götüren kolonicilerdir. Erken İsrailoğulları topluluklarının yöneticiliğini yapan ve Kuzey Arabistan'da unutulmuş olmasına rağmen Fenikelilerce de bilinen hakim, (Şofet) Kataban kitabelerinde rastlanan ve yasayı koyan, onunla birlikte tanrının buyruklarını da uygulayan *kebir* veya *şeyh*le özdeşleştirilmektedir.[115] Yasanın ihlâl edildiği durumlarda, kimi zaman sopa cezasına, (Şabat), çevrilebilen para cezaları öngörülürdü.[116] Topluluğun bazı meseleleriyle bir meclis ilgilenirdi ve İbranilerin *kavim* ve *meclis* (gôh ve kahal) için kullandıkları, Kuzey Arabistanlılarınsa kaybettikleri kelimeler Güney Arabistan metinlerinde yine karşımıza çıkmaktadır.[117] Ayrıca mimarî kitabelerden[118] birinde, hem Mezmurlar 68:31'deki "gümüş sikkeler"i (kesef) hem de bir uzunluk ölçüsü olan amma veya "kübit"i buluyoruz.

115 Rhodokanakis, *Katabanische Texte*, s. 6, l. 5.

116 A.g.e., *Studien*, ii. 142.

117 A.g.e., *Grundsatz der Öffentlichkeit*, s. 41.

118 CIH: 380, 6.

Toparlamak gerekirse, eldeki dilbilimsel veriler, Sami ırklar kadar İsrailoğulları'nın da ilk vatanı olarak Arabistan'ı tespit etmemizi mümkün kılmakla birlikte onların, yarımadanın şu veya bu bölgesinden geldiklerini ya da Filistin'deki diğer kavimlerle olan bağlarını kesinleştirmemize imkan vermemektedir. Diğer Filistinli kavimlerin dil ve kurumlarından derleyebildiğimiz (yalnızca Fenikeliler bize çok somut örnekler sunmaktadır) kadarıyla İsrailoğulları'nın bu kavimlere nispetle durumları Atinalı veya Spartalıların diğer Yunanlılara yahut da Romalıların diğer İtalyan topluluklarına nispetle olan durumları gibidir. İsrail adının M.Ö. 1250 yıllarına ait bir Mısır kaydında geçtiği belirtilmektedir; Arapça etimolojisi karanlık da olsa bu kelimenin kökeni, İsmail adında olduğu gibi, Arabistan'ın uzak geçmişinde aranabilir. Lehlerindeki deliller yetersiz kalmasına rağmen kayda değer bulduğumuz son görüşler bu ismin ilk olarak bir konfederasyona, *İl kraldır* ifadesindeki gibi, uygulandığı yönündedir. Aynı görüşe göre pek nadir kullanılan Yeşurun adı aynı amaçla, ama daha geç bir dönemde ihdas edilmiş. Konfederasyonu meydana getiren kabilelerin yakın zamana ait akrabalık bağları olması da gerekmez; ayrıca başka bazı hallerde önsel olarak bilinen, kabilelerin isimleri değil, onların sayılarıdır – örneğin on iki (İslam'ın bazı mezheplerinde görüldüğü üzere).

İslam'ın doğuşunu müteakip başlayan Arap kabile göçleri yukarıda zikrettiğimiz gibi kısmen kayda geçirilmiş, hatta haklarında risaleler bile yazılmıştır. Büyük fetih dalgasının bu kabileleri nerelere sürüklediği konusu, araya karışanlar kolay dışarıda tutulamamakla birlikte, bir süre için bilinmiştir. Kitabelerin, üzerine bölük pörçük ışık düşürdüğü uzun zaman önceki göçlerin de kimi izleri sürülebilmektedir. Ancak görünüşe göre kadim zamanlarda Arabistan'ın gelen göçlerle dolup taşması, kuzey yönlü bir nüfus hareketiyle sonuçlanmış; modern İspanya'da nasıl İslam fethinden kalma Arapça isimler varsa; Anadolu, hatta Yunanistan'da bile benzer isimlere rastlanması tarihöncesi çağlarda buraların Arap kolonileş-

mesine uğramış olabileceği kanaatini uyandırmaktadır. Filistin ve Suriye'nin eski Sami halkları da muhtemelen böyle göçlerin ürünüdür. Bunu İslam devrindeki büyük göç hareketiyle karşılaştırmak mümkündür, ancak bir büyük farkla: İslam bayrağı altında Afrika, İspanya ve diğer ülkelere dalga dalga akın eden Araplar bir merkezden yönlendiriliyordu ve bitmek bilmez hareketliliğin ve iç çatışmaların ortasında başından beri istikrarı sağlayan bir örgütlenme yapısına sahipti. Filistin'e ve komşu topraklara Sami halkları getiren göç dalgasıysa çok daha gelişigüzel bir görünüme sahiptir ve plansız olmanın yanı sıra yeni bir dini yaymak gibi makul bir gerekçeden de yoksundur. Bu göçmenlerin akıbetini büyük ölçüde belirleyen bireysel kabiliyetlerdir ki, bunun öngörülebilir bir yanı olmadığı açıktır. Bununla bir kabile öne çıkar, başka gruplar kuşatılır, hegemonyalar belirlenir, kavimler inşâ edilir. Fakat kesintisiz vekayinameler ve biyografiler dışında hiçbir şey sonraki nesillere olan bitenin kesin bilgisini veremez; üstelik diğer taraflar temsil edilmedikçe de öğrendikleri taraflı ve eksik kalacaktır. Birkaç örnek sayesinde arkeoloji, bir mücadelenin kaydında iki tarafın da sesini duymamıza imkân vermiştir. Filistin'e Arabistan'dan gelen göçleri kuşatan karanlığın da aydınlanması umulur. Orada bulunacak Güney Arabistan karakterli çok az kitabe bile Sami kavimlerin tarihinde eksik olan halkalardan bazılarını tamamlayacaktır. Söz konusu kitabeler anavatandaki kutsal kayıtlarda sözü geçen isimleri ihtiva etmese ve göçlerin sebebine dair hiçbir ipucu vermese de bu durumda dil ve kurumlardan çıkarsadığımızı kesinleştirebiliriz. Kavimlerin haberini bizzat kendilerinden almış olacağımız için de Mısırlılar ve Asurlular gibi yabancıların karanlık bıraktıkları noktaları aydınlatacağız. Saba dilinin Habeşçe'ye hangi aşamalarla dönüştüğü, Habeşistan topraklarında bulunan bir dizi kitabe sayesinde artık daha açıktır. Aynı ümidi kadim Arap dilinin İbranice'ye dönüşmesi konusunda niye taşımayalım?

II. DERS
Kitab-ı Mukaddes Devri

Sami ırkı kuzeye göçünde kimi bakımlardan sürekliliklerini muhafaza edebildi; Güney Arabistanlı herhangi biri Kuzey Arabistan'a, Kenan'a, hatta Fenike kolonilerinden birine gitse bile adından yabancı olduğu anlaşılmazdı. Ancak topluluklar pekiştikçe ve muhkem şehirler devlete dönüştükçe yeni milliyetler doğmuş, bunlar da bağımsızlık ve izole durumlarını sürdürebilmek için farklılıklarını öne çıkarma yönünde doğal bir eğilim sergilemişlerdir. Üstelik bir kavim egemenlik kurmak, komşularına boyun eğdirmek istiyorsa bu durumu haklı kılacak gerekçeleri düşünüp ortaya koymak ihtiyacı hisseder. Böylesi bir yaratıcılığın gösterilmiş olması adalet duygusuna garip bir katkı teşkil eder. Doğu'nun tarihinde bu mefhumu sıkça görürüz; çoğunlukla ilahî iradeye isnat edilir, kimi zamansa diğer duygulara, bazen de siyasî kurgulara. Egemenliği belirleyen güçtür, savaşlar kazanmanın ve karşı koyanları teslim almanın kuvvetidir; fakat egemenlik boyun eğdirilen kavimler nezdinde bir şekilde makbul hale getirilebilirse tasarruf da edilebilir, zira bu şekilde hiç olmazsa daha az gayret sarf edilir ve hep tetikte olma ihtiyacı hafifler. Egemenlik korunacaksa eğer, bu imtiyaza sahip ka-

vim, üstünlük kurduğu topluluklardan bazı alametlerle ayrılmalıdır. Onların kökenleri değişik olmalı ve mümkünse kıyafetleri, dilleri, âdetleri de farklı olmalı. Ülkenin asıl yerlilerinin torunları olma iddiası yabancılara karşı üstünlük aracı olarak ileri sürülmeli; ancak yönetici kesimin kendisi de egemenlik kurduğu kavmin içinden çıktıysa böyle bir teze sarılmamalıdır.

Tekvin rivayetlerinde iki örnek vardır ki, orada ailenin belli kollarına üstünlük atfedilir. Kitaptaki kabule göre (Hz.) İsmail, İbrahim peygamberin büyük oğludur; ne var ki onun da annesi aşağı? soydandır, dolayısıyla daha küçük erkek çocuklarından (Hz.) İshak varis olur. Edom'la özdeşleştirilmiş olan Easu, (Hz.) İshak'ın büyük oğluydu, fakat küçük kardeşine kanarak haklarını ona kaptırmıştı. Edom'un akıbetine ilgi besleyen Tekvin kitabının derleyecileri onun tarihine koca bir bap ayırmışlardır ki, orada – Edom'un İsrail'den önce kendi yöneticilerine sahip örgütlü bir toplum oluşu anlamında – Esau'nun büyüklüğü ele alınır. O bapta sözü edilen isimler o kadar çoktur ki, Glaser gibi girişimci bir araştırmacı bile onların hepsiyle başa çıkamamıştır; ancak onların çoğunda bildik Arapça isimler veya deyimlerin göze çarptığını belirtmeliyiz. Arkeolog Musil'in Edom'a ilişkin araştırmaları ilginç olmakla birlikte onun, tarihin bu sayfasını aydınlattığı şüphelidir. Kitabelerde sık sık tekrarlanan İsmail isminin bir şahıs adı olduğu o kadar açıktır ki, bu isme sahip bir cetle aynı adı taşıyan bir kabilenin varlığından şüphe edemiyoruz; ayrıca İsrailoğulları –tıpkı çok sonraları Tay kabilesinin Suriyelilere, Arap milletini nitelemek için bir isim sunması ve bu ismin İran, Ermenistan ve giderek bütün İslam dünyasında benimsenmesi gibi– bu lakabın kullanımını yaygınlaştırmış olabilir.

(Hz.) İsmail'i İbrahim peygamberin en büyük oğlu kabul etmenin gerekçesi büyük ihtimalle Josephus'un belirttiği gibidir: (Hz.) İbrahim'le ilişkilendirilen ritin uygulandığı devirler arasındaki farklılık. Komşu Moab, Ammon ve Edom kavimleri hep kendi topraklarında yaşaya gelmişken İsrail'in o toprakları, oraya yüzyıllar son-

ra dönmek üzere terk ettiği biçimindeki sunum elbette Yahudilerin daha sonra diğer ırklarla paylaştığı bu ülke üzerinde üstünlük kurmasını açıklamak üzere ihdas edilmiştir. Tevrat'taki bu ana fikrin İsrailoğulları'nı topraklarından yoksun bırakmaya teşebbüs edecek güçlere karşı serdedilmiş olduğu konusu yakın zamanda ustalıkla ele alınmış bir konudur.[1] Edomlular'ın İsrailoğulları'ndan önce meşru bir hükümet altında yerleşik hayata geçtikleri yönündeki beyan, doğal evrim teorisine Tevrat'taki her şeyden daha uygun gibidir; zira kabile gruplarının Hakimler kitabındaki İsrailoğulları gibi dağınık şartlarda yaşamış olduklarına ve kabiliyetli liderlerin ortaya çıkması sonucu zamanla kavimler halinde birlik oluşturduklarına örtük olarak işaret etmektedir.

Özel isimlerdeki sürekliliğin dışında yeniyi eskiye bağlayan başka bağlar da olmuş olmalı. Etimolojik yazımdan elde edilen ipuçları şayet güvenilirse, göçe –yeni edebiyatın tedricen oluşumu aşamasında ona emsal olma niteliğine sahip– kimi edebî eserler de eşlik etmiş olmalı. Anılan bağlar arasında (Hz.) Süleyman'ın ünlenmesiyle eserlerinin gölgede kaldığı rivayet edilen bilgelerin sözleri yahut –asıl– yazıları olmalı. Eski edebî eserlerden ilhamla yenilerinin gelişimi daha sonraları Latince'den Romans[2] edebiyatının doğmasına benzer bir süreç içinde gerçekleşmiş olsa gerek. Bu olgulardan sonuncusunda, antik çağlarla mevcut bağ hiç kopmayacak şekilde, eski ders kitapları muhafaza edilmişti. Filistin dilleri örneğindeyse eski ders kitapları kaybolmuş görünüyor. Yeni teolojik sistemin kendini uydurması gerektiği hiçbir eser korunmamış. Buna benzer bir olgu da daha sonra, doğrudan ilahî kitaptan ilhamla başlatılan yeni Arap edebiyatıyla görülür. (Hz.) Ömer'e atfedilen sözler makul görünmektedir; diğer kitaplar vahye ters düşüyorsa tehlikelidir, yok eğer ters düşmüyorsa, zaten gereksizdir.

[1] Erbt, die Hebraer.

[2] İtalyanca, İspanyolca, Fransızca gibi Latin kökenli diller (çev).

Eski Ahit'te Arapların diline açık ve kesin bir gönderme bulunmamaktadır, ancak kimi kısımlarının aslının Arapça olması pekala imkan dahilindedir. Görünüşte –(Hz.) İsmail'le ilişkili bir yer sayılan– Massa bilgelerinin sözlerini ihtiva eden Süleyman'ın Meselleri kitabının Ek'i bu çerçevede değerlendirilebilir. Buradaki yazarlardan birinin adı, Agur, kitabelerde[3] bulunan isimlerden biriyle aynıyken Yake, yine kitabelerde[4] görülen özel isimlerden birinin öğesi durumundadır ve bu eserlerde çok sık rastlanan bir fiile ait olup büyük bir ihtimalle ilahî talimatları ifade eden bir özelliğe sahiptir. Bunun özel isim olarak kullanımdaki muadili Vake, yakın zamanda bir Ma'in kitabesinde bulundu.[5] Aynı kitabede rastlanan moel ismi Bap 31'de (Süleyman'ının Meselleri) geçen Lemuel ile büyük benzerlik arz eder. Bunlardan ilki bir kadın adıdır; Meseller'in ilgili babında geçen Lemuel'in sözleri, "annesinin ona öğrettikleri (sözler)" olduğu için de bu adın "İl'e ait" değil, "Mauil'e ait" olarak yorumlanması konusunda şüpheler doğuyor. Vakıa buysa eğer, aynı türden bir ilişki 30:1'deki zor açıklanan Leitiel'i de aydınlatabilir: burada geçen İtiyel, "İl'in verdiği" anlamını bildiren çok sayıda isimden biri olarak görülebilir. Mau'il muhtemelen "sığınak" anlamındadır;[7] ancak Fransız arkeologlar bu ismi "İl'in evi" anlamına gelen Me'va'il olarak okumayı tercih etmişlerdir ki, bunun sebebi başka yerde geçen Moelet biçiminin varlığıdır.

Ordular anlamındaki Elkâm kelimesini 30:31'de buluruz; en makul açıklamasıysa onun Kuzey Arapça[8] olduğudur (bu dilde

[3] Agam CIH. 20, 3.

[4] Yagkh CIH. 428.

[5] Jaussen, s. 261.

[7] *Christian Arabic Poets*, i. 353.

[8] Litmann, Princeton D. iv.de bu kelimeyi bir kitabede bulduğunu ve orada bir tanrı için kullanıldığını öne sürmektedir.

"adamlar" anlamına gelen bildik bir kelimedir). Aslında Arabistan'da bu kelime hâlâ akıncı orduları[9] için kullanılmaktadır ve bunun yakın bir örneğini Kur'an'da da bulabiliriz. Bunun için kullanılan Gedod kelimesi –ki İbranice'deki olağan anlamı "ordu"dur– Eyüp 29:25'te buluyoruz ve bu da Süleyman'ın Meselleri'ndeki ifadenin yorumunda kesinliğe ulaşmamızı sağlıyor; zira her iki metinde de ordusunun varlığının krala verdiği güven anlatılmaktadır. "Savaşan adamlar" kelimesinin "adamlar" ifadesini kapsar hale gelmesi, Arapça'da eşanlamlı *nâs* kelimesinde de görülür; kimi ülkelerde "adamların çocukları," savaşan adamların aileleri anlamına geliyordu. İbranî derleyicilerin bu durumda Arapça bir kelimeyi niçin kullanmaya devam ettikleri bir muamma, ancak eski ve yeni tercümelere aşina olan birisi bu türden çok muammayla karşılaşır.[10] Aynı bapta bulunan ve saf Arapça bir intiba bırakan bir başka ifadeyse "ipi gevşet!" anlamındaki haun'dur (30:15, 16). Bu ya *havvin* ya da *havn* diye seslendirilir; belki de bunlardan ikincisi ihtiyaç duyduğumuz anlama daha yakındır.[11] *Bize bugün günlük ekmeğimizi ver* mealindeki duanın aslı olarak değerlendirilebilecek hitrifnî elem hakî (30: 8) deyişi belki de Arapça bir kelime ya da yapıyı ihtiva etmektedir, fakat bundan emin değiliz.[12]

Eski Ahit'te bulunan Arapça bir kelimenin en açık örneğiyse Eyüp'teki gavîş ile birlikte Hezekiel Kitabındaki elgavîş'tir; burada-

9 Glaser, *Sammlung*, s. 88; Philby, *Heart of Arabia*, i. 176.

10 Muktataf lx. 133'te zikredilen eski bir şiirde –*Ente kel kelbi fî hi.fâzike lil-veddi ve ke't-tîsi fi kırâ'il-hutûb (Sen sevgini korumada bir köpek, ağaçlara toslamada bir teke gibisin)*– bir kral, kırâ'ul-hutûb (Ağaçlara toslamak) "meselelere tos atıyor" ifadesinde tekeye (tayiş) benzetilmektedir.

11 Abu Hayyan, *On Friendship*, s. 39'da şöyle bir mısra zikreder, Uhbub hibîbeke hevnen ruveyden (sevgini zamanında ve ağırdan sev) İbn el-Rumi, i. 481'de de hevkene ifadesini benzer şekilde kullanır: hevnüke mâ misli bimûsterheb (Senin vurdumduymazlığın benim gibi birisini korkutmaz.

12 Hıtrifnî Buna karşılık gelen Arapça fiil "(birisine) vermek" anlamındadır.

ki münavebe tuhaf şekilde Badeker'in *Switzerland*'ının farklı basımlarında bir mevki adının değişmeli olarak Gabi ve Algabi biçiminde yazılmasına benzemektedir. İsviçre'de kimi yer adları için söylendiği gibi bu kelime de Arapça'ysa eğer, anlamı "Vergi Tahsildarı" olmalıdır. Şunu kabul etmeliyiz ki, İbranice kelimelerin Arapça yorumları apaçık değildir. Hezekiel, Kur'an'daki *siccîl* gibi gökten düşen taşları düşünmektedir; Yahudi müfessirler bunun "kil-taşı" anlamına gelen Farsça bir bileşik isim olduğunu belirtmektedir. Eyüp Kitabında büyük kıymet ve nedrete sahip bir malzemeye açıkça gönderme yapılmaktaysa da böyle bir yaklaşımın kil için sergilenmesi biraz tuhaf kaçmaktadır. Ulaşabildiğimiz en yakın noktaysa Arapça'da *alçıtaşı*[13] için kullanılan bir kelimedir ki, (gerçekten de kil-taşıyla kastedilen şey aynıdır) bu kelimenin ortaya çıkışı belki Eski Ahit'in yorumunda kullanılamayacak kadar geç tarihlere tesadüf eder. Şu halde biz de yargımızı şimdilik askıya almalıyız.[14]

Arabistan'dan gelmiş görünen çalışmalardan biri de Eski Ahit bünyesindeki Eyüp Kitabıdır. Bu kitabın zengin kelime dağarcığı bazen gerçekten klasik Arapça'ya dayanılarak yorumlanabilecek gibidir; yine de Eski Ahit'teki şiirsel kısımların eline bu konuda kimse su dökemez. Konuşanların yerleri, Elifaz örneği haricinde, hâlâ tam olarak bilinmez; bununla beraber muhtemel sahnenin Arabistan'ın kuzeyi olduğu düşünülebilir, çünkü Elifaz'ın memleketi Teymâ, Yeremya'da (25:23) Elihu'nun memleketi Dedan ve Buz'la birlikte zikredilmekte ve Dedan'da bir mevki olan el-'Ula'nınsa, Jaussen ve Savignac'ın araştırmaları sayesinde, Teymâ'dan pek uzak olmadıkları bilinmektedir. Yeremya'nın anılan yerlerden ayırdığı 'Uş ise *'Ereb*'le birlikte isimlendirilir. (Hz.) Eyüp'ün sürüsü, ileride görüleceği gibi, saldırılarını yarımadanın çok daha kuzeyine kadar genişletecek olan Saba tarafından yağmalanır; Ma'inlilerden kalan bir

[13] Philby, *Heart of Arabia*, i. 19'da "kireçtaşı çölünün her yerinde bol miktarda alçıtaşı bulunur" demektedir.

[14] *Ma'asroth* 3, 7. paragraftaki elkatyot Arapça'ya benzemektedir.

tablette onun, şimdiye kadar maalesef yerini tespit edemediğimiz Bin Sufan'ın yurdunda saldırıya uğradığı yazılır.[15] (Hz.) Eyüp'ün develerini yağmalayan Kasdim'in ise kimler oldukları daha tartışmalıdır. Yazar şayet yerel bir tabir kullanıyorsa onlardan kastettiği, geçim ve yağma için Saba'yla beraber aynı toprakları paylaşan bir kabile olmalı. Belki de demek istediği, Katabanca kitabelerden[16] Saba'ya komşu olduğu anlaşılan *Kasd*'lılardır; fakat bu ikisinin ilk harflerinin uyuşmadığını kabul etmeliyiz. Konuşma içerisinde (Hz.) Eyüp, sellerin "ihanet"ini yaşayan – ki Araplar dillerinde su birikintilerinin bu hadiselerden sonra adlandırılmış olduğunu düşünürler[17] – Teymâ ve Saba kervanlarına imada bulunur (6:19). Bu son örnekte "kervan" için kullanılan kelime terminolojik kullanıma sahipmiş gibi görünse de kitabelerde henüz aynısına rastlanamamıştır.[18] Öte yandan, şimdiye kadar yayımlanmış kitabe metinlerinden ticari seferleri konu edinenlerin çok az olduğu da bir gerçek. (Hz.) Eyüp'ün, anılan kavimlerin başına gelenleri teessürle karşılaması hayret vericidir, çünkü yakın zamana kadar onların kötülüklerinin cefasını çeken bizzat kendisiydi. Bunun haricindeyse kitapta (Eyüp Kitabı) geçen konuşma, pasajın bütünlüğü açısından gerekli görünse de, özel isimleri vermez (21: 28).

Hz. Eyüp'ün hikayesine Kur'an'ın yaptığı göndermie besbelli Eski Ahit'ten alınmadır. Bununla birlikte, Arabistan tarihçileri, kıssada adı geçenlerden hiçbirini anmayan, ama (Hz.) Eyüp'ün yaşadıklarıyla benzerlik arz eden bir hikaye anlatırlar. Birinci Mu'allaka'da[19] geçen *Eşeğin Karnı kadar metruk birçok vadi* ifadesinin şerhinde söylendiğine göre bu vadi, bir zamanların sahibinin adıyla –

15 CIH. 84.

16 Rhodokanakis, *Katabanische Texte*, s. 77.

17 "ğadera"dan "ğadir".

18 Rhodokanakis, s. 122, 9'a göre halah (gitmek) fiili İbranice'dekine benzer bir anlamda Katabanca'da bulunmuştur.

19 Arnold basımı, v. 49.

Himâr, "Eşek" – anılıyormuş. Bu adam kırk yıl boyunca takva üzere yaşamışken yıldırım sonucu ava çıkmış on oğlunu birden yitirir ve oğullarına bu muameleyi layık gören bir Tanrıya bir daha kulluk yapmayacağına yemin eder; bu kararına karşılık mülkünün hepsi mahvolur ve vadisi çöle döner. Elifaz da biraz buna benzer bir kıssa anlatır (22:15-18), fakat onunkinde vukua gelen isyankârlık daha çok zenginliğin doğurduğu büyüklenme dolayısıyladır. Arapça hikayenin tasvir ettiği karakter Kur'an'da da (Hacc: 11) rivayet edilen kişidir: "İnsanlardan kimi de Allah'a bir kenardan ibadet eder. Eğer kendisine bir hayır gelirse onunla huzura kavuşur ve eğer başına bir kötülük gelirse yüz üstü döner. O dünyayı da ahireti de kaybetmiştir." Bu ayet, Eyüp Kitabındakinden farklı olarak ve akıbetin baştaki durumla aynı olmaması bakımından dramatiktir. Eyüp Kitabının Önsöz'ünde – ve bir dereceye kadar Sonsöz'ünde de – kahramanımız sabreder; arkadaşları yanlış sonuçlar çıkarırlar, fakat o Tanrı hakkında doğru olanı söyler. Konuşmada (Hz.) Eyüp kendisini Tanrı tarafından yaralanmış olarak görür ve elinden gelse ona karşı bir şeyler yapmak ister. Önsözde geçen "dürüstlüğünü korudu" ifadesi, takvasını koruduğu anlamına gelir; zaten konuşmasında da (27:5) o masumiyetini ileri sürer.

Ben bu eserin nesir olan kısımlarının şiirsel kısımlarını yazandan başka biri tarafından kaleme alındığını ileri sürmek iddiasında değilim, çünkü kitap yazarlarının hep aynı kişiler olduğu varsayımı zaten yanlış addedilmektedir. Arapça çalışmalardan yapılan alıntılar göstermektedir ki, Eyüp kitabında ele alınan şu mesele Arapların da en az başkaları kadar dikkatini çekmiştir: bir adamın hiç de hak etmediği belalara duçar olduğu bir durumda onun tavrı ne olacak; ahmak kadınlardan tutun da en bilge adamlara kadar diğerlerinin tutumları ne olacak? Ayrıca böylesi haksız belaların nasıl bir gerekçesi olabilir? Önsöz'ün, böylesi hadiselerin insanoğlunun samimiyetini imtihan etme aracı olduğu yollu açıklaması Kur'an'da da defalarca tekrar edilir. Öte yandan, böyle bir imtihanın vardığı âkıbet – ki Allah'ın ilim sıfatı kapsamına girer – bu kıssanın başka-

larını bilgilendirmek amaçlı olduğu düşüncesinden hareketle Kur'an'da açıklanmaz. Buradaki "başkaları"ysa belânın hak edilmiş olup olmadığını asla bilemeyecek olan insanlar olamaz; bunun için insanüstü ilimlere sahip bir "Tanrı oğulları" topluluğu gereklidir. Bu "Tanrı oğulları" dünyanın yaratılmasında hazır bulundukları gibi (38:7) kitaptaki konuşmalarda da belirirler; ayrıca onların yıldızlarla özdeşliğine bir tür imada bulunulur. (Hz.) Eyüp ise imtihana niçin tabi tutulmuş olduğunu hiç öğrenemez; onun yerine, Yaradan'ın işlerinde hata aramanın haddine olmadığı gösterilir kendisine. Hatta İthamcı'nın (Hz.) Eyüp'e karşı suçlamasını geri alıp almadığını ya da bunu ispat edip edemediğini bile öğrenemeyiz. Öyle görünüyor ki, ikincisi daha muhtemel. Eğer Şeytan'ın iddiası çürütülmüş olsaydı Tanrı huzurunda onu utandırılmış bir halde görmeyi umabilirdik. Oysa saygı ve edep, (Hz.) Eyüp'ün – ne de olsa – haklı olduğunun canlandırıldığı bir sahneyi görmemize mani olur.

Ancak yazarın şerre dair gerçek açıklaması konusundaki teorisini sürdürmek için bu yarı-tanrısal meclise ihtiyaç duyulur; konuşmacılardan biri, Elifaz, vahiy yoluyla (4:8) bilmektedir ki, maddesiz olan bu varlıklar bir yandan insanın üstündedir, ama öte yandan da hatasız değildirler.

Güney Arabistan kitabelerinin bize sunduğu dinî metinler önsöz, sonsöz ve konuşmaların teolojisini aydınlatmaya pek yaramıyor. Aslında tanrısal varlıkların bir meclisinden –ilahlar, hamiler ve diğer sınıflardan iki tür varlık daha– söz eden erken tarihli bazı kitabeler yok değil.[20] Hepsi de aynı bina içinde bulundurulduklarından söz konusu iki sınıftan temsilcilerin, bazılarının düşündüğü gibi,[21] şer güçler olması pek muhtemel görünmüyor. Hastalıklara şifa verme, düşmanların intikamlarından koruma, zürriyet, mahsul

20 CIH. 366; Rhodokanakis, *Studien*, ii. 9 farklılık gösteriyor.

21 Glaser, AJN. 106. Yine de "havil" okuyucuya "habil", yani "Şeytan"ı çağrıştırmıyor değil. Buhturi, i. 154: *Huz min hâbil selvete'l-muhtebil (Habil'den çılgının tesellisini al)*

vb. şeyler için Araplar ilahlarına ve hamilerine şükür mahiyetinde abideler dikerlerdi. Bununla birlikte, dünyanın dört bir yanını arşınlayan ithamcıya karşı yardım isteyen bir buluntuya şimdiye kadar rastlayamadık.

Eyüp Kitabındaki konuşmacılardan, tutumu eski dinin gereklerine yaklaşan bir tek Elihu var gibidir; o hiç olmazsa başına bir kötülük gelen birinin, bu halin sebebini öğrenmek için *rüyaya* yatması ve uygun kefaretin ilhamını böylece alması gerektiğini söyler. Ona göre bu şefaatçi bin melekten herhangi birinin aracılığını icap ettirir. Elifaz'ın bir sadık rüya gördüğünü öne sürdüğü anlaşılıyor; ancak bundaki gaye ona belirli bir konuyla ilgili yol göstermek değil, belli bir akideyi ilham etmektir. Tıpkı uzun bir selef silsilesinden işitmiş olduğu düsturları müteakiben zikredeceği gibi, fikirlerinin itibarına dayanak olarak bu hususu dile getirir. (Hz.) Eyüp'ün çelişkisinden tedirgin halde, onun kabahatlerini sayıp dökerken, bu sayıp dökme işlemine sadece ahlakî kaidelerin ihlalini dahil eder ki, onun yerinde bir Arap olsa kendisinden bir çeşit ibadeti ihmal ettiğini düşünmesini bekleriz; çünkü bulduğumuz dini içerikli tabletlerde bu türden kabahatler, onları görmezden gelen ve konuya dair kendisine müracaat edilen ilgili tanrının yetki alanına girer. Zahitçe amellerini tek tek sayan (Hz.) Eyüp bile aya hürmet işareti olarak sadakat busesinden nasıl kaçınmış olduğunu hatırlar (31:27). Burada artık açıkça Eski Ahit'in, kimi zaman müşkülpesent iklime sahip olduğu belirtilen sofu kısımlarına giriyoruz; burada kadim dünyaya egemen hurafeler artık ıskartaya çıkartılmaktadır. Birkaç tanesine (Hz.) Eyüp'ün doğum gününü lanetlemesi olayında itibar gösterilmiş olsa da, bu hurafeleri pek ciddiye almamak gerekir. Elifaz, (Hz.) Eyüp'ün işlemiş olabileceği kabahatleri düşünürken (bap 22) aklına gelen, sadece gelişmiş bir ahlak anlayışının mahkum edebileceği hususlar oluyor; listede yasak yiyecekler, yasak günler vs. hiç anılmıyor. (Hz.) Eyüp örnek davranışlarının dökümünü yaparken hurafelerden neredeyse bütünüyle azadedir. Halbuki zamanın ariflerinden bekleyeceğimiz tavsiyeler sihir, ef-

sunlu dualar, karmaşık kefaret biçimleri gibi şeyler olurdu. Hatanın bedeli aslında filozof vezir İbnü'l-'Amid'in, sultanı Rükneddevle'ye, son müdafaa hattı da düşmek üzereyken verdiği tavsiyeden farklı değildir. *Şu anda sahip olduğun bütün toprak, çadırların örttüğünden ibaretken düşmanların bu son kalanı da avuçlarının arasından çekip almak üzere toplanmış durumda. Her şeye gücü yeten Allah'tan başka sığınacak yerin yok. Öyleyse O'nun için kalbini arındır ve O'nun huzurunda ümmetin ve tüm insanların hayrına çalışacağına yemin et. Mutlaka salih ameller işleyeceğine ant iç.*[22]

Tercümesi zor bir kitabe, (Hz.) Eyüp'ünkine benzer bir duruma düşen Araplar'ın nasıl bir yola başvurduğu hakkında fikir verir. Doluya ve başka bir takım dertlere maruz kalmış insanlar tavsiye için Alu dağının tanrısı, Almaka'ya danışırlar. Bu tanrı onları kendisinin tezahürlerinden biri olan Hirran Almaka'sına gönderir. Orada bu insanlar çeşitli talimatlar alırlar; ayrıca aynı tanrının daha başka bir tezahürünün mabedinde de belli bir işleme işaret eden bir alamet görürler. Bu karmaşık işlemler etkili de olur; tarlalar dolu ve sair dertlerden kurtarılır.[23] Ancak çoğu tablette olduğu gibi bu örnekte de birçok ibare karanlıkta kalmaktadır. Kurbanlar hariç, niyazda bulunanların atmaları gereken adımların ne olduğunu tam olarak çıkaramıyoruz. Fakat şu kadarı açık ki, bir adak tableti sözü alan ilk kahin onları ikinci bir kahine yolluyor; ikincisi de onlara gerekli talimatları veriyor. Başka kitabelerden öğrendiğimiz kadarıyla afetlerin sebeplerini öğrenmek o kadar da kolay değildi; hangi tanrının gazabının niçin çekildiği konusu kesinleştirildiğindeyse onun hoşnutsuzluğunu giderecek adımlar atılır ve sonraki nesillere bilgi olsun diye bir tablet hakkedilirdi.[24]

[22] *Eclipse of the Abbasid Caliphate*, ii. 148.

[23] CIH. 74. Rhodokanakis, Grundsatz, s. 11'de kimi ibareleri farklı anlamlandırır.

[24] CIH. 405'in konusu da buna benzer bir şeydir.

Hastalığa şifa bulma, kitabelerde zikredilen konulardan bir tanesidir ve zaman zaman adak yoluyla bir tanrısal varlıktan şifa satın alınabilirdi. Nasa-Karib, bir heykel ve kurban sunarak "hamisi" Ta'alab Riyam'ın kardeşine şifa vermesini sağlar.[25] Aynı tanrısal varlık, kendisine tapınanlardan birini hastalıktan kurtararak ve ona pek de açık olmayan bir yolla yardım ederek altın bir heykel alır.[26] Almaka'nın tezahürlerinden biri bir adamı, sekiz ay çilesini çektiği bir illetten kurtarır;[27] ayrıca ona savaşta zafer bahşeder. (Hz.) Eyüp'ün başına gelenlerin haddi hesabı olmasa da, kitabelere inanılacak olursa, Arap tanrı veya hamilerinden biri ya da öbürü onun dertlerinden her birine çare olmaya hazırdır. Sabalı yağmacıların saldırıları bile bir adak kitabesini şart koşan tanrı Almaka tarafından bertaraf edilmişti.[28] Fakat İbranilerin kitabında şifalara ve çarelere pek yüz verilmez; arkadaşlarından bir tanesi bile (Hz.) Eyüp'ün uğradığı kayıpları telafi etmeye yanaşmaz: konuşanın zihnini meşgul eden soru, bu dertlerin başına *niçin* geldiği sorusudur.

İmdi, diğer felsefî konuşmalarla kıyaslayacak olursak, konuşmacıların belli fikirlerle ilişkili kişiler olmaları yahut da belli akidelerin yürürlükte olduğu varsayılan toplulukların temsilcileri olmaları tabii görünmektedir. Eyüp Kitabındaki konuşmacıların ilk sınıfa mensup olmaları muhtemel görünüyor; onlar Krallar Kitaplarının yazarlarınca isimleri zaman zaman mahfuz tutulan Doğunun bilgeleriyle birlikte değerlendirilseler gerektir. Elifaz ve bilhassa da Elihu örneğinde kişilik tahlilleri yapmak mümkündür; ayrıca ikincisinin gençliğinin ısrarla vurgulanmasında, onun başkalarıyla birlikte takdim edilmesindeki anakronizmden dolayı bir özür dileme niyeti de sezilebilir. Konuşmanın göz kamaştırıcılığı ve – maalesef

[25] CIH. 336.

[26] CIH. 352.

[27] CIH. 407, 10.

[28] CIH. 84.

büyük kısmı aydınlatılamayan – kelime dağarcığının zenginliği genel olarak büyük takdir toplar; fakat üç arkadaşın görüşleri arasında, bu görüşler ciddi şekilde çarpıtılsa bile, açık bir ayrım görmenin yahut da (Hz.) Eyüp'ün onlar karşısında niçin haklı olduğunu anlamanın imkânı yok gibidir.

Bu eserin içinden doğduğu kavmin, zamanın –kendi tanrılarına müsriflik derecesinde şehadetnameler düzen– Arap topluluklarıyla pek ortak yanı olmasa da konuşma, konusu itibariyle İsrailoğulları'na has bir özellik göstermemektedir. Konuşmacıların tektanrıcı eğilimi Resuller'inkinden daha berraktır; ikinciler putperest bir çevreyle mücadele ederken Eyüp Kitabındaki konuşmacılarda tektanrıcılığın yegane alternatifi tanrıtanımazlıktır. Onlar "garip halkları" bilmemektedirler. Bununla birlikte, Elifaz memleketinin has be has yerlisi olmaktan ve şeceresinin safiyetinden gurur duyuyorken (Hz.) Eyüp bir yandan paryaları, çağdaş gezginlerin onları tasvir edişlerine benzer şekilde,[29] hesapsızca aşağılar (30:1-10), öte yandan da köleliğe dair şaşırtıcı modernlikte görüşler serdeder (31:14). Onların zamanında mağara münzevileri olan paryaları anlatan pasaj belli bir bölgeye işaret eder gibidir, ancak burasının, günümüzde paryaların yoğunlaşmış bulunduğu Güney Arabistan olması gerekmediği açıktır.

Kısacası, bu eserin iklimi bir yandan Arabistan'ın dört krallığının (Ma'in, Saba, Kataban ve Hadramut) kitabelerininkinden bütünüyle farklıyken –akraba olmakla birlikte– İsrailoğulları risaletinin de benzeri değildir.

Elihu'nun konuşmaları eserin orijinal planı çerçevesinde cereyan etse de etmese de (bu konuda fikirler muhtelif) şu açıkça anlaşılıyor ki, o, ilahî adalete halel getirmeden (Hz.) Eyüp'ün masumiyetini kabul edebileceği bir yol bulmak zorunda. Bunun yapılabileceği tek yöntem, ilahî hoşnutsuzluğu celbeden işlerin, (Hz.)

29 Bkz. Maltzan, Reise in Arabien, s. 182 vd.

Eyüp'ün günah olduğunu bilmediği işler olduğunu söylemektir. Hem İbranî hem klasik antikitede ilahî gazabın sebebini ve böylelikle onun def yollarını da açıklayabilen kimi "kahin, rahip veya rüya ehli"nin durumlarının soruşturulması söz konusudur. Bu yola başvurabilmek için bunun gerektirdiği kuvvetlere sahip insanları da bulmak icap eder; dolayısıyla biz de Elihu'dan böyle insanların bulunabileceği bir yeri işaret etmesini mantıken bekleyebiliriz. Ancak bunu yapmıyor; hem bap 33'te hem de bap 36'da bu türden bir ilhamın şahsî olması gerektiğini söyler gibidir; zarara uğrayan kişi hangi kabahati işlediğini ve buna karşılık nasıl bir kefaret ödemesi gerektiğini kendisine bildiren bir haber alacak ve bu yolla aldığı talimatları yerine getirirse işleri yoluna girecektir. Bu esnada kullanacağı dil, işlediği günahı dünyaya ilan eden itiraf tabletlerininkiyle aynı olacaktır.[30] Elihu istenen kefaretin hatırı sayılır bir şey olacağını teslim eder görünmektedir,[31] ancak kullandığı dilin fazlasıyla anlaşılmaz olduğunu burada belirtmek zorundayız. Metnimiz gerekli ilhamın nasıl elde edileceği konusundan ibaret olan asıl meseleyi aydınlatmamaktadır. (Hz.) Eyüp'se Tanrı'nın nerede bulunduğunu bilmediğini açıkça söylüyor (23:3) ki, hem İsrailoğulları'nın hem de Arapların dinleri açısından bu son derece dikkate değer bir aşamadır; zira böyle bir itirafın yapılabildiği bir kavmin tapınaklara sahip olması düşünülemez. Şüpheci Kohelet bile bir "Tanrı evi"nden haberdardır (4:17) ve Eski Ahit'te "Rabbin yüzünü görmek" ifadesi yerine takdim edilen "Rabbin önünde görülmek" hüsnütabiri de Tanrı'nın bulunabileceği bildik bir yere dair akideyi göz ardı etmeye yetmez. (Hz.) Eyüp ve arkadaşlarının tektanrıcılığıysa bu nevi inançları fark edemeyecek derecede müşkülpesenttir. (Hz.) Eyüp, Hizkiya gibi Tanrı'nın evine gidip Rabbin önünde mektubu yere yayamaz (İşaya 37:14) çünkü böyle bir evi bilmemektedir; o

30 Eyüp, 33:27; Hal. 682, 4.

31 Eyüp, 36:18.

Tanrı'yı önünde ve arkasında, sağında ve solunda arıyor, fakat Sami dillerinin konuşulduğu tüm bölgelerde bilinen "İl Evi"nde aramıyor. Aynı şekilde ne Elihu ne de diğer konuşmacılar Mabudun bu farazi evinden söz açmaya tenezzül etmez. Tanrı en nihayet konuştuğundaysa bunu bir hortum aracılığıyla yapar. Dinin vardığı bu aşama Güney Arabistan putperestliğinin olduğu kadar Mezmurlar yazarlarının, hatta Peygamberlerin bile üzerinde yer alır.

Bu çağda İsrail dışında bu kitabın meydana getirilmiş olabileceği böylesi bir iklime sahip başka bir toplum biliyor muyuz? Belki de söyleyebileceğimiz tek şey –Aramice bir kitabeden eski devirlerde çoktanrıcılığın hüküm sürdüğünü öğrendiğimiz Teymâ dışında– bu Kitaptaki konuşmacıların memleketi olduğu belirtilen yerlerdeki şartlardan bütünüyle bihaber olduğumuzdur. 'Uş'un ve Buz'un aslında kavim adları olduklarını Yeremya'dan öğreniyoruz; Ne'ame ismi de bize hiç heyecan vermiyor, çünkü bu kelimeye hem Kuzey hem de Güney Arabistan lehçelerinde sıkça rastlayabiliyoruz, dolayısıyla da büyük ihtimalle bir yer adıdır. Şimdilerde tarihi Dedan'la özdeşleştirilen bölgede tektanrıcılığa işaret eden kimi izler keşfedilmiştir, fakat bunlar henüz üzerinde teoriler kuracak yeterlikte değiller. Anılan izlerin ihtiva ettiği edebî çalışına bir planı gerçekleştirmenin gücünü dolaylı yoldan anlatmaktadır ki, Sami halkları arasında böyle şeylere pek rastlanmaz. Öte yandan, bu halkların kurduğu krallıkların ürettiği bu türden çok sayıda kalıntı bulacak olsak yine de şaşırmayız, zira daha uzun nitelikli Güney Arabistan kitabelerinin çözülmesi bizi buna alıştıracak gibidir. Ancak bildiğimiz kadarıyla bu krallıklar tektanrıcı değildi; şimdiye kadar çıkarılan buluntuların hiçbirinde dünyanın tek bir kudret tarafından yaratılıp idare edildiğine dair bir teorinin izi yoktur. Onların tanrıları toplumun çok da dışında değillerdir; Almaka kendisine tapanlardan bir çifte toprak armağan ediyor, çift ise aynı toprağı ona iade etmeye karar veriyor.[32] Elihu'nun sorusu böyle bir varlık için ge-

[32] CIH. 376.

çerli olmazdı – Sen O'na ne vereceksin yahut O senin elinden ne alacak? (35:7) Bir alçağın ihaneti insanlar kadar tanrılara da dokunur. Bir Saba kitabesinde insanlar, tanrılara zarar verecek şeylerden kaçınmaları için uyarılır.[33]

Ancak şu gerçek göz ardı edilemez: hem Süleyman'ın Meselleri Kitabının ekinde hem Eyüp Kitabında yer alan ve görünüşe göre Kuzey Arabistanlı ariflere ait olan sözler, Yahudilerin dinî edebiyatında takdir toplamıştır. Bunlardan Süleyman'ın Meselleri'nin ekindeki ibareler Kur'an'da da zikredilen Arap bilgesi Lokman'ın sözlerine benzetilebilir. Kur'an bu şahsiyetin –her ne zaman yaşadıysa– bir tektanrıcı olduğunu açıkça ilan eder.[34] (Hz.) Muhammed öncesine dayandığı her halükarda belli olan ve üzerinde bilahare konuşacağımız bu tektanrıcı kitapta Lokman çeşitli vesilelerle mahkum edilen *şirk* veya çoktanrıcılığa karşı uyarır. D. H. Müller'in Lihyanca bir kitabedeki siat hanetz[35] ifadesini "yasa mezhebi" olarak tercüme edişine güvenecek olursak, bunu belki İsrailoğulları'ndan bağımsız tektanrıcı bir mezhebin varlığına delil olarak değerlendirebiliriz. Bu "mezhep" başı bir başka kitabede de zikredilmektedir, ancak bir türbeyle ilgisi olması dışında söz konusu kitabeden bir şey anlaşılamamıştır;[36] kitabeyi kazıyanın adı "Allah'ın adamı" anlamına gelen Marilah'tır ki, bunun bir tektanrıcıya ait olduğu düşünülebilir. Bu ve benzeri araştırmalar, Eski Ahit'in ara sıra örtük olarak gönderme yaptığı ve Eyüp'le Yeremya kitaplarının da anılarını muhafaza ettiği Massa'dan bile daha unutulmuş devletlerin isimlerini gün ışığına çıkarmıştır. Onların teolojilerine ilişkin başka deliller bulunana kadar şimdilik Eski Ahit'in haklarında sunduğu ipuçlarıyla yetinmek durumundayız. Eyüp Kitabının yazarının tanrısal

[33] Hal. 147, 5.

[34] xxxi. 12.

[35] ED. 23; Jaussen, s.428.

[36] ED. 73; Jaussen 438.

adlar seçiminde Çıkış'ta bulduğumuz teoriyle yönlendirildiği açıktır. Çıkış Kitabında ataların aşina oldukları isimler *El* ve *Şedday* olarak belirtilir; bununla birlikte yazar bu iki ismin dört harfli türevlerinden yararlanmasına rağmen konuşmalarda onların asıllarını kullanmaktan titizlikle kaçınmaktadır.

Öte yandan, kitabın izhar ettiği türden bir yapıyı oluşturabilecek birinin onu, bizim elimizde bulunduğu şekliyle bırakmasını tasavvur etmek biraz zor görünüyor. Diğer felsefî konuşmaların benzeşmesinden hareketle bizim beklememiz gereken, konuşanların belli fikirlerinden ya da bu fikirlerin cari olduğu toplulukların temsilcileri olmalarından ötürü takdir edilmeleridir. (Hz.) Eyüp'ün ithamcılarla aynı şeyleri söylemesi veya Tanrı'nın verdiği son kararın konuşmacıların herhangi biri tarafından öngörülmesi mümkün olmamalı. Ayrıca, (Hz.) Eyüp'ün üç muhalifinin benimsedikleri görüşler temelde aynı olsa da, onların bu görüşlere farklı yollardan ulaşmış olmalarını beklemeliyiz. Bizim bu beklentilerimiz tartışmanın doğası gereğidir ve onların karşılık bulmadığı çok açık. Dolayısıyla mevcut haliyle sahip olduğumuz kitabın, yazarının elinden çıkmış halinden çok ama çok farklı olması muhtemeldir. Geçmiş bir zamanda asıl eserin yalnızca bazı parçalarının bulunmuş olması ve onların da işin pek de ehli olmayan bir derleyici tarafından düzenlenmiş olması düşünülebilir. Arap bilgelerinden bazılarınca serdedilen görüşlerin, İsrailoğulları'nın elinden çıkacak bir esere dahil edilmesini mazur gösteremeyecek derecede Yahudi tektanrıcılığından uzaklaşmış olması da mümkündür. Adak tabletlerinden herhangi birine kulak verilecek olursa görülür ki, (Hz.) Eyüp'ünkine benzer, fakat bir tanrı ya da hamininin müdahalesiyle bir kurtuluşun söz konusu olduğu çok sayıda örnek bulunmaktadır. Üstelik getirilen zahitçe çözüm, yani (Hz.) Eyüp'ün bu kadar şiddetle özlediği şeylerin haddizatında hiçbir değeri olmadığı gerçeği, bu dünyaya kafa yormuş herkesin varabileceği bir nokta olmakla birlikte dindarlığı refaha giden yol olarak gören dinleyici topluluğunca fazla

paradoksal diye göz ardı edilmiş olabilir. Öyleyse, ayetleri birer birer tercüme ve tefsir etmenin zorluğu bir yana, kitabın aktarım süreci içinde büyük değişikliklere uğradığını düşünmek için başka gerekçelerimiz de var. Değişikliklerden bazıları istenmeden yapılmış olabilir, meselâ İsrailoğulları'nın millî edebiyatının başına gelenler arasında, öyle görünüyor ki, onu yok etmeye yönelik teşebbüsler olmuş; öte yandan, aslında başka bir topluluğa hitap eden asli bir sistemi beriki kavme uydurmak arzusundan doğan kasıtlı değişiklikler de olmuş olmalı.

Kitabın birçok bölümüne bakıp metinsel tahrifatın çok az ya da hiç mesabesinde olduğunu düşünenler tercümenin saptırıcı niteliğine aldanmaktadırlar. Birçok bapta zorlukla anlamlandırılan ayetlerin çoğu bundan nasibini almıştır. Ayrıca, eğer ele aldığımız meseleler diğer ülkelerden daha çok Arabistan'ın şartlarına uygunluk arz ediyorsa, bu eserin –madem aslı Arapça değil– niçin o ülkeye atfedilmesi gerektiğine dair geçerli bir sebep bulmamız imkansızlaşır. (Hz.) Eyüp'ü mallarından eden yağmacıları bertaraf edecek güce sahip kişiler başka yerde de bulunabilirdi. Dahası, (Hz.) Eyüp'ün önceki nesle ve babalarının arayışlarına havale edildiği Bildad'ın 8:8'deki sözlerini, söz konusu araştırmaların kayıtlı olduğu mevcut literatürden farklı yorumlamak zordur. Bildad'ın sözünü ettiği eskiler kendi çağının fani temsilcileriyle karşılaştırılır: öyle anlaşılıyor ki, o eski nesil Tekvin'in tufan öncesi insanları gibi daha uzun ömürlüydü. Bildad bu kadim felsefeden mülhem vecizelerle devam eder; bu vecizeler hakkında tek söyleyebileceğimiz, Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılanmamış olduklarıdır; belki de "Doğu'nun İrfanı"ndan alınmışlardı. Öte yandan – izini sürebildiğimiz yerlerde –edebiyat genellikle tercüme faaliyetleriyle başlar. Dolayısıyla bu kitapla ilgili belki de en doğru yorum, onun, olayların geçtiği ülkeye ait ve Yahudi edebiyatının bir emsale ihtiyaç duyduğu bir zamanda İbranice'ye kazandırılmış olduğudur. Tektanrıcılığın egemen olmaya ve yabancı tanrı ve akidelere düşmanlığın artmaya baş-

ladığı sırada bu eseri sansür ve revizyona tabi tutmak zorunda kalınmış da olabilir. Bununla birlikte, Renan'ın da belirttiği üzere, bu yönteme tüm eser boyunca başvurulmuş olmadığı da artık açıklığa kavuşmuştur. Asıl eserle bir alakası olmamakla beraber rapsodilerin –ki yüksek şiirsel değere sahip oldukları su götürmez– aralara serpiştirilmiş olması da muhtemeldir. Şayet bu böyleyse düzeltme, düzenleme veya yorumlama girişimleri pek bir değere sahip olamazlar, zira güven telkin etmeyen tercümelerin ille de anlamlı olmaları gerekmez. Bu sebeple ancak bize sağlam gerekçeler sunan kısımlarda böylesi müdahalelerin varlığını aramalıyız.

İlginçtir ki, (Hz.) Eyüp (19:23, 24), kitabının yazılacağını ümit eder; buna dair düşüncesiyse onun demir ve kurşun bir kalemle kayalara işlenmesidir. Katabanca bir kitabede,[37] kitabeyi yazdıranların onu taş veya ahşap üzerine yazma seçenekleri olduğu bildirilir. Nitekim Güney Arabistan'ın kayaları amellerini ebedîleştirmek isteyenlerin kitabeleriyle doludur. Ne var ki, bu yöntem her zaman arzulanan sonuca ulaşmamıştır; zira kayadaki yazıların silinip üzerine yeni yazıların yazıldığı örnekler hiç de az değildir. Kayalara kayıtlı dileklerin, onu yazanın bizzat gerçekleştirmeyi ümit ettiği şeyler olduğunu varsayabiliriz; ayrıca araştırmaların henüz çok yetersiz olduğu bu koca yarımadada aynı niyetle kullanılmış taşların ve kayaların henüz keşfedilmeyi beklediği de düşünülebilir.

Büyük ilgi toplamakla beraber kitabelerin henüz aydınlatamadığı bir müşkil daha var; o da Arapça şiir sanatının tarihidir. Bu konu bizi İslam tarihinin başında gelişimini tamamlamış olarak karşılar. Söz konusu sanat, aruz veznine dayanması itibariyle benzerlerinin hepsinden daha dilbilgisel ve edebîdir. *Edebî* ve *dilbilgisel* kelimeleri harflerle, yani yazılı veya kazılı işaretlerle ilişkili bir durumu ifade ediyorsa, o zaman Arapça şiir sanatının ya yazıya ya kazıya uygulanmış olduğu sonucuna ulaşmalıyız. Taşa ve ahşaba

37 Rhodokanakis, *Grundsatze*, s. 38.

kazımaya bu kadar meraklı Arapların, konu şiir olunca, bundan vazgeçmiş görünmeleri, ümmi olduğu düşünülen bu kavmin aslında şiiri bol bol kullanmış olması[38] kadar dikkat çekicidir. Bizi ilgilendiren soru, Arapça şiir sanatının tarihöncesi zamanlara mı gittiği yoksa İslam'ı belki bir-iki nesille mi öncelediği meselesidir. Arabistan arkeologları Sabaca'da yazılmış şiirler bulduklarını ileri sürüyorlar ancak, kimi örneklerde bu muhtemel görünmekle birlikte, söz konusu şiirlerin orjinallikleri tartışmalıdır. Orijinal olmaları durumunda bu bizi İslamî reformun arka planında yatan Arap edebiyatına geri götürür. Ancak nereye kadar geri götürür, bunu kestirmek çok zor. Öte yandan, İbranî kutsal kitabının şiirsel terimleri Arapça terimlerin izlerini taşıyor görünmektedir. Arapça'da "hecelemek" anlamına gelen *hacâ* aynı zamanda hicvetmek için de kullanılır. İbranice fiildeyse dille gerçekleştirilen işlem, yani gırtlakla veya damakla "söze dökmek" (Mezmurlar 35:28), ayrıca da "tefekkür etmek," yani *heceleyerek okumak* için kullanılır, "Onun yasasını gece ve gündüz tefekkür edecek"teki *yehce* gibi. Arapça'da "hiciv" anlamında olması gereken isim-fiil *hicceyun* ile kastedilen de bir çeşit şiirdir. Bu kelime çiftinin kökenini Arabistan'da aramak ve şiire uygulanan "hecelemek" kelimesini kafiye ve benzeri bir şeyle ilişkilendirmek bize makul görünmektedir. "Ağıt" için kullanılan *kine*, hiç şüphe yok ki, Kuzey Arapçasında, başlıca vazifesi ağıt okumak olan kadın anlamındaki *kayne* ile bağlantılıdır. Buna karşılık gelen fiil hem Kuzey hem Güney Arapçasında bulunmakta olup ilkinde "ocakta demir işlemek" veya "imal etmek," ikincisinde de, belirtildiğine göre, "idare etmek"[39] anlamındadır. Öyleyse *kine*, "sanat eseri" demektir ki, bu bize Horace'ın örs üzerine işlendiğini düşündüğü mısraları hatırlatır. İbranice *şir*'in Arapça *şi'r*'den türemiş olması bize daha

[38] Hartmann, *die Arabische Frage*, s. 27'de bunu açıklamaya çalışır.

[39] Rhodokanakis, *Studien*, ii. 15.

muhtemel gelmektedir, zira dinî bir tablette bu fiili bir defa *ayın* harfiyle, bir defa *ayın* harfi olmaksızın görüyoruz.[40]

İmdi, iyi bilinmektedir ki, Eski Ahit'in şiirsel pasajlarında, incelikleri gerçekten de sanat (*kine*) gerektiren Arap aruzu veya veznine tekabül eden herhangi bir şeye rastlamak mümkün değildir. Orada kimi şiirsel biçimler bulunmaktadır, fakat bunlara niçin ihtiyaç duyulmuş olduğuna dair bir bilgimiz yoktur. Meznurları vezinli hale getirme girişimleri onu güzelleştirmek şöyle dursun, sadece çirkinleştirmeye yaramıştır. Yine de Arap şiirinin İbranî biçimlerle bir ortak yönü var: her ikisinin de çoğu örneğinde şiirler iki kısımdan oluşur ve bu ikisinin birbiriyle ilişkisi ya zıtlık ya da tekrar şeklindedir. Acaba burada da kullanıla kullanıla yıpranma durumunu mu görüyoruz? İbranice şiirler, Arapça şiirlerin tercüme edilmesi halinde vereceğinin benzeri bir görüntü sunmaktadır; tercümede zıtlık veya yineleme korunur, fakat vezin ve aruz özelliklerinin muhafaza edilmesi, imkansız olmasa, bile çok zordur. Öte yandan, *hicceyun* gibi bir kelime şiirin kendisinin vermekten aciz olduğu, fakat alfabetik harflerin bunu başarabildiği bir duruma işaret eder gibidir. İbranî şiir sanatının vezne gelmez niteliğinin öyleyse açıklaması şu olabilir: bu şiirin gerisinde yatan, kendisinden önceki dilin edebî sanatıydı; yeni lehçeye aktarım veya tercüme sürecinde de dilbilgisine dayalı özellikler kaybedildi, ondan bağımsız olanlarsa varlığını sürdürebildi. (Hz.) Süleyman'ın meydana getirdiği şiirleri hesap etmesi[41] –ki burada bir hile var gibidir – dikkat çekicidir; Josephus her ne kadar burada kastedilenin şiir kitabı olduğunu söylese de bu bize pek olası gelmiyor. Verilen sayı kralların mesellerinden de pek farklı olmadığı için söylenmek istenen, Arap şiirinin *beyt*'inde olduğu gibi, bir çeşit doğal birim olmalı.

[40] RAS tableti.

[41] I Krallar 4:12.

Elimizdeki en eski Arapça şiirin (Hz.) Peygamberden en fazla 20-30 yıl öncesine ait olduğunu burada, elbette, teslim etmemiz gerekir; böyle bir devirde Arabistan'ın bir yerinde Arap vezninin gösterdiği çeşitlilikte edebî biçimler ansızın icat edilmiş olsa, bunun bir şekilde kayda geçmiş olması gerekirdi, fakat böyle bir şey yok. Yine de arkeologlar şiirsel kökenlerle ilgili varsayımlar üretmekten geri durmuyorlar. Öte yandan, M. R. Basset,[42] şair her ne kadar ölümsüzlük sıfatını kendisine layık görse de, kabile edebiyatının, kalıcı olması düşünülmeyen bir çaba olarak kaldığını vurgular. Kuzey Afrika Berberilerinin edebiyatı Cezayir'in Fransızlarca fethinden çok öncelere gitmez; üstelik onların bile günümüze erişmesi bazı Fransız bilginlerinin gayretleri sayesindedir! Savaşların birbirini takip ettiği yerlerde eski çapullara duyulan ilgi yerini yenilerine bırakır; dahası, taze ittifaklar ve düşmanlıklar, artık tehlikeli anakronizmler halini almış eski kasideleri karanlığa itmek eğilimindedir. Medineli Yahudilerin, aslında oldukça yakın zamanlara ait bu nevi kasideleri tekrar gündeme getirerek (Hz.) Muhammed'in birleştirdiği kabileler arasına nifak sokmaya çalıştıkları söylenir. Müslümanlar tehlikeyi sezmiş ve Yahudilerin bu oyununu boşa çıkarmışlardı. Arap dilinin varlığını olduğu gibi sürdürmedeki olağanüstü başarısı, anılan edebî biçimlerin de uzak geçmişten beri devam ede gelmiş olmasını ve –İbranice dilbilgisinin arkasında biraz da Arapça dilbilgisinin bulunması gibi– Eski Ahit'in şiir haline konmasının gerisinde de söz konusu biçimlerin hiç olmazsa bazılarının bulunmuş olmasını mümkün kılmaktadır.

Hal buysa itiraf etmeliyiz ki, vezin ve benzeri usulleri terk etmekle İbrani şiiri kaybettiğinden fazlasını kazanmış olsa gerek; zira bu tür sanatlarla ilgili bir sorun varsa o da ağır başlı ciddiyetle pek bağdaşmamalarıdır. İki efendiye birden sadakat göstermenin mümkün olmadığı kuralı burada da geçerlidir. Arap şiiri, sanatlılı-

[42] Mélanges, s. 35.

ğında diğer tüm benzerlerinden daha inceliklidir; dolayısıyla iyi Arapça şiir yoktur. Elimizdeki on binlerce kasideden başka bir dilde değil klasik, popüler olmuş olan bir tane bile yoktur. Bu şiirin gerektirdiği dilbilgisel ve sözlükbilgisel birikimle ters orantılı olarak muhayyilenin ve düşüncenin gücü zayıflamıştır. Dolayısıyla Mezmurlar ve kehanetler, aruz ve kafiye arayışının getirdiği suni kısıtlamalarla mümkün olmayacak bir içtenlik ve derinlik kazanmıştır. Ritmin ve ahengin göz kamaştırıcılığından sıyrılmış olan bu eserler tasavvur gücünün kusursuzluğuna ve duygunun derinliğine dayanmak kadar olgun zihinleri cezbetmeye de çalışmak zorundadır. Öyle görünüyor ki, bu sanat biçimi mekanik cazibe unsurlarının ötesine geçmeyi ifade etmektedir.

Böyle bir edebî arka planın izi kahin-peygamberlere yakıştırılan bir kelimede de görülebilir. "Peygamber gibi davranan her deli," ifadesi (Yeremya 29:26), kelimelerin Arapça yorumlanması halinde "her küçük kafiyeci ve kahin bozuntusu"na dönüşür; Kuzey Arabistan sözlü geleneğinde bu tür şahsiyetler kehanetlerini genel olarak manzum nesir halinde bildirirler ki – bunu iddia etmek sıra dışı kaçsa da – Kur'an'ın üslubu da buna benzetilebilir. Kelimenin aslî anlamının "kumruların ötüşü" olduğu söylenir; buna göre anlamdaki dönüşüm şöyle olmuş olabilir: kumru gibi ötmek, kafiyeleştirmek, kehanet etmek, hezeyan etmek. Son hale geçişin diğer dillerde de örnekleri görülebilmektedir. Tarihçilerin muhafaza ettikleri İslamiyet öncesi kehanetlerden bu sınıfa girenler, bize öyle geliyor ki, orijinal değiller. Yine de söz konusu kehanetlerin bu üslupla dile getirilmiş olması dikkate değer bir gelenektir; hatta ehl-i sünnet alimler bile kafiye kaygısıyla Kur'an'daki bazı kelimelerin yerlerinin – besbelli – değiştirilmiş olduğuna ve bu sebeple kitabın Arap kavrayınca kehanet üslubuna uygun bulunduğuna dikkat çekerler. (Hz.) Peygamber onaylamamakla beraber, öyle görünüyor ki, bu üslup gözden çıkarılamayacak kadar –ve çeşitli dini beyanlarda, vaazlarda, nutuklarda, halen de resmi yazışmalarda kullanı-

lacak şekilde– seviliyormuş; ayrıca Arap dehasının en büyük başarısına da araç teşkil etmiş. İbrani şiirinin eski Arap şiir tarzını geride bırakması gibi Eski Ahit'in derin üslubu da şiirsel sanatları geride bırakmış görünmektedir. Peygamberlerin anlatmak istedikleri konular, dikkatleri şairane oyunlarla dağıtmayı göze alamayacak kadar ağırdı. Yalnız peygamber veya kahin bozuntusuna eşlik eden kelimede, kehanetlerin –bunlardaki şiirselliğin, tüm şiirleri ilham ettiği düşünülen tanrıya layık olmadığı dikkatlerden kaçmasa da– Yunan mabetlerindeki gibi bir çeşit sanat eşliğinde verilmesi gerektiği bir devrin izi kalmıştır.

Eski Ahit'te, silik de olsa, Arapların İsrailoğulları'nca hangi süreçte tanındıklarını ve adlarının en nihayetinde nasıl Filistin'in güneydoğusundaki topraklarla irtibatlandırıldığını tarihçi Josephus zamanına kadar (M.S. I. yy) takip edebiliriz. Josephus'un yaşadığı devirdeyse Arabistan'dan kastedilen, başkenti Petra[43] olan ve kuzeyde kimi zaman Şam'a kadar uzanan, güneydeyse sınırı olmayan bir devlettir. Kral Süleyman'ın zenginliğinin kaynaklarına ilişkin açıklamalarda (I Krallar 10:15) onun başka yerlerden edindiği 666 talanta[44] ilaveten *Tarim'in*[45] *adamlarına, tüccarların ticaretine ve 'Ereb'in tüm krallarıyla ülkenin tüm satraplarına* sahip olduğu yollu, anlaşılması güç bir ifade yer alır. Tarihçi'nin (II Tarihler 9:13), bu pasajın sözdizimiyle bir sorunu vardır ve *'Ereb*'in yerine Arabistan anlamında *'Arâb* kelimesini tercih eder. Onun düşüncesi o bölge hükümdarlarının (Hz.) Süleyman'a altın ve gümüş getirdikleri yönündedir. Mezmurlar 72:10'un yazarıysa *eşkar* getiren Seba ve Şeba krallarından bahsederken kelimeleri biraz farklı yorumlar; *eşkar* kelimesi Hezekiel (27:15) tarafından ticaretle, hem de Arap kabileleriyle yürütülen ticaretle ilişkili olarak kullanılır; ancak burada

43 Günümüzün Ürdün sınırları içinde yer alan antik şehir (çev.)

44 İbranilerde 6000 dinara eşit para birimi (çev.)

45 Hadramut'un başkenti (çev).

da onun tam anlamı tahmin edilmek durumundadır. Yeremya'nın *'Ereb*'i *'Arâb* veya Arabistan'dan farklı bilmesi Tarihçi'nin yorumuna ters düşmekle beraber konuyu yine de aydınlatmaya yaramaz. O, kör talihi gereği ifşa etmekle görevli olduğu listede iki devletin adını yan yana zikreder (25:20 ve 24). Gerçekten de *'Ereb* iki defa zikredilir; 10:24'e göre oranın kralı çölde yaşar ki, bunun *'Arâb*'ların durumunu yansıtıyor olması epey muhtemel, zira o kelime hala özellikle Bedevîlerle ilişkilendirilmektedir. Üstelik 2 Makabi'nin[46] yazarı Araplarla Bedevîleri eşanlamlı addetmektedir (12:10). Buradaki peygamberin devletler listesinde coğrafî bir sıra gözetmediği belli, dolayısıyla söz konusu pasajdan yerlerine ilişkin bir ipucu elde edemeyiz. 'Ereb'i 'Uş takip eder; sonra Filistiya'nın şehirleri gelir; ardından Edom vs, sonra Tire vs; sonra Dedan, Teymâ ve Buz ve "saçlarının köşesi kırkılmış olanlar"; ardından da 'Arâb'ın ve 'Ereb'in kralları. Jaussen ve Savignac'ın çalışmaları bizlere bir Dedan kralının adını öğretmiştir; kitabelerden biri[47] Dedan kralı Metail'in oğlu Kabiril'in mağarasından söz eder, fakat sonraki kelimeler siliktir. Aynı araştırmacıların koleksiyonlarında başka Dedanlıların isimleri de bulunmaktadır. Bu arkeologlar sayesindedir ki, Dedan'ın, bu metinlerin bulunmuş olduğu El-'Ula'nın eski adı olmuş olabileceği anlaşılmıştır.[48] Görünüşte 'Ereb'den iki defa bahsedilmesinin, başka yerlerde adları hep yan yana geçen 'Uş'un da Buz'dan ayrı zikredilmesinin mantıklı bir açıklaması yok; burada tahrif, yani verilerin kasten çarpıtılması şeklinde bir izah da işimizi kolaylaştırmaz.

[46] Makabiler: Yahudi tarihi, efsaneleri ve şeriatını ele alan dört kitap. İlk ikisi Douay İncili olarak bilinen Kitab-ı Mukaddes versiyonunun Eski Ahit kısmının son iki kitabını teşkil eder (çev).

[47] P. 470, no. 138.

[48] Bu kişilerin, Dedan adında birkaç yerin varolmuş olabileceği yönündeki görüşleri temelsizdir.

Krallar Kitaplarının farklı versiyonları andığımız pasajın ve sözü geçen gelir kaynaklarının anlamına dair tahmin yürütülmüş olduğunu ele verir. Glaser tarafından yayımlanmış Ma'in lehçesinde bir kitabede[49] bir tanrıya, Gaza'ya ve başka yerlere düzenlenmiş ticarî bir seferle ilgili olarak şükredilir; burada "ticaret" için kullanılan kelime,[50] Krallar kitabının ilgili pasajında "tüccarlar" için kullanılanla özdeşleştirilmiştir. Ayrıca bulunduğu coğrafyadan ötürü büyük ilgi toplamış başka bir kitabe daha var ki, aynı işlemlerden bahsetmektedir. Öyleyse Glaser'in işaret ettiği gelir kaynağı ülkeye ithal edilen ya da ülkeden transit geçirilen mallardan alınan vergiler olmalı. Bu durumda 'Ereb kralları, Arabistan'ın mallarını ihraç eden ve (Hz.) Süleyman zamanında kara yolundan güvenle yararlanabilen hükümdarlar olarak düşünülebilir. Yeremya onlardan, vahşi tabiatta yaşıyorlar, diye söz ederken burada kullanmış olduğu kelime, büyük kısmı kurak ve işlenmesi mümkün olmayan topraklardan müteşekkil yarımadayı ifade ediyor olabilir. Bu çerçevede 'Ereb'in, Pamfilya[51] gibi "karma halk" anlamına geldiğini söylemek abes olmaz; öte yandan, İbranice konuşanlar arasında bu kelimenin, tabii olarak, *akşam*, yani batı diye anlaşılmış olması akla gelmiyor da değil: Kuzey Arapça'da *garb* denmesine rağmen söz konusu kitabelerin dilinde bu kelimenin İbranicesi kullanılmış.

Bir ülkeden *Batı* diye söz ediliyorsa, onu öyle adlandıranların hangi yönden baktıklarını bilmedikçe nerenin kast edildiğini bilemeyiz. Bugün Mısır'da basılıp *Doğu Sorunu*'nu anlatan kitaplar Mısır'ın doğusundan bahsediyor değiller. Dolayısıyla (Hz.) Süleyman tarihinin anlatıldığı dilde "Akşamın kralları" ille de Filistin'in batısında mukim olmak zorunda değiller.

Bu pasajlardan çıkan anlam şu: Eğer Krallar Kitapları kendi zamanlarının tarihini içeriyorsa *'Ereb'in kralları* ifadesi Arap hüküm-

[49] *Die Abessinier in Arabien*, s. 75. Yazar bu kitabeyi MÖ 1083'e tarihler.

[50] Rahhâl, İbranice rohelim.

[51] Antalya yöresinin antik devirdeki adı (çev).

darları için kullanılmış silik bir adlandırma olmalı; *'Arâb* ise ilk olarak çiviyazılı kitabelerde kullanılmasıyla aşağı yukarı eşzamanlı olarak, sonradan Yahudilerin terime verdikleri anlama yakın şekilde, İsraioğulları'nın diline girmiştir; dolayısıyla, başlangıçta ayrı şeyler ifade ederken Tarihler Kitapları'nın terkibi esnasında ikisine aynı anlam atfedilmiştir. Yazarın "yerel satraplar"dan ne kastettiğiyse konumuz itibariyle bizi ilgilendirmeyen ayrı bir muammadır. Yine, *anşe hattarim* veya *eşkar* ifadelerine açıklık getirme durumunda da değiliz. Ancak bunlardan ikincisinin Arapça'nın tüm lehçelerinde bulunan bir çoğul isme benzediğini ve söz konusu lehçelerin vergi isimleri bakımından epey zengin olduklarını belirtmekle yetineceğiz. Öyle kitabeler var ki, oradaki uzun gümrük vergisi listelerine bakarak, edebî diller yardımıyla bir, belki de iki isim hemencecik ayırt edilebilir.[52] İnsan faaliyeti olan yerde vergi alanından fazla hüsnütabir kullanılan yer herhalde pek azdır. İngilizce'deki *duties* ve *customs*[53] kelimeleri nahoş gerçeği biraz olsun örtme ihtiyacını bile hissetmezken Fransızca'da "yetki verme" anlamına gelen *octroi* da en ufak bir cila kaygısında değildir.

Ancak Nehemya zamanındadır ki, *'Arâb*, İsrailoğulları'nın dikkatini fazlasıyla çekmeye başlar. Bunlardan gaşem, ya da Nabatça yazım usulünde gaşmu ismi, kitabelerde bir kabile için kullanılır. Bu şahıs ve kabilesi Nehemya tarafından Ammonlular ve Moablılar gibi düşman muamelesi görür; onların yaşadıkları düşünülen yer de muhtemelen Josephus'un Arabistan olarak adlandırdığı bölgeyle aynıydı. Tarihçi Josephus'un uzmanı olduğu devirde bu Arapların Yahudilerle olan ilişkileri Nehemya zamanındakinden pek farklı değildi.

52 Rhodokanakis, *Der Grundsatz der Öffentlichkeit*, s. 16. Katabanische Texte, s. 57.

53 İngilizce'de sırasıyla "vergi" ve "gümrük vergisi" anlamlarına sahip bu kelimeler yine sırasıyla "görev, sorumluluk, borç" ve "âdet, gelenek" gibi anlamlara gelmektedir (çev).

Arabistan'ın iç kesimlerindeki devletler dış dünyayla nadiren ilişkiye geçerlerdi; dünyanın fatihleri vaktiyle onların ülkelerine seferler düzenlemişler, fakat geçici bir-iki zafer dışındaki bütün girişimler başarısızlıkla neticelenmişti. İsrailoğulları devletinin – şimdiye kadar İsrailoğulları'nın kendi kayıtları dışında başka bir kaynakla doğrulanamamış olmakla birlikte – ilk elden komşuları dışında, diğerlerine ilgi duyacak derecede önem kazandığı yegane dönem, tek bir hükümdarın yönetimi altında kabilelerin birlik olduğu o kısacık zaman dilimi olmuştur. Saba Melikesi'nin (Hz.) Süleyman'ı ziyareti de Kitab-ı Mukaddes'çe bu zamana denk getirilir. Bu devirde olmasa bile 250 yıl sonrasında Sargon'un Melike Şemsi ve Sabalı İta'amara'dan vergi alması dolayısıyla Arap melikelerinin varlığını işitiriz.[54] Ayrıca yeni keşfedilmiş Lihyan ülkesinin –Jaussen ve Savignac'ın bulgularıyla anlaşılmıştır ki– hükümdarları arasında bir kraliçe de var.[55] Sargon'un beyanında adı geçen adamın kral olarak tavsif edilmediği gerçeğine parmak basılmıştır; doğrusu, kitabelerde Sabalı krallardan söz edilmesi için epeyce zaman geçmesi gerekmiş gibidir; tarihlemede yararlanılan iki takvimden birisi onu M.Ö. 750'ye, diğeri de M.Ö. 500 civarlarına yerleştirir.[56] Kutsal Kitapların andığı melike, getirdiği eşsiz armağanlardan da anlaşılacağı üzere, çok önemli biridir ve ülkesi olarak da Güney Arabistan gösterilir. Oysa bir Saba hükümdarının böyle bir zenginliğe güç yetirebileceği devir yüzyıllar sonra gelecektir; gerçekten, Josephus da yeterince göz kamaştırıcı olmadığını düşünerek söz konusu melikeyi Saba'nın değil, Mısır ve Habeşistan'ın hükümdarı yapar.

Tarihçimiz Saba adının daha eski bir devlet yerine kullanılmış olabileceğini söyler. Bu bakımdan, başka Saba melikelerinden söz edilmemesi hikayenin kendisini tekzip eder görünmemelidir, zira kraliçeler, en beklemediğimiz yerlerde bile karşımıza çıkabilmekte-

54 Aynı zamanda bkz. *Epigr. Denk.* Xxv. 5, ve MVAG. 1898, s. 23.

55 Jaussen, s. 391.

56 Bkz. Weber, MVAG. vi 30 vd. içinde.

dirler; Yahudilerin kendileri bir zamanlar Hasmon hanedanından kraliçe Aleksandra'ya tabi olmuşlardı; Hint ve Mısırlı Müslümanların da zaman zaman kadın yöneticileri oldu. Saba Melikesi'nin hikayesinde asıl ilginç olan, onun (Hz.) Eyüp devrinden sonraya ait görünmesidir, çünkü onun zamanında Sabalılar hala Kuzey Arabistan'da yerleşik yağmacılar olarak arz-ı endam etmektedirler. Daha erken tarihli kitabelerden birinde de Sabalılar yine Kuzey Arabistan'a yerleşik ve aynı geçim yollarına sahip gösterilmektedirler.[57] Güneye göçmeleri ve Saba Melikesi örneğinde olduğu gibi hükümdarlarının armağanlar gönderecek duruma gelmesi ancak daha sonrasında gerçekleşmiş olabilir. Fenikelilerin Yahudi köle tacirlerince "Sabalılar kadar uzak kavimlere" pazarlanacaklarını beyan eden kehanetin yer aldığı Yoel Kitabı (4:8) da sonraki devirlere tesadüf eder. İfadenin aslında kullanılan edatların mahiyetinden anlaşılan, Sabalı tüccarların Yahudi pazarlarına gelip köleleri memleketlerine götüreceklerdir.[58]

Birinci Krallar Kitabı'na göre Saba Melikesinin Kudüs'e geliş sebebi diplomatik misyondan ziyade kralın bilgeliğini sınamaktır.[59] Melikenin ne adı verilir ne de bilmeceli sorularından herhangi biri zikredilir; ancak – görüldüğü üzere – yazar, isimleri başkaca bilinmeyen Doğulu bilgeleri adıyla nakleder. Korkarız Güney Arabistan kitabeleri bu kıssayı aydınlatacak pek bir şey sunmaz, fakat kronolojisine şüphe bulaştırmaktan da geri durmaz. Kuzey Arabistan edebiyatıysa melikenin arz ettiği türden muammalardan bolca örnekler verir. Bunlarda kadınlar zaman zaman erkeklerin eşiti olarak karşımıza çıkar. (Hz.) Süleyman'la Saba Melikesinin konuşması muhtemelen kadın bilge Tabaka ile Şann'ın –adlarını ölümsüzleştirmiş olan –inesel'e getirdikleri yorumun benzeriydi.[60] Şann me-

[57] Hommel, *Südarabische Chrestomathie*, s. 103.

[58] Hartmann, *Arabische Frage*, s. 421.

[59] Glaser, konuya getirdiği fantastik açıklamada da bunu varsayar.

[60] Hariri, der. de Sacy, s. 460.

zarlığa taşınan bir ceset görür ve onun ölü olup olmadığını sorar. Cahiller onu aptal sanır; kadın bilge Tabaka'ysa ne kastettiğini anlar: mevtanın hayatta çoluğu çocuğu var mı yok mu? Hariri'nin Makâme'si baştan sona bu nevi bilgeliklerle doludur; her birinde ender anlamıyla kullanılan bir kelimenin geçtiği hukukî bir dizi soru vardır; bilge anlamı çıkarır ve bilmeceye doğru cevabı verir. Kimi hallerde kehanet ilmine yakınlık da arz eder; bir adam hasta olduğu söylenen bir kadıyı 945 yılında ziyaret etmek üzere Bağdat'ın Kadı Caddesi'nde yürüdüğünü hikaye eder. Orada üç Bedevî'yle karşılaşır: kadı evinin üzerinde bir karganın öttüğünü duyan ilki, "Bu bana kadının ölmek üzere olduğunu anlatıyor," der; ikincisi, "Evet ama üç gün sonra," der; üçüncüsü de, "Doğru, hem de evinin içinde gömülecek," der. Bunların hepsini o kargadan çıkarmışlardı ve nitekim dedikleri çıkar.[61] Diğer örneklerdeki bilgelikse daha çok modern detektiflik hikayelerinden tanış olduğumuz üsluptadır.

Güney Arabistan'ın en iyi bilinen dört krallığı, yani Saba, Ma'in, Hadramut ve Kataban'dan ilk üçü Eski Ahit'te zikredilmektedir. Tarihler'de (II. Tarihler 26:7) Ma'inliler – ya da Yunanlıların dediği şekliyle Minalılar – Kral Uzziya'nın başarıyla mücadele ettiği düşmanlar arasında boy gösterir. Aynı kaynağa göre (I. Tarihler 4:41) onlar Hizkiya'nın hüküm sürdüğü günlerde Güney Filistin'deki yerleşimlerini ele geçiren Simeonlulara mağlup olmuşlar. Glaser ve takipçileri Ma'inlileri Saba'dan önce egemenlik kurmuş büyük bir Arap imparatorluğunun kalıntıları olarak düşünür. Öte yandan, bunların, daha sonra Arabistan'da görülen Yahudiler gibi kolonistler olmuş olabileceği de ileri sürülmektedir. El-'Ula kitabeleri, başkenti Karna olan bir Ma'in krallığının vaktiyle Kuzey Arabistan'a kadar uzanmış olduğunu açıkça ortaya koyar, çünkü onlardan bazıları Ma'in krallarını zikretmenin yanı sıra onların hükümdarlık tarihlerini bile vurgulamaktadır. Jaussen ve Savignac tarafından bu

61 *Nişver*, s. 265.

bölgeden getirilen bir grup Ma'ince kitabe, anlamları henüz kesinleştirilememiş olmasına rağmen, bu bakımdan son derece ilginçtir; ne var ki, içerdiklerinden daha fazlasını çıkarsama özgürlüğüne sahip değiliz. *Ma'an* ve *Ma'in* adları doğal yer adlarıdır ve sırayla "İşaret,"[62] ve "Kaynak suyu"[63] anlamlarına gelirler. Çeşitli kabileler birbirlerinden bağımsız olarak bu yerlerin isimlerini almış olabilirler; bu bakımdan Tarihler'in M'unim'iyle Arabistan'ın Ma'inlilerinin özdeşliği kesin değildir. Dahası, Tarihler'in daha eski tarihi kitaplardan ayrıldığı noktalardaki delilleri şüphe uyandırıcıdır; onlarda Yunanistan'ın etkisi yer yer hissedilebilir. Eğer bu eserde zikredilen kabileden kasıt, kalıntılarda ve Yunan coğrafyacılarının çalışmalarında geçen Ma'inlilerse söz konusu zikrin, Yunan imparatorluğunun[64] yükselişini takip eden ilmî gelişmenin sonucu olması muhtemeldir; Yunanlılar Arabistan yarımadasını imparatorluklarına katmak istemiş ve oraya bir tür sefer düzenlemişler ki, bu, Yunanlı coğrafyacıların isabetli çalışmalarına yansımış, yeni keşfedilen kitabelerle de doğrulanmıştır.

Aynı eserde – Tarihler'de – Güney Arabistanlılar'ın, İsrailoğulları'nın iç meselelerine müdahalesinin yegane kesin örneğini görürüz. Burada (II. Tarihler 21:16) Yahuda krallığının Yehoram devrinde, Kuş tarafında meskun Arapların saldırısına uğradığı ve adam akıllı tahrip edildiği ileri sürülür; kralın, tahta varis olacak en küçüğü (Ahaziya) dışında, bütün oğulları öldürülür. Bununla –çok sonraları Osmanlılarda da uygulandığını bildiğimiz ve taht savaşlarının önünü almak için başvurulan ağır bir tedbirle– tüm kardeşlerini katleden Yehoram da cezalandırılmış oluyordu. Kuş tarafında yaşayan Araplar, belli ki, kıyısı Habeşistan'a yakınlaşan Güney Arabistan'dan gelmişlerdi. Babü'l-Mendeb adı verilen noktada iki ülke-

62 Ibn el-Rumi, i. 208: Kuyu yolcular için tahrip edilmiştir.

63 Hariri, der. De Sacy, s. 157.

64 Büyük İskender'in devleti kastedilmektedir (çev).

nin kıyısı birbirine yirmi küsur kilometre kadar yaklaşmaktadır; bir Habeş vekayinamesinin yazdıklarına inanılacak olursa, vaktiyle düşman gemilerinin girmemesi için buraya zincir gerilirmiş. Tarihler Kitabında söylenen şey, açıklama zahmetine katlanmayan Josephus'ça da tekrarlanır; Arapların oraya yerleşmek yerine çapullarıyla memleketlerine geri dönmeyi tercih ettikleri yönünde Tarihler'in beyanına bakılırsa, Güney Arabistan'dan düzenlenen bu seferin denizden gerçekleştirilmiş olduğuna hükmetmemiz gerekir. Eserde Araplar Filistinlilerle müttefikmiş gibi zikredilir, dolayısıyla kıyıda yaşayan bu halkın işgalcilere direnmek yerine Yahudi krallığına saldırmak hususunda onlarla işbirliği yaptıkları kastediliyor olabilir.

Ahaziya'nın kardeşlerinin ölümüne ilişkin olarak buradaki hikaye Krallar Kitabı'ndakiyle çelişir; daha eski tarihli ikinci kitaba göre onları öldüren Yehu'ydu. Krallar Kitabı'nın dediğine bakılırsa, onları ne Araplar idam etmiştir ne de ölümleri, babaları Yehoram'ınkinden sonra olmuştur. Bu anlatım söz konusu katliamın, işlediği benzer bir zulümden ötürü Yehoram'ın başına geldiği yollu Tarihler Kitabı teorisiyle çelişmektedir; yani Tarihler'e göre katliam, Yehoram henüz hayattayken olmuşsa Yehu bundan sorumlu tutulamaz. Kuş tarafında yaşayan Araplar, kıssaya şiirsel adalet katmak için konulmuş bir araçtan başka bir şey değildir. Belki burada da –Tarihler'in kendisi için Yehovahaz adını da kullandığı– Ahaziya adı temelinde bir etimolojik argüman vardır. "Yahu'nun yakalamış olduğu" kişi katliamdan kurtulmuş olmalıdır; oysa Krallar Kitabı'na göre Ahaziya, kardeşlerinin önünde öldürülmüştü. Mesele, katliamdan kimin sorumlu olduğu meselesiydi. (Hz.) Eyüp'ün hizmetçileri örneğiyle görülen benzerlik, ismi bile tutsaklığı çağrıştıran Saba adlı bir kavmi akla getirmektedir. Belki de büyük oğullar kralın otağındayken en küçükleri olan Ahaziya sarayda kalmıştı. Kral Yehoram zamanında Yahuda'yı talan eden kavmin Güneyli Araplar olduğu, böyle bir mantıki süreçle anlaşılmış olsa gerek.

İsrail'in Arabistan'a beslediği ilginin daha erken bir belgesine, çok sayıda arkeolog ve uzmanın dikkatini çekmiş olmakla birlikte araştırmacıları tatmin edici bir sonuca ulaştıramayan Tekvin Kitabı'nın şecerelerinde rastlanır. Bu konuyu ele alan şecere cetvelleri Yoktanilere ve (Hz.) İsmail'le Ketura'nın oğullarına aittir. Buradaki isimlerden bazıları kolayca teşhis edilebilir; Nebayot örneğinde olduğu gibi belli isimler çiviyazılı kitabelerde tespit edilmiş, konumları kesin olmamakla birlikte seküler coğrafyaya intikal ettirilebilmişlerdir. Tekvin 10:30'da zikredilen Safar, Pliny'nin[65] Sappharis'i, bazı Yunanlı yazarların Tafar'ı ve hem eski Araplarla Hadramut'un hem de çağdaş haritaların Zafer'iyle şüphesiz özdeştir. Buradan anlaşılmaktadır ki, şecere yazarlarından bir tanesi yarımadayla bir şekilde tanışıktı. Pliny, Arabistan'da bile yer adlarının büyük bir hızla değiştiğini, haklı olarak, gözlemler; dolayısıyla şecere cetvellerinde anılan isimlerin hepsini tespit edebilmeyi beklememeliyiz; tabii şecerelerle yaşıt, hatta onların kaynağı olan bir vekayinamе, ya da daha iyisi, bir Arabistan haritasına sahip olmamız hali başka. Ayrıca coğrafî bölümlenmeler yalnızca az bir ölçüde ailelerin gerçek soyağaçlarıyla örtüştüğünden, coğrafyayı şecerelere indirgeyenlerin hayali bağlantılar kurması kaçınılmaz olur. Bu bağlamda, Eber'in oğulları Peleg ve Yoktan veya Yektan, varlıklarını şecerelerin zorunluluklarına borçlu gibidir. Peleg, Kitap yazarı tarafından, ayırmak anlamına gelen bir kökten türetilmekle birlikte Aramice "yarım" anlamındadır; Yektan'sa "az olan," yani ailenin daha az önemli kolu anlamında olabilir. Ne var ki, soykütüklerinin, şayet çözülebilmiş olsalar bile, niçin ihdas edildiklerini ve onca isimden niçin bu kadar azını içerdikleri konusu pek aydınlığa kavuşacak gibi değildir.

Hezekiel Kitabı'nın yirmi yedinci babını oluşturan Tire[66] ticareti, İsrailoğulları'nın başka insanları ve yerleri nasıl haber aldıklarını

65 MS 23-79 yıllarında yaşamış Romalı yazar ve bilgin (çev).

66 Akdeniz kıyısında bir Fenike şehri. Daha sonra Sûr adıyla anılacaktır. (çev).

açıklığa kavuşturur. O vakitler Tireliler malları ithal eder ve tüm Suriye'ye kendi pazarları aracılığıyla dağıtırlardı.[67] Hezekiel Peygamber aslında sadece İsrail ve Yahuda'nın Tire pazarına getirdiği malları sayar (5:17) ve burada da bazı anlaşılmaz kelimeler sıralar. Günümüzün perakende tüccarlarının, ticaretini yaptığı malların geldikleri yerlerin adlarını öğrenmesi gibi o devirde de alışverişle edinilen malların nereden geldiklerinin biraz olsun bilinmesi doğaldır; ancak bunun için tüccarların coğrafyaya derinlemesine vakıf olmaları da şart değildir. Listedeki "Arab" kelimesi çiftlik hayvanları ticaretiyle temsil edilir; Bedevîlerin geçim kaynakları hala aynıdır, fakat ilginçtir ki, peygamberleri gayet güzel tasvir eden Tekvin Kitabı'nın şecere cetvellerinde bu isim zikredilmez. Hezekiel'in Tire'ye Saba, Dedan, Uzal (yani Yemen'in San'a şehri) ve diğer Arap yörelerinden ithal ettiğini bildirdiği ürünler, orada üretildikleri bilinen ürünlerdir. Ancak İsrailoğulları bu yerleri, Tireliler'in mallarını getirttikleri yerler olarak biliyor idiyseler muhtemeldir ki, şecereler hiç olmazsa bir dereceye kadar Tire bakış açısıyla hazırlanmıştır. "Öbür yan" ya da Eber'in adının, ailenin küçük koluna uygulandığı gibi, büyük kola uygulananla aynı anlamı taşımış olması gerekmiyor. Tireliler açısından bununla kastedilen, belki de Sina yarımadasının öbür yanıydı. İsrailoğulları bu coğrafî isimlere farklı kaynaklardan ulaştıkça farklı kümeleşmelerin de doğmuş olması muhtemeldir; dolayısıyla aynı isim birden fazla soykütüğünde yer alabilmiştir.

Öyleyse Güney Arap isimlerinin görülmesinin ve listelerdeki belirsizlik ve farklılıkların mantıklı açıklaması bu olmalı. Arap yarımadasını temsil eden on üç isim arasında, başka yerlerde hiç rastlanmayanların bile bulunuyor olması bizi o kadar da şaşırtmamalı. Yakın zamana kadar Hititler de Abimael (Maeloğulları) kadar az bilinmekteydi. Kitabelerin de tasvir ettiği üzere yarımadada sürekli olarak kargaşa hakimdi; önem arz eden merkezlerin

67 Bkz. W. H. Schoff, *The Ship Tyre*, N. Y., 1920.

değişmesi ve yenilerinin ortaya çıkmasıyla eski isimler unutuluyor, yenileri gündeme geliyordu.

Şecere cetvellerinin Güney Arabistan'a dair hep doğru bilgi vermesini beklemek safdillik olur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Yunanlılar'ın beyanları şaşırtıcı derecede doğrudur; zikrettikleri krallıklar kitabelerden de bildiklerimizdir ve orada (yani kitabelerde) bu devletlerin başkentlerinin adı da Yunancalarıyla aynıdır. Ancak bunlar bilimsel araştırma sonuçlarıdır; halbuki Eski Ahit'in soykütükleri muhtemelen Tire üzerinden ithal edilen bir malla bir kabile veya yer adının rastlantısal ilişkisinden doğmuştur.

Kilise tarihçisi Philostorgius, Sabalıların erkek çocuklarını sekizince günde sünnet ettikleri ve bunun onlara miras kalan çok eski bir âdet olduğu yönündeki beyanında haklıysa –ki bunlar sadece varsayımdır[68]– bu, Saba'nın (Hz.) İbrahim ve Ketura'nın torunu oluşunu da açıklar; (Hz.) İsmail'den, (Hz.) İbrahim'in vahiy aldığı zaman dilimi içinde söz edilir, dolayısıyla Saba'nın daha sonra olması gerekir; o Sara'nın soyundan da geliyor olamaz, çünkü (Hz.) İbrahim'in daha geç tarihteki bir eşinden dünyaya gelmiş olmalı.

Daha önce görmüştük ki, Nehemya zamanında Yahudiler Arapları, yani güneydoğu komşularını doğal düşmanları olarak görmeye başlamışlardı. Makabi dirilişi zamanında uzun bir suskunluğun ardından Yahudiye tarihi tekrar canlandığı vakit, olaylarla kaynaşan Güney Filistin devleti üzerinde önemli rol oynayan bir de Arap krallığı mevcuttur. Bu krallıktan elimizde çeşitli sikkeler ve kitabeler bulunmaktadır, ancak onlar, kralların adı Arapça olmakla ve arada Arapça ifadeler ve kelimeler geçmekle birlikte Arami dilindedir. Bu devrin büyük bir kısmı için tek yetkili kaynağımız Josephus'un, Araplarla Aramiler –ya da kendilerini adlandırdıkları biçimiyle Nabatlılar– arasındaki farkı biliyor olması gerektiğinden, ayrıca önemli de bir şahsiyet olması itibariyle Nabat krallığından insanlarla temas-

68 Epiphanus, *Haer.*, I. xxx., 33. paragrafta Sarakenlerin ve Himyarlıların gün belirlemeksizin aynı töreni yaptıklarını belirtir.

ta bulunmuş olması son derece muhtemel olduğundan, onun, Nabatlıların Arap olduklarına dair teorisini kabullenmekten başka çaremiz kalmıyor. Ne var ki, abidelerinde kullandıkları dilin millî değil, resmî dil olduğu açıklaması pek tatminkâr gelmemektedir; zaten sonraki Araplar da onları kendi ırklarından olmayan yabancılar olarak değerlendirir. Onların dillerinden ve telaffuzlarından zaman zaman verilen örnekler, açıkçası, yabanî bir izlenim bırakmaktadır;[69] yine de, krallıklarının çöküşünün üstünden geçen yüzyıllar içinde dillerine bu yabanî unsurlar nüfuz etmiş olabilir. Josephus'un anlattıklarına bakılırsa onlar epey badireler atlatmışlar: vaktiyle Büyük Hirodes onlara hami atanmış; kendisine verilen Nabatlılarla savaşma görevi onu, Antony'nin Actium felaketiyle sonuçlanan seferinin akıbetine uğramaktan kurtarmış; şayet iç meselelerle baş etmedeki yetersizliği Augustus'un şüphesini çekmeseydi sonunda Nabatlılara kral tayin edilecek kişi o olurdu. Kudüs üzerine yapılan son mücadelede Nabatlılar, Romalılarla müttefik olmakla birlikte onların komutanından – yeterince gaddar olmaması yüzünden – nefret ediyorlardı: krallarının Hellenizme bağlılığı medenileşmeleriyle sonuçlanamamıştı. Bu aşamada onların Yahudi toplumuyla ilişkilerine daha fazla girmeye gerek görmüyoruz. Yahudileri Araplarla ilişkili bulduğumuz bir sonraki vesilede onları –belki de unutulmuş eski zamanlarda atalarının terk etmiş olduğu bu ülkeye *jus postliminii*[70] gelerek– yarımadada kolonist konumunda göreceğiz.

69 Taberi, iii. 2125, 14'te Kemiyyetühü ifadesinin "kızıl gözlü" demek olduğunu bildirir; Nişver, s. 218. Lebid, s. 112 üzerine yapılan yorumda Ekra'nın Nabatça "saray" demek olduğu söylenir. Islah el-Mantık 168'de Nabatça'nın anlaşılmaz bir dil olduğu belirtilir. 'Abid bir Abraş'ın yorumcusu (Lyall, 32, 5) Nabatlıları Yahudi olarak değerlendirir.

70 Savaşta yerlerinden edilmişlerin savaş öncesindeki topraklarına iadesine ilişkin hukuk kuralı (çev).

III. DERS
Hıristiyanlığın İlk Yüzyılları

Araplar, Sözlü Gelenek devrinin Yahudilerine yabancı değildi; geleneğin bünyesindeki eserlerde onlara hatırı sayılır göndermeler bulunabilir.[1] Bu eserlerde ülke (veya ülkenin bir kısmı) Greko-Latince "Arabia" adıyla anılır ki, bu kelimenin ilk harfi olan .... karakteri ismin İbranice biçimini hatırlatır niteliktedir. Sakinlerine zaman zaman –Suriyeli Hıristiyanlarca da isimlendirildikleri üzere– Tay kabilesinin adı da yakıştırılırdı. Bu isimlendirmede –yeri olmadığı halde– yine "Ayin" harfi bulunur ki, bu harf oraya muhtemelen söz konusu ismi "yoldan sapmak" anlamındaki kökle bağlantılandırmak üzere sokulmuştur. Kitab-ı Mukaddes şeceresine uygun olarak Araplara bazen İsmailoğulları da denmiştir. Kinayeden azade olduğunu söyleyemeyeceğimiz bir pasajda onlar diğer kavimlerin üstünde tercih edilir;[2] ancak bu iltifat istisnaidir. Onlar Kadir-i Mutlak'ın yarattığına pişman olduğu dört mahluk arasında yer alır.[3] Esir alanlar deyince akla ilk

[1] Bkz. S. Krauss, ZDMG. lxx. 321 vd. içinde.

[2] *B. Sabbath*, 11a.

[3] *Succah*, 52b.

onlar gelir[4] ki, buradan Yahudilerin sık sık Bedevî yağmacılara esir düştükleri anlaşılır. Ayaklarındaki toza tapmak ithamına da onlar maruz kalmışlardır:[5] kitabelerin tasvir ettikleri arasında böyle bir uygulamaya rastlanmaz, fakat Endülüs halifesi Mansur'un, seferlerinde mola verdiği vakit giyiminin tozunu dikkatle silkeleyip ibadet amaçlı bir kaba koydurması ister istemez böyle bir âdeti akla getirir.[6] Eski günlerin alışkanlıkları askerî seferlerde varlığını sürdürmüş olduğundan bu uygulama da onlardan biri olabilir. Arap karakterinin[7] en belirgin özelliğine ilişkin Yahudi geleneğinin söyledikleriyle Müslüman yazarlar aynı fikirdedir, yani bir tek tutkunun gelişimine odaklanmak.

Tespit edilmiş göndermeler, herhangi bir coğrafyaya işaret etmeyen klasik yazarların çalışmalarındaki benzer örneklerle aynı türden belirsizliklere sahiptir. Belli bir kabile veya yer pek seyrek olarak açıkça zikredilir. Belki de göçebeler olarak Arapların kasaba veya şehirleri olmadıkları varsayılıyordu; zaten İslamiyet'ten önce Arabistan dışında üne kavuşmuş bir yerleşimleri olmadığı bilinmektedir. Teymalı Simeon otorite olarak zikredilir;[8] bu şahıs Rabbi Akiba'nın çağdaşıydı ve Yavne (Yabne) yaşıyordu.[9] İlk üç halifenin idaresi altında yaşamış Şair Şammam, Teyme'den bir Yahudi merkezi olarak söz eder: harap olmuş bir konuttan geriye kalanları Teymalı Yahudi bir hekimin (hıbr) yazısına benzetir.[10]

4 *Ketuboth*, 36b.

5 *Baba Metsia*, 86b.

6 Dozy, *Spanish Islam*, s. 522. Yazarın Kur'an'a yaptığı göndermeyse hayal ürünüdür.

7 *Kiddushin*, 49b. *İmta'* adlı eserinde Ebu Hayyân da aşağı yukarı aynı şeyi söyler.

8 *Zebachim*, 32b.

9 *Sanhedrin*, 17a.

10 Der. Şankiti, s. 26.

Bu devrin hahamları kullandıkları Arapça kelimelerin ne idüğünü bazen belirleyebilmekle birlikte,[11] belki de lehçeleri başka yerlerde cari olmadığı için, genel olarak bu imkandan mahrumdular. Ne Hicaz'daki Yahudi yerleşimlerinden ne de Güney Arabistan'da bir Yahudi krallığından bu sözlü gelenek bahseder. Buna rağmen, Güney Arabistan'da bir Yahudi krallığı vardıysa bile Yahudi tarihinde çok önemli bir yere sahip olmuş olmalıdır.

Hıristiyan miladının ilk yüzyıllarında Yahudilerin temasa geçtiği Araplar muhtemelen Roma ve Part –ardından da Pers– yönetimine girmiş olanlardı. Bu Arapların bazıları Yahudi ilimlerinin artık yerleşik olduğu merkezlere gelmiş görünmektedir. Kimi "Araplar"ın bir emlak anlaşmazlığıyla ilgili olarak bu ilim merkezlerinden birinden bir hahama başvurduğu bilinir.[12]

Yahudi sözlü geleneğinin muhafaza ettiği Arapça kelimelere ilaveten bu eserlerin, Mişna[13] dahil, hiç de az olmayan sayıda Arapça terim barındırdığı gözlenebilir. Ancak bu terimlerin izini sürmek– ne kadar ilgi çekici görünse de – aynı gelenekteki Yunanca kelimeler kadar kolay değildir. "Gem vurulmuş dişi deve," "semer," "ayağı kesik adam," "kervan,"[14] kısrak,"[15] ve "harami"[16] kelimelerinin Arapçalarının kullanılmış olması şaşırtıcı değildir, fakat başka bazı Arapça kelimelerin niçin kullanılmış olduğu pek anlaşılmıyor; kimi deyişleri –kullanımlarından belli kronolojik sonuçlar çıkaracak kadar– tarihlendirebilmekle birlikte kimi başka deyişler söz konusu olduğunda tesadüf ihtimalini göz ardı edemiyoruz. İslamiyet'i önce-

11 Örneğin, "kamçı" için mitraka, *Yoma*, 23a. .

12 B. Bathra, 167b.

13 Yahudi sözlü şeriatının ve şer'î yorumlarının yer aldığı Talmud'un birinci kısmı (çev).

14 Seyyara, *Erubin*, i, paragraf 8.

15 Ramke = Ramhe, *Kelaim*, viii.

16 Harami, *Nedarim*, iii, paragraf 4. .

leyen bu kelimeler, Yahudilerle ilişkisini yukarıda ele aldığımız Nabat idaresi altında yaşayanlarla kurulan bağlar sonucu öğrenilmiş olabilir. Boşanma dilekçesi için kullanılan terimin yazımı (aynı yazım biçimi bu kavramın iki Aramice bir de Arapça eşanlamlı kelimesini verir) bu kavmin lehçesini hatırlatır niteliktedir.[17] Ne var ki, bütün olarak bakıldığında Mişna'nın zengin dili ve tarımla ticarete ilişkin renkli terminolojisi Arapça'yla şaşırtıcı derecede az ilişkilidir.

Ele aldığımız bu uzun dönemin edebiyatı Araplar'la Yahudilerin karşılıklı ilişkilerini değerlendirmek amacında olanlara bakir bir alan sunmakla birlikte buradan elde edilecek sonucun bilimsel tarih açısından verimli olacağını düşünmüyoruz. Sözlü gelenekler üzerine çalışan herkes bu alanın barındırdığı tuzakların farkındadır; ardışık nakilcilerin hafızalarında sadece belli kelimeler kalmış, gerisinin ise kesinliği korunamamıştır. Geleneğin ister Arapların "kütûb-i sitte"sinde ister Yahudilerin çeşitli derlemelerinde izini sürün, bu olguyu görmek zor olmayacaktır.

Arabistan'daki Yahudi yerleşimleriyle ilgili otoritelerimiz, öyleyse, Hıristiyan ve Müslüman yazarlardır. İki kaynaktan da öğreniyoruz ki, yarımadanın hem kuzeyinde hem de güneyinde Yahudi unsurlar mevcuttur. Bu belgelerin ele aldığı dönemlerle ilgili olarak Güney Arabistan'da bolca kitabe bulunmuştur. Ayrıca bazı kitabelerin M.Ö. 115 civarına tesadüf ettikleri kesinleştirilmiş olduğundan güneydeki olayların gidişatını takip etmek bakımından şartların oldukça elverişli olduğunu söyleyebiliriz. Kesintisiz vekayinamelere sahip olmadığımız durumlarda bile elimizde en azından tarihli fragmanlar var. Bundan sonra bu belgelerin bize sunduğu veriler ışığında Güney Arabistan'da Yahudilerin durumunu ele alacağız. Göreceğiz ki, onlar bir araştırmayı başlatabileceğimiz hiçbir bilgi içermemektedirler. Onlar en fazla başka kaynaklardan ulaşılan sonuçlara ikinci dereceden destek sağlayabilirler. Şu halde Müslümanların verdikleri bilgilerden başlayabiliriz.

17 *Gittin*, 85b.

Müslüman tarihçinin[18] açıklamaları yukarıdaki uzmanların yöntemlerini tasvir etmekten öte gitmez. Dediğine göre (Hz.) Musa, hepsini kılıçtan geçirme emriyle, o sıralar Kuzey Arabistan'da, Yesrib'de yerleşik olan Ameleklere[19] karşı bir ordu göndermiş. Ordu emri yerine getirmiş, ama bir istisnayla: güzelliği dikkatlerini çeken bir delikanlıyı sağ bırakmışlar ve akıbetine karar versin diye (Hz.) Musa'ya getirmek istemişler. Ancak Suriye'ye dönünce görmüşler ki, önderleri vefat etmiş. Halefi onları itaatsizlikle suçlamış ve Suriye'de kalamayacaklarını bildirmiş. Onlar da kökünü kuruttukları halkın toprağının bereketini hatırlayarak oraya gitmeye karar vermişler ve bir-iki denemenin ardından serpilip zenginleşecekleri uygun bir yerleşim kurmuşlar. İlk yerleşim buymuş; Romalılar Yahudileri Suriye'den sürdüğündeyse iki kabile –Nadir ve Kurayza– daha Kuzey Arabistan'daki kuzenlerine katılmaya karar vermiş. Güney Arabistanlıların dört bir yana göç etmesiyle sonuçlan Marib bendinin çöküşüne kadar Yahudiler varlıklarını sorunsuzca sürdürmüşler. Buradan göç eden putperest Evs ve Hazrec kabileleri Yesrib'e yerleşmeye karar vermişler. Dolayısıyla İslamiyet'in doğduğu yıllarda orada üç Yahudi ve iki Arap kabile bulunuyormuş.

Bu hikayeye bırakın tarih, rivayet bile demenin bile fazla kaçacağı ortadadır; Saul ve Agag'ın hikayesinin silik bir tekrarını hatırlatır ve (Hz.) Musa'ya, Müslüman meliklerde sıkça rastlanan türden bir zevk-ü sefa düşkünlüğünü atfeder. Öte yandan, (Hz.) Peygamberin sîretinde karşımıza çıkan üç kabilenin asıl yerliler olmayıp tarihi zamanlarda oraya yerleşen gruplar oldukları görülür.

Yesrib adı Ma'in kitabelerinde geçmektedir. Buradan açıkça ortaya çıkar ki –orada Yahudi olmadığı anlamına gelmemekle bera-

18 *Ağanî*, der. 1, xix, 94.

19 Eski Ahit'te İsrailoğulları'nın onulmaz düşmanları olarak tasvir edilen kabile. Bu kabile mensupları Yahuda'nın güneyinden Kuzey Arabistan'a yayılan bir coğrafyada yaşıyorlardı (çev).

ber– bu yerleşim milattan önceki bir tarihte bir putperest yerleşimi olarak vardı. Ayrıca daha sonraki yerleşimi Yahuda'nın Romalılarca yeniden fethine bağlayan hikaye, öyle görünüyor ki, aslını, bir yer adı olan ve Romalıların vardıkları en ileri nokta olduğu belirtilen Temr er-Rum'dan ("Romalıların Hurmalıkları") almaktadır. Söz konusu tarihçinin Yahudiler hakkında ne kadar bilgi sahibi olduğu, anlattığı bir hikayeden açıkça anlaşılır: bir katliamın ardından Yesribli Yahudiler havra ve sinagoglarına düşmanlarının bir suretini asmışlar ve ona lanet etmeyi alışkanlık edinmişler. Bu bakımdan, onun söylediklerini ciddiye almamız pek mümkün değil; ayrıca ortaya attığı on bir kabilelik liste de muhtemelen baştan sona uydurmadır. O on bir kabile adından sadece biri Yahudi izlenimi vermekte, o da Benu Zegura. İsme bakılacak olursa bu kabilenin atası, Yahudi sözlü geleneğinde adına sıkça rastlanan Zaura ile aynı olabilir. İslamî gelenek (Hz.) Peygamber zamanında Medine'de yerleşik Yahudilere aşinadır ve orada bulunup da (Hz.) Peygamber'in hışmını çeken üç kabilenin de adını muhafaza etmiştir. Kökenlerine ilişkin varsayımlar sonucu bu kabileler (Hz.) Musa ve Romalılarla ilişkilendirilmiştir. İki göç olmuş olduğu varsayımı da ilk varsayımla uyum halindedir. (Hz.) Peygamber zamanına yetişen Yahudiler şüphesiz ki, sonraki göçmenlerin torunlarıydılar. Daha önceki göçmenlere yakıştırılan isimlere gelince, onlar ancak hayal ürünü olabilir.

Demek ki, oraya yerleşen Yahudi topluluklar da,Arapça isimlere sahipti; siyer kitaplarında adı anılanlar da, ister yandaş ister karşıt olsun, çoğunlukla[20] böyle isimler taşıyorlardı. Bu Yahudilerin lehçelerinin bazı bakımlardan komşularınkinden farklı olduğu çeşitli yerlerde belirtilir. Kur'an'dan öğrendiğimize göre onlar Kanun'un (Tevrat) nüshalarına ve fazla önemsedikleri hahamlara sahiplermiş; ayrıca belli şeyleri yemedikleri Sebt gününe de riayet ediyorlarmış. Ancak ne kabileler ne de kabile mensupları, çocukla-

20 İstisnalar 'Uzeyr, Finhas (Phineas) ve Aşya' (İşaya)'dır; İbn İshak, 352.

rına Eski Ahit'teki peygamber ve ermişlerin ismini verme konusundaki ırksal hassasiyete uyuyor görünmektedir. Tarihçinin sözünü ettiği, kıblenin Kudüs'ten Mekke'ye değiştirilmesi veya –ahudilikle İslam arasındaki düşmanlığın ikinci aşamasını temsil eden– Benî Nadir meselesinin tartışılmasına katılan çok sayıda Medineli Yahudi'nin adı ya Araplarınkinden farksız ya da, farklıysa bile, İsrailoğulları'nınkiyle alakasızdır.

Bunun muhtemel açıklaması bu tartışmalarda yer alan Yahudilerin pek azının gerçek adının rivayetlerde korunmuş olduğudur. Gerçekten de bu kabilelerden hiç kimse temayüz etmemiş; ne (Hz.) Peygamber'e ve onun yandaşlarına meydan okuyacak ne de namını yürütecek bir kahraman çıkmıştır. Ciddi bir yaraya sebebiyet verenin adı hatırlanır, fakat küçük bir iğne batıranın adına asla. Yine de tarihçiden Yahudi isimleri vermesi beklenirdi; belki de bu ihtimali doğrulayacak zahmete girmek istemedi. Bu tarihçi şiirler yazmakla da maruf olduğu için yukarıdaki türden yiğitliklerden bihaber olması pek akla yakın gelmiyor. Kabile veya mensuplarının adlarında tarihi bir yön varsa eğer, buradan çıkarılacak sonuç belki de Medineli Yahudilerin bu dini benimsemiş Araplardan başka bir şey olmadıklarıdır.

Bu görüşün lehine olmak üzere H. Winckler tarafından ilginç bir argüman ortaya atılmıştır.[21] Onun gözlemine göre Arap Yahudiler kolonist olsalardı üstün medeniyet durumundan siyerlerde görüldükleri ilkel kabile örgütlenmesi haline düşmezlerdi. Winckler'e göre Yahudilik de tıpkı Hıristiyanlık gibi tebliğciler yoluyla yayılmıştı. Bu görüş onların din değiştirmekle birlikte hem alışkanlıklarını hem de hayat tarzlarını korumuş olmalarını açıklar. Buna karşılık, onların medeniyetinin komşularınkinden biraz daha üstün olduğu dikkati çeker; toprağı biraz daha bilimsel usullere göre işler ve –komşularının ihtilaflarına zaman zaman dahil olmuş olsalar da– kavga-dövüşten hoşlanmazlardı. Kendisini tanıdıktan sonra

21 MVAG, vi. 222.

(Hz.) Muhammed'e karşı aldıkları tavır, İslam'la kendi ülkesinde tanış olan H. M. Doughty'nin aldığı tavırdan pek farklı sayılmaz. Bu zat, Sokrat'ı Allah'ın peygamberi kabul etmeye hazırdı, fakat hiçbir güç onu, İslam'ın kurucusunun aynı sıfatı haiz olduğuna ikna edemezdi. Bunun, onun zeka düzeyinin diğer Arapların üstünde mi yoksa altında mı olduğunu gösterip göstermediği meselesiyse kişisel yargılara bırakılması gereken bir konudur.

Yahudiliğin Arabistan'da bilinmekle kalmayıp aynı zamanda devlet dini olarak da hüküm sürmüş olduğu hem Hıristiyan hem de Müslüman bilginlerce kabul ediliyor gibidir. Hatta Profesör Hartmann, Himyer krallarının Yahudiliği niçin benimsediklerini bildiğini söylemektedir.[22] Bu kralların uyguladıkları istibdat ülkedeki güçlü bir kesimin desteği olmaksızın ayakta duramazdı. Eski din ve onun rahipleri kendilerine düşmanca yaklaşıyordu. Hıristiyanlarsa güvenilmezdi. Dolayısıyla krallar, malî işleri tekellerine almalarını mümkün kılabilecek Yahudilere döndüler. Hatta, sermayedarların güvenini sağlamak için Yahudiliği benimseyecek kadar ileri bile gittiler.

Bu gerçekten böyle olmuş olabilir, ancak şunu unutmamak gerekir ki, siyasî tarih, paranın diğer kaygılara bu kadar üstünlük sağladığı başka bir örnek vermekte zorlanır. Öte yandan, Himyer krallarının farazi Yahudiliği, konunun üstüne giden araştırmacıya sağlam bir dayanak vermez; zira Yahudilerin varlığı ve etkinliği kralların ve sarayın dinlerini değiştirdikleri anlamına gelmez.

Himyer başkentinde Yahudilerin varlığına kilise tarihçisi Philostorgius (M.S. 425 civarı)[23] da işaret eder. Yukarıda da gördüğümüz üzere bu zat, kendi zamanında Himyer denilen Sabalıların sekizinci günde İbrahimî ayini yaptıklarını, fakat kurbanları güneşe, aya ve yerel tanrılara sunduklarını ileri sürer. Onlara bazı Yahudiler de karışmıştı ki, bu kişiler, dinlerini değiştirmek ve üç kilise –bi-

22 *Die Arabische Frage*, s. 45.

23 iii. 5.

ri Zafer'de, biri de Aden'de– kurmak üzere İmparator Konstantius (349-361) tarafından gönderilen Theophilus misyonuna muhalefet etmişlerdi. Dolayısıyla buradan çıkan, aralarında Yahudiler de bulunmakla birlikte Himyarlıların putperestler olduklarıdır.

Altıncı yüzyılın başındaki[24] kilise tarihçisi Theodorus Lector ise şunları kaydeder: Himyarlılar (bu adın çevriyazısını diğer Yunanlı tarihçilerden daha isabetli olarak, Hiimmeroi diye belirtir) aslen Yahudilerdi ve bu dine Saba Melikesi tarafından çevrilmişlerdi. Daha sonraysa tekrar putperestliğe dönüp ancak Anastasius (491-518) zamanında Hıristiyanlığa geçtiler. Bilgisinin enginliğiyle sivrilmiş bu tarihçi, öyle görünüyor ki, bu bölgede eskiden beri süregelen ve kendi zamanında da devam eden Yahudi varlığından haberdar değil. Ancak ne olursa olsun, her iki tarihçi de Yahudi kralları-nı bilmemektedir ve bu kadar ender bir olgunun onların dikkatinden kaçmış olması akla yakın gelmiyor.

Bir dizi Yahudi kralının peş peşe hüküm sürmüş olduğu tezi içinse Müslüman tarihçilere başvurmamız gerekir. Ancak onların beyanları hiç de Profesör Hartmann'ınkiyle paralellik arz etmez. Onların dediğine göre Himyar kralı Ebu Kerib hem Mekke'yi hem de Yesrib'i[25] yıkmayı tasarlamış, ancak bu şehirlerin Arap Peygamberin kaderinde çok önemli yere sahip olacağına kendisini temin eden Yahudi bilginlerce caydırılmıştı. Buna dair bir Yahudi şairin bir de şiir yazdığı zikredilir. Söylediklerine göre kral, anılan bilginlerin çabalarıyla Yahudiliğe dönmüş. İmdi, bu Ebu Kerib, Marib höyüğü onarımına ilişkin –Glaser'in yayımladığı ve M.S. 450 yılına tarihlenmiş– bir kitabe yazdırmış olan kral Şerahbil Ya'fur'un babası, Ebu Kerib Es'ad olsa gerek. Onun bir tektanrıcı olduğu kesin; ancak Tanrı için kullandığı isim *–ba'al semayin ve-er-din*, yerin ve göğün Baal'i– Yahudilikten ziyade putperestlikten türemiş bir tektanrıcılığa işaret et-

[24] Mige, *Patrologia Graeca*, lxxxv, s. 211.

[25] *Ağani*, der. 1. xiii. 119.

mektedir, zira İlahi Varlık'a atfedilen *Baal* ismi Yahudi anlayışına ters düşer. Dahası, bu kralın adı onun putperest selefl erinden hiç de farklı değildir. Aynı şey, rivayetlerin Yahudiliği seçtiğini ileri sürdüğü babası için de geçerlidir. İhtida sonucu babasının değilse bile hiç olmazsa oğlunun İbranice bir isim alması beklenirdi; daha sonraya ait bir Hıristiyan kitabesinin yazarının –İbrahim adından türetildiği açık olan– Ebrehe adını taşıması gibi. Bu bakımdan, söz konusu hanedanın tektanrıcı olması itibariyle Müslüman tarihçilerin rivayeti teyit edilebilir, ancak onların Yahudi oluşuyla ilgili olarak aynı şey söylenemez. Ayrıca hahamların Mekke ve Medine'yi müstakbel Peygamber için kurtarması her ne kadar takdire şayan olsa da böyle bir hikayenin güvenilirliği su götürür. Belki de efsanenin, kral Ebu Kerib'in tektanrıcılık uğruna putperestlikten vazgeçtiği gerçeğini doğru şekilde muhafaza ettiğini düşünmemiz gerekir; ancak bunu Yahudiliğe bağlamak, böyle bir ihtidanın nasıl açıklanabileceği meselesini doğurur. Yesrib'de Yahudiler yaşadığından kral bir şekilde orayla ilişkilendirilir; bu Yesrib şehri onun gazabından mucize eseri kurtulmuş olduğu için de Mekke'nin benzer bir ayrıcalıktan nasiplenmesinden daha doğal bir şey olamaz.

Kralın ne Hıristiyanlığa ne de Yahudiliğe benzeyen bir dini seçmesi gibi çapraşık bir olayın sebeplerini araştırmak boş bir çaba gibi görünebilir. Bunu belli ölçüde Hıristiyan propagandasına bağlamakta haklı olabiliriz; Hıristiyanlaşmak Bizans hükümranlığını kabul etmek gibi bir görüntü verebilirdi ki, bu da Arap devletinin bağımsızlığı imajını zedeler. Daha sonraki bir tarihte yerel putperestliğin İslam'a gösterdiği dirençsizlik tarihçileri haklı olarak şaşırtmaktadır; o bakımdan, Hıristiyanlığın yayılması gibi bir durum vardıysa, siyasî teslimiyeti gerektirmeyecek şekilde manevi arayışları tatmin edecek bir sistemin benimsenmesi akla yakın bir tedbir gibi görünmüş olabilir. Hartmann'ın öne sürdüğü gibi Arabistan'daki Yahudilerin o sıralar –dinlerini benimsetecek ölçüde– sayı, önem veya zenginlik bakımından yeterli durumda olmaları gerçekçi görünmü-

yor. Öte yandan, Hıristiyan propagandasının çürütülmesi için onlardan yararlanılmış olmasıysa fazlasıyla muhtemeldir; doğrusu, bu çağlardan kalan anekdotlarda bunun tasvirlerine rastlanabilir.

Winckler'in keşfettiği Habeşçe bir hagiografi[26] söz konusu hanedanın Yahudi olduğu teorisini desteklememekle birlikte, krallıkta –her zaman olduğu üzere– Hıristiyan misyonerlere muhalefet eden Yahudilerin varlığına işaret eder.[27] Burada belirtildiğine göre, Azkir adında bir aziz Necran'da[28] insanları Hıristiyanlığa çağırıyormuş. Bunu duyup gazaba gelen kral onu Zafer'e getirtmiş ve münazara için bir Yahudi'nin karşısına çıkartmış. Münazaranın ardından Azkir, utanç içinde Necran'a geri gönderilmiş ve oradaki Yahudiler onu çeşitli yollarla öldürmeye çalışmış, fakat başaramamışlar. Sonunda azizin kendi isteği üzerine bir Hıristiyan, cellada kılıcını vermiş ve ancak bu şekilde onun hayatına son verilebilmiş. (Yarayı açanın aynı zamanda şifayı da vereceği yollu Yunan görüşünün tuhaf şekilde tam tersi bir durum.)

Bu Habeşçe hikayeye çok güvenemeyeceğimiz ortada. Özünde tarihi bir gerçeği barındırsa bile bundan çıkarılacak en önemli şey, Himyer kralının, Yahudilerin en iyi argümanlara sahip olduğunu varsaydığı –ki benzer olaylar vakidir– ve başarısız münazaracının idamını buyurduğudur.

Çoğu rivayette yalnızca *bir* Yahudi kral vardır, Zu Nuvas; onun da adı Yunan, Süryani ve Habeş kaynaklarında çeşitli biçimlerde belirir. Arap bilginler, din değiştirmesi üzerine onun Yusuf adını aldığını ifade ederken Habeşçe kaynaklar onu –ilk adından çok daha putperestçe çağrışımlar yapan– Phineas adıyla anar.[29] Bu şahıs ih-

[26] Azizlerin, ermişlerin hayatını anlatan eser (çev).

[27] AOF. i. 332.

[28] Bugünkü Arabistan'ın güneyinde, Yemen sınır boyundaki çölde bulunan bir yerleşim ve vaha (çev).

[29] Bakınız, ZDMG xxxv.'te Fell'in makalesi.

tida üzerine bir İbranî adı almayı uygun gördüyse eğer, Medineli Yahudilerin niçin bu yola başvurmadıkları bir soru işareti olarak kalır; bu da siiyer kitaplarının kaydetmek iddiasında olduğu isimlerden duyduğumuz şüpheyi haklı kılar. Yine, kralın *iki* Yahudi ismi alması şüphe uyandırıcıdır. Bu kralın hikayesi Arap tarihi açısından can alıcı öneme sahiptir, zira onun bu tavrının Habeş işgaline yol açtığı kabul edilir ki, bunun ardından Hıristiyanlık, güneyde devlet dini olarak egemen olmuş ve Pers desteğine güvenen bir başkaldırıya sebep olmuştur. Zaten Pers etkinliği de ülkeye böylece nüfuz eder. Marib höyüğündeki kitabede bu hikaye, teslis karşıtı tektanrıcı bir dönemin ardından Hıristiyanlığın Ebrehe (Aksum kralının naibi) ile Güney Arabistan'da egemen olduğunu teyit eder. Kitabelerin suskun kaldığı bir ayrıntıysa Habeşlilerin, Bizans imparatorunun teşvikiyle Saba kralını cezalandırmak üzere Arabistan'a girdiğidir. Söz konusu Saba kralı, Hıristiyan şehri Necran'ı haince ele geçirmiş ve dinlerinden dönmemekte ısrar eden sakinlerini acımasızca ölüme göndermişti. Yahudi olan Saba kralıysa Hîre'nin[30] Lahmî[31] hükümdarına, yaptığı kahramanlığın belgesini göndermiş ve ona da memleketindeki Hıristiyanları aynı muameleye tabi tutmasını salık vermişti: orada hazır bulunan Bizanslı bir elçi konuyu Konstantinopolis'e bildirmiş (Habeşlilerin seferine de bu rapor vesile olmuştu). Farklı kaynaklarda farklı ayrıntılar verilir; kimisi Yahudi kralın yaptıklarını anlatır, kimisi de Bizanslı imparatorun yaptıklarını. Asıl olayın, yani Necran katliamının – şayet gerçekse – tarihi M.S. 524 olarak tespit edilmiştir. Bu tarihle Peygamberin Hicreti arasında geçen bir yüzyıl boyunca Güney Arabistan'ın başından bin türlü olay geçti, ancak görünen o ki, Hıristiyan Habeşlilerin hükümranlığı sonunda yıkıldıysa da Yahudilik oraya bir daha kök sa-

30 Hira: Irak'ın güney kesiminde kadim bir şehir (çev).

31 Hanedanlık kurmuş kabile; sonraki devirlerde Bizanslılara karşı Sasanilere destek vermişlerdir (çev).

lamadı. (Hz.) Muhammed elçilerini gönderip ülkenin o tarafını direnç görmeden ele geçirdiğinde, orada hem Yahudi hem de Hıristiyan topluluklar mevcut olmakla birlikte halkın büyük kısmı putperesttir. *Kayl*'lerin ya da kabile reislerinin adlarının Arapça olduğu muhakkak; isimler kümesine bakıldığında ne Yahudilik ne de Hıristiyanlık hiçbir iz bırakmış değildir.

Hatta ismi çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan bu yalnız Yahudi kralın bile varlığı tartışma konusu yapılmıştır: Hıristiyan bilginlerin Yahudiler demekle aslında Arileri kastettiklerini savunan M. J. Halévy,[32] Necran katliamının, kendilerine reva görülen zulmü Yahudilere yönlendirmek isteyen Jakobitlerin[33] uydurması olduğunu söyler. Bu tez, Arilere Yahudi deniyorsa Yahudilere ne deniyor? diye soran Peder Duchesne tarafından çürütülmüş görünüyor. Doğrusu, altıncı yüzyılın Hıristiyanları, Yahudilerin inançları hakkında yeterince fikir sahibiydiler. Başpiskopos Gregentius ile Erban adlı Yahudi bir bilgin arasında, Himyer başkentinin Threlletos nam sarayında, Habeş kralı naibi Ebrehe'nin huzurunda cereyan ettiği rivayet edilen uzun münazara günümüze kadar korunmuştur.[34] Rivayete göre bitmek bilmeyen münazara sonunda bir mucizeyle nihayetlenir. Erban'ın Yahudi öğretilerini savunması gerektiği açıktır; bu şahsiyet Eski Ahit'in, hep Yunanca versiyonuna başvuran Hıristiyanlarca yanlış yorumlandığından şikayet eder. Mucizenin sonucu olarak tüm Yahudiler vaftiz edilince Hıristiyan ve Yahudi erkeklerin ve kızların birbirleriyle zorla evlendirilmesi yönünde bir fetva çıkarılır. Başpiskoposun bu fetvasına göre her iki cinsiyetten de on üç yaşın üzerinde bekar kimse kalmayacak, böylece iki cemaatin de birbirine hızla karşıması sağlanacaktı.

32 *Revue des Etudes Juives*, xviii (1889).

33 1688'de tahttan indirilen İngiliz Kralı II. James taraftarı İngiliz ve İskoçyalılar (çev).

34 Migne, *Patrologia Graeca*, lxxxvi.

Söz konusu rivayetin geçtiği belgelerin ne ölçüde gerçek olduğu açık değildir, ancak şurası belli ki, Himyer'la alakalı olarak Yunanlı bilginler Yahudilerden bahsettiklerinde, bundan kastettikleri Ariler değil, bizzat Yahudilerdir. Rivayetin dikkat çekici yönü, oldukça gerçekçi olmasıdır; Yahudilerin savunmaları gerçek bir Yahudi müdafiinin benimseyeceği niteliktedir ve münazara sürecinde taraflar birbirine o kadar denktir ki, ancak ilahî müdahaleyle bu ihtilaf çözülebilmiştir. Belgelerde münazaradan önce ele alınan, Zafer halkının yasaları meselesiyse oldukça tartışmalıdır.

Bu durumda Halévy'nin vardığı sonuçların hepsini kabul etmek pek mantıklı gelmemektedir. Gerçekten de, son zikredilen belgeler için de çok-isimli Yahudi kralı tanıdıktır. Bet Arşamlı Simeon'un –katliam meselesinin oldukça renkli bir tasvirini yapan– Süryanice mektubunun düzmece olduğunu ispat etmiş olsa da, Halévy, Süryanice yazılmış diğer iki mektubun sıhhatini teslim etmek zorunda kalmıştır ki, bu mektuplar katliam yapanların dininin Yeni Ahit'in Yahudi olarak isimlendirdiğiyle aynı olduğunu kesin olarak ortaya koymaktadır. Fakat bu belgelerde belirtilen ölçekte bir katliama girişebilmek için Yahudilerin iktidarda olmuş olmaları gerekir; zira Saruglu Psikopos Yakup, katliamı gerçekleştirenlerin putperestler değil, Yahudiler olduğu hususunda açıktır; ona göre putperestlerin bu meselede hiçbir dahli yoktur. Yahudilerin iktidarda oluşuysa kralın din değiştirmesine ilişkin rivayetle açıklanır; ancak Halévy'nin, kralın Arapça adının Yunanca veya Yunanca'dan türeme Süryanice bir addan bozma olduğu iddiası, söz konusu din değiştirme iddiasından çok daha şüphelidir. Tuhaftır ki, kralın akıbetini anlatan Hısn Ğurab kitabesi onun adını belirtmekten kaçınır. Şayet tarihi bir gerçekse, bu kralın din değiştirmesi olayı –siyer müelliflezinin ve belli kitabelerin de işaret ettiği üzere– Arabistan'da tektanrıcılık yönünde vuku bulan hareketin diğer delilleriyle birlikte değerlendirilmelidir. (Hz.) Muhammed'in kendisi de Yahudi olmanın eşiğine gelmiş olduğundan, o çağ itibariyle putpe-

restliğin modasının geçtiği ve kralın, dini konularda Yahudilerin daha bilgili olduğuna hükmederek onların akidelerini benimsemiş olduğu şeklinde fikir yürütülebilir. Bu şahsiyetin diğer din ve mezhepleri kovuşturması, özellikle de siyasî bir gerekçesi olduğu sürece, ihtimal dışı görünmemektedir. Ancak bu konuyla ilgili Yahudilere veya Yahudileşmiş Araplara dayanan bir belge olmadan kesin konuşmak mümkün değildir.

Kitabelerden elde edilen verilerin Arabistan'da Yahudi varlığını doğrulayıp doğrulamadığı henüz netlik kazanmadı. Önce Glaser,[35] ardından da Winckler[36] tarafından yayımlanmış olan iki kırık taş halinde bulunmuş bir kitabe konuya ışık tutar gibidir; yalnız, ifade tarzı İbranice'dekinden çok farklıdır. *Rahmân* kelimesi kitabede, *gökte olan Rahmân ve İsrail'le onların tanrısı, Yahud'un* (yani Yahudilerin) *rabbi,* şeklinde geçmektedir. Glaser kitabeyi tam olarak kopyalayamamış olabileceğini kabul etmektedir ki, bu durum eldeki delilin sıhhatine ciddî bir gölge düşürmektedir. Halévi[37] ise kitabe yazarının putperest olması gerektiğini ve kitabenin ne İsrail'e ne de Yahudilere gönderme bile yapmadığını beyan etmiştir ve bunda da haklı görünmektedir; gerçekten de kitabe yazarının, Saba yazıtında geçen *İsrail*'in *s*'sini temsil etmek üzere filolojik olarak doğru ıslıklı sesi seçmiş olması, çağımızın ilk yüzyıllarında bir Arap Yahudi'den beklemeyeceğimiz üstün bir bilgi düzeyine işaret etmektedir. *Rahmân*'la ilgili olarak kitabeye güvenebiliriz, ama daha fazlası için değil.

Aynı tanrısal adı içeren bir British Museum kitabesi Mordtmann ve Müller tarafından 1896 yılında yayımlanmıştı;[38] burada (Hz.) Muhammed'in tektanrıcılığına yaklaşan akideleri açıkça görebiliriz. Günahların bağışlanması, kurbanın kabulü, çoktanrıcılık

35 *Revue des Etudes Juives*, xxiii. 121.

36 AOF. i. 340.

37 *Revue des Etudes Juives*, xxiii.

38 WZKM. x. 287.

anlamında "ortak koşma," bu ve öteki dünya ve hem hayrın hem de şerrin Allah'tan gelmesi konuları bu tablette zikredilir (tablet biraz hasar görmüş olmakla birlikte oldukça okunaklıdır). Tabletten çıkarılacak sonuçlar o kadar kapsamlıdır ki, insan bunları dile getirmekte ister istemez tereddüde kapılıyor. (Hz.) Muhammed'in teolojisi, Kur'an'ın ısrarla vurguladığı gibi, Arabistan'da yeni bir başlangıç değil miydi? Hadis rivayetlerinin belirttiği üzere bu teoloji, Peygamberin seyahatlerinde veya Mekke'de Yahudi ve Hıristiyanlarla temaslar sonucu değil de, yoksa Güney'de belki de yüzyıllardır –egemen olmasa da– bilinen bir sistemin Kuzey'e takdim edilmesiyle mi ortaya çıkmıştı? (Hz.) Muhammed'in akidesinin –belli ibadetleri benzeştiği için– ilk başlarda Sabiîlik diye nitelenmesi gibi Kral Zu Nuvas'ın tektanrıcılığı türünden bir dinin ne Yahudiliğe ne de bu sisteme dair ciddi bilgisi olmayan kimselerce üstünkörü bir tarzda Yahudilik olarak adlandırılmış olamaz mı? Müslüman kaynaklı rivayetler İslam'ı önceleyen ve ona rakip sistemlere dair o kadar az bilgi verir ki, böyle seçenekleri göz ardı edemeyiz. Öte yandan, kökenine başka türlü nüfuz edememiş olduğumuz Kur'anî terim, *şirk*'i –ki diğer varlıkların Allah'a ortak koşulması anlamındadır– burada aslına dek izleyebiliyoruz.

1889'da D. H. Müller, Doughty ve Euding'in ısrarıyla bir dizi kitabe metnini yayımladı ki, bunlardan bazıları Saba yazısının o zamana kadar bilinmeyen türevlerine sahipti. Yayımcı bunlara Lihyanca dedi, zira kitabelerin bazısına Lihyan kralları tarih atmıştı. Söz konusu kitabelerin Kuzey Arabistan'daki el-'Ula'da bulunmuş olduğunu da bu vesileyle belirtelim. Yazının niteliğine bakarak Müller, onları (Hz.) Muhammed'den 1000-1200 yıl öncesine tarihledi. İfadelerden bazısı Yahudi etkilerini çağrıştırdıysa da o, bunu açık olarak dile getirme arzusunda değildi.

Kısa süre sonra rakibi Glaser, Müller'in bu kitabeleri olduğundan çok daha eski gösterdiğini ve onların en erken M.S. 3.yy.a ait bir Kuzey Arabistan Yahudi krallığına ait olduğunu öne sürdü. Kitabelerdeki Yahudi öğeler bu görüşü destekleyecek yeterlikte değildi, çünkü

söz konusu öğeler belli dilsel olgularla, özellikle de İbranice artikeliyle sınırlıydı. Farklı lehçe ve dillerde farklı biçimler alabilmekle birlikte bu artikelin bulunması şüphesiz ilgi çekiciydi. Ayrıca Yahudilerin kutsal kitaplarını hatırlatan belli ifadeler de yer alıyordu; ne var ki, bunların bile tercümesi ve yorumu son derece belirsiz kaldı.

Jaussen ve Savignac'ın bu bölgeye arkeolojik misyonu tazelenmiş çabaların yanı sıra ilave fotoğraflar ve yeni isimleri barındıran kitabelerin yayımlanmasıyla sonuçlandı. Kitabelerdeki yeni isimler Lihyan krallarına ve bir de Dedan kralına aitti. Metinler büyük ölçüde putperest niteliktedir ve içeriğinde yer alan ifadelerin birçoğu aydınlatılamamakla birlikte buradaki dili İbranice'yle açıklamak pek kolay değil. Tanrısal isim, *Yah* veya *Yahu*'yla bir bileşik kelime oluşturan önemli bir öğeye daha önce temas etmiş ve eldeki verilerin, onun İbranice olmadığını gösterdiğini ifade etmiştik. Öte yandan, yayımcıların *Azarya* olarak okudukları bir başka adın İbranice olabileceği de açık değildir; her şey bu adın ikinci harfinin nasıl okunduğunda bağlı. Anılan yeni kitabeler bize Lihyan krallarının tarihlerini kesinleştirmemize yarayan bir senkronizm vermekten de uzaktır.

Şu durumda Yahudiliğin, Arabistan'ın herhangi bir yerinde egemen duruma geçmiş olduğu her zamankinden daha şüphelidir. Bu dini, insanları kendisini kabul etmeye çağıran bir sistem olarak görmekte zorlanıyoruz; zaten Talmud'un çok iyi bilinen bir yeri var ki, Yahudiliğe geçmeye niyetli insanlar, bu kararlarından ötürü bir yarar değil, tam aksini beklemeleri gerektiği konusunda uyarılmaktadırlar. Toptan din değiştirmeler, belgelendiği üzere, ancak bir hükümdarın bu sistemle temasa geçmesi ve onu cazip bulması sonucu bizzat kendi faaliyetiyle gerçekleşmiştir. Arap hükümdarların konuştukları yerlerdeyse onlar Yahudiliği değil, Rahmân'a tapınma olarak beliren tektanrıcılığı benimsemiş görünmektedirler; Rahmân'a ibadetin göstermiş olduğumuz örneklerine, M.S. 468 yılına ait olan bir başka vakayı[39] ekleyebiliriz: burada kitabe yazar-

[39] CIH. 7.

larının meskenlerini Rahmân'ın yardımıyla nasıl inşa ettikleri zikredilir; metnin geri kalanıysa Yahudilikten hiçbir iz taşımaz. Marib höyüğünün onarıcısı Yahudi inancından idiyse buradaki metnin Kitab-ı Mukaddes ifade tarzını kullanmamış veya bu dine ait herhangi bir iz bırakmamış olması bize pek muhtemel görünmüyor. Dolayısıyla bütünü açısından baktığımızda Halévy'nin teorisi, bazı değişikliklere gidilmek kaydıyla, kitabelerin sundukları verilere daha uygun düşmektedir.

Yesrib veya Medine'deki Yahudi toplulukların kökeniyse bu durumda aydınlığa kavuşmuş olmuyor.

Bu Yesribli Yahudilere ilişkin yapılacak bir araştırma, doğrusu, pek bir şeyi açığa çıkarmaz. Arap kabilelere karşılık olarak Yahudi kabilelerin zikredilmesi, ama bununla yetinilmesinde şaşırtıcı bir yan var; İslamî zamanlarda bir Müslüman şehirde İsrailoğulları'yla karşılaştığımızda –örneğin Basra'da– görürüz ki, Araplar kabile örgütlenmelerini bir ölçüde korumuş olmakla birlikte Yahudilerde kabilelere bölünmüşlük yoktur. Şayet kabile adı duysak bile bu Eski Ahit'ten bildiğimiz kabilelerdir. *Benu*, yani "oğulları" tasviri, ataları, yahut da Robertson Smith'in belirttiği gibi, totemleri ifade eder; *Benu*'yu takip eden isimlerse şu veya bu şekilde birbirine benzer. Şayet bu kabileler Filistin'den göçmüş olmasalardı isimleri karakteristik Arapça sessiz harflerini içermezlerdi. Yine de, sonradan Yahudiliği kabul etmiş olsalar bile, bu dinlerini işaret edecek bir öğenin isimlerinde mevcut olması beklenirdi. Şimdi göreceğiz ki, (Hz.) Muhammed, önceleri Rahmân adında bir tanrıya ibadet ederken bir müddet sonra, bu ismi tümüyle terk etmeksizin, onun yerine Allah ismini ikame etmek için çok çabaladı. O zamanlar eski isimle bağını kesmek için geçerli sebepleri vardı: Yesribli tektanrıcı toplulukların düşmanlıkları. Başka türden belgelenmiş bir tecrübenin böyle bir değişim için yeter sebep teşkil edip etmeyeceği açık değildir. Ancak bu isim (Rahmân), Yahudilere yabancı olmamakla beraber, ıskartaya çıkarılması onların düşmanlığını cel-

bedecek derecede kullanılmıyordu. Dahası, Yesrib'e ilişkin bu tartışmalarda, İncil'de dikkatimizi çeken bir gerçeğe benzer bir durum söz konusu: muarızlara dair belgelerin yokluğu. Bir sistem ciddi bir tehdit altındayken gidişatı değiştirecek yerel inudafiiler bulamazsa başka yerlerden bu işi yapacak birilerini getirtir. Öyleyse tıpkı Sözlü Gelenek'in de ölümsüzleştirmiş olduğu Yahudi bilgelerden en az birinin Resüllerin İşleri'nde zikredilmesi gibi, yerli Yahudiler arasında namı alınış yürümüş bir hasının Medine'de de (Hz.) Muhammed'in listesine girmiş olmasını bekleyebiliriz. Bu sebeple, bu Medineli kabilelere atfedilen Yahudi teriminin, yarımadanın güneyinde bulunan türden – ki temel fikirleri gerçekten de Yahudilikten mülhem olabilir – ancak onunla hiçbir şekilde özdeş olmayan bir tür tektanrıcılığı (daha iyi bir isim bulamadığımızdan buna Rahmâncılık diyeceğiz) ifade ettiğini düşünme eğilimindeyiz.

Yahudi Sözlü Gelenek'inin, Arabistan'ın sözde Yahudiliğini göz ardı etmesinde garipsenecek bir durum yoktur. Diaspora'dan sonra bir Yahudi krallığının İsrailoğulları için cazibe merkezi haline gelmesi beklenmiş olabilir. Ancak bunda olağanüstü bir yön olmadığı gibi Medineli sözde Yahudilerin kayda değer bir kahraman çıkaramadıkları de ortadadır.

Doğrusu, Yahudiliği (Hz.) Muhammed'in akidelerinden ayırmak pek de mümkün değil, çünkü Kur'an'ın kendisi büyük ölçüde ya Eski Ahit ya da Sözlü Gelenek'ten alınan malzemeden meydana gelmiştir. Buna rağmen Yahudilerin oynadığı rolün Kur'an'ın derleyicileri ve müfessirleri tarafından fazlasıyla görmezden gelindiğini esefle ifade etmeliyiz. Yahudilere atfedilen bir yakıştırma olayını, Nisa: 48'e bakılırsa[40] (Hz.) Muhammed zamanına, Bakara: 87'ye bakılırsa da (Hz.) Musa zamanına tarihlemiz gerekir! Bu yakıştırma eşanlamlı iki kelimeyi birbirinin yerine kullanmaktan kaynaklanıyordu; bu pekala kasten yapılmış

[40] Aslında ilgili sûrenin 46. ayetinde bu konuya değinilir (çev).

olabilir, ancak (Hz.) Muhammed ve Musa'nın duygularını niçin incitmiş olduğu yine de açık değildir. Kur'an'daki ipuçlarından birinin peşine düşerek bu eserin Yahudilikle bağlantısını Mekke'de sakin bir Yahudi'yle ilişkilendirdiğimizi varsaysak bile bunun bize pek yararı olmaz; zira kitabın bizzat dile getirdiği, içeriğinin (Hz.) Muhammed'e vahiyden başka bir yolla ayan olmasının mümkün olmadığı yollu mağrur tezi, şayet Mekke'de herhangi biri aynı bilgilere kolayca ulaşabilecek olsa, fazla cüretkar kaçardı. Bununla ilgili olarak, günümüz verileriyle, yapılacak herhangi bir araştırma bizi olsa olsa kesif bir sis denizinin ortasında bırakmaya namzet olabilir.

Tarihçiler İslam'ın doğuşundan kısa bir süre önce Teyma'da Yahudi bir kralın hüküm sürdüğünü savunurlar. Onun adı, Samav'al olarak telaffuz edilen Samuel diye belirtilir; babasınınkiyse Eski Ahit'te bolca tekrarlanan 'Adâyâ ile özdeş olduğu açık olan 'Adiyâ'dır. Samuel'deki vefa duygusunun şu atasözüne kaynaklık ettiği söylenir: "Samav'al kadar inançlı." Olayı açıklayan mesel şunu demeye getirir: Şair-kral İmr'ul-Kays, Konstantinopolis'e kaçarken rengarenk bir kule inşa etmiş olan bu şahsiyete tüm malını ve silahlarını bırakır. Samav'al'ın oğlunu esir alan Pers ordusu komutanıysa bunları ister, yoksa onu öldüreceğini bildirir. Samuel isteneni vermez, oğlu da ortadan ikiye biçilir. Hikayedeki Samuel'in gerçekten yaşayıp yaşamadığı kesin değildir. H. Winckler, birçok şahsiyet gibi onu da bir güneş-mit[41] olarak çözümler; ancak onun yaptığı muhakemeyi burada yinelemeye değer görmüyoruz. Söz konusu atasözündeki şahsiyet, aynı adı taşıyan Eski Ahit kitaplarının (I. ve II. Samuel) kahramanından da mülhem olabilir, çünkü o da dürüstlüğünü yüksek sesle dile getirir (I. Samuel 7:3). Ayrıca, şimdi göreceğiz ki, atasözü ile onu açıklayan hikaye arasında tutarsızlıklar da bulunmaktadır.

[41] MVAG. vi. 262.

Bu Samav'al daha ziyade bir Arap şairi olarak tanınır. Onun şiire dair üstünlük iddialarına geçmeden önce İslamiyet öncesi şairlerin Yahudiler hakkında verdikleri bilgi kırıntılarını ele almaya çalışacağız. Bu şairlerin eserlerinin Hire'de bir sarayın altında gömülü olduğu ve maceraperest Muhtar b. Ebû 'Ubeyd tarafından Hicri VII. yy.da gün ışığına çıkarıldığı ileri sürülür.[42] Bentley de uzun zaman önce, gömülü metinlerin belli karakteristikler gösterdiklerini gözlemlemiştir. Bu sebeple söz konusu şairlerin kimisi putperest, kimisi Hıristiyan, kimisi de Yahudi olmasına rağmen her birinin kendi akidesiyle ilgili bilgisinin, Kur'an'ın bize sunduğundan fazla olmaması bizi şaşırtmamalıdır. Ayrıca Kur'an, kendisini öncelediği varsayılan şairlerin bazı vesilelerle onun muhtevasına yabancı olmadıkları ve görünüşe göre sadece ondan öğrenilebilecek şeyleri izhar ettikleri görülür. Stradivari[43] için keman neyse Kral Davut ya da Kur'an'daki adıyla Dâvûd Peygamber için zırhın da o olması, yalnızca Kur'an'dan edinilebilecek bir bilgi görünümündedir;[44] halbuki İslamiyet öncesi şairler bunu zaten bilmektedirler. Peder Cheikho'nun M.S. 564 yılına tarihlediği Tarafe gibi peygamber çağına biraz daha yakın yaşamış Zuheyr ile Hüseyn b. Hümâm da (Hz.) Davud'un zırhlarından haberdardır.[45] Aynı otorite tarafından M.S. 604'e tarihlenen şair, Zubyanlı Nabiğa, Solomon'u Kur'an'daki adı, Süleyman diye anmakla kalmaz, kralın cinle[46] olan münasebetini de Kur'an'daki şekliyle hikaye eder. M.S. 587'ye tarihlenen Hıristiyan şair, 'Adi b. Zeyd'se Nuh kavminin akıbetini –doğal olarak– bildiği gibi 'Ad ve Semud'un başlarına gelenlerden

42 İbn Cinnî, *Hasa'is*, i. 393.

43 Antonio Stradivari (1644-1737), İtalyan bir keman yapımcısı (çev).

44 Sebe':10.

45 *Christian Arabic Poets*, 309, 538, 738.

46 A.g.e., s. 663. Karşılaştırınız, Sebe':11.

de habersiz değildir. Bu bilgi her ne kadar Kur'an'a has görünse de İslamiyet öncesi şairler arasında tedavüldedir, zira M.S. 570'e tarihlenen bir başka şair, el-Efve el-Evdi bu konulara hiç yabancı değildir.[47] 567'ye tarihlenen Ufnun'sa insanlıktan Adem'in çocukları olarak söz eder[48] ki, Arabistan'da bunun Kur'an'dan önce biliniyor olması pek mantıklı gelmiyor. Ayrıca aynı şair, Kur'an'ın Araplar'a ilk defa duyurduğunu açıkladığı bir dizi konuyu daha dile getirir.

Söz konusu gömülü metinlerdeki şiirler ancak daha geç bir devre ait bir imtiyaz kabul edilen bu kadar bilgiye sahip olsa da yarımadanın tarihinde öylesine önemli bir role sahip oldukları varsayılan Yahudilere dair söyleyecekleri son derece kısıtlıdır. Cheikho'nun M.S. 6.yy.da yaşadığını belirttiği Haris b. 'Abbad, bayram günü Yahudilerin *rakaş* ve davul sesini rüzgarın çekiçle demir işleniyormuş gibi çıkardığı gürültüye benzetir.[49] İtalik gösterdiğimiz kelime bir muamma olmakla birlikte, şüphesiz, Yahudiliğe ait özel bir terminolojik anlama sahip. Cheiko'nun hesabına göre M.S. 616'ya tarihlenen 'Urve b. el-Verd, bunun Hayber Yahudilerinin bir dogması olduğunu belirterek ancak on defa anıran birinin o gürültüye dayanabileceğini söyler.[50] Şair 'Abid b. el-Ebraş, Dicle üzerindeki teknelerin Yahudi gemici ve tüccarlarından bahseder, ancak bu ifadeyi şerheden kişi, bundan kastın Nabatlılar olduğunu düşünür.[51] Lebid, at çuluna acıyan kişiyi ibadet halindeki Yahudi'ye benzetir.[52] 'Adi b. Zeyd'in, şarap tüccarı deyince aklına Yahudiler gelir.[53] İmr'ul-Kays'ta Yahudilerin yaptığı bir bina güce

47 A.g.e., s. 71.

48 A.g.e., s. 193.

49 A.g.e., s. 279.

50 A.g.e., s. 912.

51 Der. Lyall, 30, 5.

52 Der. Brockelmann, xxxix. 30.

53 *Ağani*, vi. 123.

alamettir.[54] Buna benzer– gerçek ve muhayyel – çok sayıda göndermenin bile bu şairlerin yaşadığı devir Arabistan'ında Yahudilerin durumunu aydınlatamadığı açıktır. Peygamber zamanında yaşamış Medineli şair, Kays b. el Hatim bile bu komşularıyla pek az tanışıklık izhar eder; dediğine göre Yahudilerin bir mabedi (*mihrab*) var ki, kubbesi yücelere erişip içinde güzel kokular uçuşmaktadır.[55] Bununla birlikte, Yahudi kabileleri Nadir ve Kurayza'nın *kâhinâni*, yani "iki rahip-kahin" olarak adlandırıldığı yönündeki tarihi veriyi onaylamaktadır.

Kur'an, şairlerin yapmadıklarını yapmış gibi söylediklerini savunur. Tarihçilerin teorisiyse dediklerini aslında yapmış olduklarını söyler; İslamiyet öncesi herhangi bir kahraman yaptığı herhangi bir şeyle temayüz etmişse bu yiğitliğini mısralarla kayda geçirmiş olması beklenir. Yahudileşmiş Arapların, övülen bu uygulamanın dışında kalmış olmaları pek ihtimal dahilinde görünmüyor ve doğrusu, onlara atfedilen bu nitelikte pek çok şiir de mevcuttur. Cafer b. Muhammed Tayalisi,[56] tarihçi Sukkari (öl. Hicri 275) tarafından toplanmış daha eski bir eseri esas alan bir Yahudi şiir derlemesi yapmış. Orada oldukça öğretici bir hikaye anlatılır. Halife Mu'temid'in Muvaffak veya Nâsır adındaki ve Zenci isyanında (Hicri 270) elde ettiği zaferle maruf kardeşi, vezir İsmail b. Bülbül'den kendisine Yahudi şiirleri bulunmasını istemiş. Vezir İsmail'se istenen şiirler için devrin en ünlü filologu, Müberred'e başvurmuş; ancak Müberred, Yahudi şiirleri hakkında bilgi sahibi olmadığını ifade etmiş! Bunun üzerine vezir İsmail bir başka filologa gider: böyle bir fırsat doğar diye elli yıldır Yahudi şiirleri derlediğini söyleyen Sa'leb'e (öl. Hicri 291). Vezir, Sa'leb'in *corpus poesos Judaicae*'sinin bir nüshasını çıkartır; Muvaffak da kendisine takdim edilen bu eserden dolayı Sa'leb'i cömertçe mükafatlandırır.

[54] *Christian Arabic Poets*, 53.

[55] Der. Kowalski, 1914.

[56] Sultan Fatih Elyazması 5306. Bu bilgiyi Bay Krenkow'a borçluyum.

Bu hikayeden anlaşılan o ki, bir halife ve veziri herhangi türden bir tarihi belge istediler mi onu bulmakta pek zorlanmıyorlar.

Böyle bir tecrübeden dolayı olacak, Müberred başka bir hikayede zahmetsizce şiir yazabilen biri olarak tasvir edilir;[57] yukarıda zikrettiğimiz hikayedense kastedilen, onun Yahudilere atfedilen şiirleri bilmediği değil, onların hepsinin uydurma olduğunu varsaydığıdır. Zira kendi çağından önceki –ve dikkatinden kaçmış olması imkansız görünen– kimi eserler (Ebu Temmam'ın *Hamâse*'si, Cumahi'nin *Tabakat eş-Şuara*'sı ve *Esma'iyyat* gibi) Yahudilere isnat edilen şiirler içermektedir. Kendi eseri *Kamil*'se, alıntıladığı kimi şiirlerin isnadının kesin olmayışına dikkat çeken, kendisi veya yayımcısına (kendisinden sonra gelmiş bir gramer bilgini) ait, kalabalık notlarla doludur. Bu eserde, Haccâc'ın idam ettirdiği Haricilerden biri olduğunu bildirdiği Ümeyye b. Ebi's-Salt'a atfedilen bir kaside zikredilir; halbuki Ebi's-Salt'ın (Hz.) Muhammed'den önce, Haccâc'ınsa hicretin birinci yüzyılı sonuna doğru yaşadığı bilinir.[58] Belli şiirlerin (Hz.) Muhammed'in şairi, Hassan b. Sabit'in oğluna aidiyeti üzerinde oldukça geniş bir ittifak varken bazıları bunları bir başkasına isnat eder.[59] Bir beyit bazılarınca siyahi şair, Nusayb'a atfedilirken başkalarınca, hanımı 'Azze'nin adıyla da anılan ünlü Kuseyyir'e ait kabul edilmiştir.[60] Öyleyse muhtemeldir ki, Müberred, Yahudilere atfedilen kasideleri bilmekle birlikte bu atfı pek ciddiye almıyordu.

Medineli Yahudilere gösterilen en büyük iltifata, ilminin enginliğiyle maruf *Ağani* yazarının rivayet silsilesini seçkin tarihçi, Ebu 'Ubeyde'ye (öl. Hicri yaklaşık 207) kadar izlediği bir hikayede rastlarız. Büyük şair Zubyanlı Nabiğa, Hicretten önceki günlerde

57 Yakut, *İrşad*, i. 126.

58 Der. Cairo, i. 44.

59 A.g.e., 174.

60 A.g.e., 209.

Medine'yi ziyaretinde Benu Kaynuka'nın kurduğu pazara gitmiş, ancak devesi oradaki gürültünün şiddetinden ürkmüş. Bunun üzerine o, bu olayı ele alan bir kasideye başlamış ve –aruz vezninde olmak üzere– aynı zamanda Kurayza'nın reisi olan Yahudi şair, Rebi' b. Ebi'l-Hukayk'ı atışmaya davet etmiş. Rebi'se ona karşı öyle bir atiklik ve maharet gösterıniş ki, Nabiğa sonunda onu "insanlığın en büyük şairi" ilan etmek zorunda kalmış![61]

Arap şiirinin ilk tarihçisi,[62] Medine ve çevresindeki Yahudilerin şiirlerine koca bir bölüm hasretmiştir. Bu şiirlerden onun derlediği bazılarının (Hz.) Peygamberin çağdaşlarına – biri de siyerlerde adı geçen Ka'b b. El-Eşref olmak üzere – ait olduğu varsayılmaktadır. Tarihçimiz, Ka'b'ın baba tarafından Tay, anne tarafındansa Benî Nadir kabilesine mensup olduğunu kaydeder. Buradaki şiirlerle elimizdeki başka derlemelerde bulunan diğer Arap şiirleri karşılaştırıldığında, yazarları arasında belirgin bir farka işaret edecek hiçbir unsur bulunmamaktadır. Bu şairlerin hepsinin adı –şimdi ele alacağımız Samav'al hariç– saf Arapça'dır. Ka'b b. El-Eşref, erotik şiirlerinde (Hz.) Peygamber'in eşlerini konu aldığı ithamıyla bizzat Peygamberin emriyle öldürülür: Arap ahlâk anlayışının da kesinlikle onaylamış olacağı bir misilleme tarzı; bu sebeple şairin niçin böyle tehlikeli bir girişimden kaçınmadığını merak etmemek elde değil. Ka'b'ın şiirleri, kasidelerde genellikle rastladığımız temaları işler: savaş, aşk, misafirperverlik ve şarap. Bir şair, dostu Useyd'i, malını israf etmeye karşı uyarır; bir başka şairse ağıtçıların kendi mezarı başında onu nasıl anacağını merak ederek hakkında, Arap mersiyelerinin sıkça başvurulan "uzak olmayasın," sözünü sarf edeceklerini hayal eder. Bu son şair, görünüşe bakılırsa, öbür dünyadan pek haberdar değil gibidir. Bir başka otoriteye göre söz konusu erotik şairlerden birisi Yahudi değildi; birisininse hem isminde hem de şiirlerinde büyük farklılıklar görülmektedir. Anılan şiirlerin hepsinin "iyi," yani yürürlükteki standartlara uygun oldukları ifade

61 xxi. 92.

62 İbn Sellâm el-Cumahî, (ö. Hicri 232).

edilir; ayrıca herhangi bir şive emaresi de göstermezler. Hicri V. yy.da yaşamış bir yazar, (Hz.) Ömer zamanından Hayberli bir Yahudi'ye ait olduğunu beyan ettiği şiirler nakleder, ancak bunların düzme oldukları ileri sürülmüştür.[63]

Buradaki şahsiyetlerin adları çevriyazıyla bizim alfabemizde çevrildiğinde, Sara adlı kadın şair hariç, hiçbirinin adının kayda değer olmadığı görülür; söz konusu bayanın dışındaki tüm isimler Arapça'dır. Bir-iki kasideye, "Bunun bir Yahudi'ye ait olduğunu zannediyorum,"[64] ibaresi not düşülmüşse de böyle bir atfın sebebi açıklanmamıştır. Yarımadanın (Hz.) Muhammed ve Ömer tarafından Yahudilerden arındırılması işleminden onlara ait kasidelerin kurtulmuş olması bizce pek mümkün görülmemektedir. Öte yandan, Adem'le Habil'in hikayesini Arapça bir mersiye şeklinde yeniden imal eden tarihçiler, Medine ve Teymâ'da Yahudilerin başlarına gelen felâketi – yahut, istedikleri takdirde, onların aşkta ve savaşta gösterdikleri hünerleri –anlatan şiirleri pek zorlanmadan taklit edebilmiş olmalılar.

Bir *dîvân*, ya da "toplu eserler"le anılmaya mazhar olan yegane kişi, Samav'al'dır. Bu *dîvân*, dilbilgisi alimi Niftaveyhi (M.S. 858-935) tarafından derlenmiş ve Karmelî tarikatına[65] mensup Bağdatlı Anastase tarafından bir nüshası keşfedilip Beyrut'ta, 1909'da Cizvit Cheikho tarafından yayımlanmıştır. Eserde dokuz kaside ve çeşitli fragmanlar bulunmaktadır ki, söz konusu fragmanların bir kısmı derleyenin başka kitaplardan bulup ilave ettikleridir. Eser okuyucuda, diğer Arap şairlerin birçok *dîvân*'ının bıraktığı etkinin aynısını bırakır; dolayısıyla bizi başladığımız noktadan çok ileriye taşımaz.

İlk şiir takdire değer niteliktedir; zaten erken devir Arap şiirinin en ünlü derlemesi olan Ebu Temmâm'ın *Hamâse*'sinin ilk bölümünde de bu şiir kısmen alıntılanmıştır. Aynı şiir atasözü gibi benimsenmiş çeşitli mısralara sahiptir: "Kişinin şerefin leke sürül-

63 Yakut, *İrşad*, i. 190.

64 Cahız, *Beyan*, der. 1, ii. 138.

65 12. yy.da Filistin'de kurulmuş bir Hıristiyan tarikatı (çev.)

memişse her kıyafet ona yakışır." "Sayımızın azlığıyla bize sataşıyor; ben de derim ki, soylular zaten az olur." "İçimizden bir soylu göçtüğü zaman yerine ululuların dilinden konuşan ve onların yaptığını yapan bir yenisi doğar." Bütün olarak bakıldığında kasideyi aslında Ebu Temmâm'ın yaptığı gibi "Cesaret" sınıfına değil, şairlerin kendilerine, kabilelerine yahut ailelerine ait başarıları başkalarınınkinden üstün ilan ettiği *Mufâhara* (buna "övgü atışması" diyebiliriz) sınıfına sokmalıyız. Şairin iddiasına göre kabilesinin tevarüs ettiği ölüm sevgisi mensuplarının hayatlarını kısaltmaktadır. Ölümden alabildiğine korkan ve mensupları uzun ömürlü olan 'Amir ve Selûl kabilelerinin aksine, kendi kabilesinden bir kişi bile yoktur ki, eceliyle döşeğinde ölmüş olsun.

Şairlerin yiğitlik iddialarını görünen anlamıyla değerlendirmek pek mümkün görünmüyor. Öte yandan – şayet söz konusu kaside gerçekten Yahudi bir şaire aitse – bu iddialar, kabul etmeliyiz ki, Kur'an'ın şehadetiyle ciddi çelişki içindedir. Bakara Sûresi'nin 88. ayetinde[66] Yahudiler, iddia ettikleri gibi, Cennet'in tekeli onlardaysa ölümü arzulamaya davet edilirler; bunun üzerine, onların buna kesinlikle yanaşmayacakları, hatta dünya hayatını putperestlerden bile daha çok sevdikleri ilave edilir; Yahudilerin hepsi de, ellerinden gelse, bin yıl yaşamak ister.

Kasidenin yazarı sayısal azlığın kabilesine hiçbir surette halel getirmediğini, çünkü kendilerinin himayesi altındaki komşularının saygı gördüğünü, başkalarının himayesini arayanlarınsa hakir duruma düştüğünü açıklar. Sebebine gelince; kabilesi, kendi himayesini isteyenleri öyle yüksek bir dağda misafir eder ki, o dağın tepesine ulaşmaya çalışanların gözleri bitkin düşer; kökleri toprağın derinliklerine nüfuz eder, göğe uzanan dallarıysa erişilmez boyuttadır. Buradaki mısralar yazarın mecaza başvurduğunu gösterir; koruma arayanların ağırlandığı dağ, kabilesinin yılmaz gözüpekliğidir.[67] Oysa şiir, görünen anlamıyla değerlendirilmiş;

66 Aslında ayet, Bakara Sûresi'nin 94. ayetidir (çev).

67 Lelid'in Mu'allaka'sında (86) da benzer bir ifade yer alır.

Samav'al, İslamiyet'in doğduğu yıllarda yaşamış şair, Bâhileli A'şâ'nın da belirttiği gibi, el-Eblak adlı kaleyi elinde bulundurduğu sanıldığından kaside kendisine atfedilmiştir. Bununla beraber, bu mısralara sahip çıkan başkaları da yok değildir. Şiirin Samav'al'a atfının dayandığı deliller son derece yetersizdir, zira o Kuzey Arabistan'daki yegane kale sahibi olmadığı gibi tasvir edilen kalenin mecazi olması daha büyük ihtimaldir. Gerçekten de, başka bir kasidede sahici ve mecazi kaleler arasında bir ayrım yapılmıştır.

Derlemedeki ikinci şiir, dilbilgisi üstadı Esma'î'nin (öl. Hicri 216) topladığı bir başka eserde koruna gelmiş. Bu şiirin Yahudilere atfı şive kaynaklı belli özelliklerden ötürüdür. Esma'î metnindeki bu mısraların düzmece olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz: Niftaveyhi'dekindeyse, düzmeceliğini ele veren beş mısraa rastlarız: kendisine Yahudi görüntüsü vermiş şair, (Hz.) Süleyman'la Yusuf arasına yerleştirdiği havari Yahya'nın haberini aldığını duyurur; orada Kur'an'ın ikinci sûresinde adları geçen ve şairin buradan ilham aldığı aşikar olan kral Tâlût ve Câlût'a –ki bunlar Saul ve Golyat isimlerinin Kur'ânî türevleridir– gönderme yapar. (Hz.) Süleyman, Yahya ve Yusuf sırası, Kur'ânî kronolojiye ters düşmez; buna göre Hâmân, (Hz.) Musa'nın çağdaşı, (Hz.) Meryem'se (Hz.) Harun'un kız kardeşidir. Yahudilerse bu konuda daha çok ayrıntıya girerler. Peder Cheikho, Samav'al gibi İslamiyet öncesi diğer şairlerin de Hıristiyan olmaklığını ispat etme şansını yakaladığını düşündüğünden mest olmuş haldedir. Ne var ki, böyle bir girişim, ilgili şairin Yahudi olduğu varsayımı nasıl sorunlu bir varsayımsa, bizi benzer sorunlarla karşı karşıya bırakır. Söz konusu beş mısra ile ilgili sıkıntılar bir yana, Kur'ânî bir öz içeren ve yeniden dirilişe duyulan inancı açığa vuran şiirin geri kalanında da bu nevi izlere rastlayabiliriz. Öyle görünüyor ki, bu şiirdeki asıl niyet Kur'an'da yer verilen ve anlamlandırmakta zorluk çekilen bir kelimenin (*mukit*) kullanımına örnek sunmak ve Eski Ahit'in gülünç hikayelerine destek sağlayarak İslamiyet'ten önceki dini bütün Yahudilerin de bu inançların aynısına sahip olduğunu göstermektir.

Üçüncü, dördüncü ve altıncı şiirlerde Samav'al, büyükbabam dediği 'Adiyâ'dan söz eder; gerçekten de, anılan kasidelerin sonun-

cusu otobiyografik niteliktedir. Şair burada kendisinin, başka bir kralın topraklarına doğru yol alırken gecenin karanlığında büyük bir orduya başarıyla komuta ettiğini ve İmr'ul-Kays'ın zırhlarına sebatla sahip çıktığını ileri sürer. İmdi, İbranilerin kutsal kitabındaki isim 'Adiyâ değil, 'Adâyâ'dır; bir Müslüman Arap'ın bu ismi yanlış telaffuz etmesi Samav'al'ın kendisinin yanlış telaffuz etmesinden daha muhtemel görünmektedir. Şair, ayrıca, kalenin de bu 'Adiyâ tarafından inşa edilmiş olduğunu savunur. Halbuki Samav'al'ın hikayesini doğrulamasını bekleyeceğimiz Bâhileli A'şâ, onun Davut oğlu Süleyman'ca yapıldığını iddia eder! El-A'şâ, Samav'al'ın bu kalede doğuya özgü her türlü lükse sahip olduğunu, fakat yine de ölümden kurtulamadığını bildirir. Dahası, El-A'şâ, Kelbîleri hicvetmiş, ardından da onların bir kabile reisi tarafından esir alınmıştı. Bunun üzerine o, Samav'al'ın oğlu Şureyh'e bazı şiirler göndermiş, Şureyh da şairin serbest bırakılmasını talep etmek üzere kabile reisinin ordugahına gelmiş. Arzusu yerine getirilince de şaire, kendi kalesinde sığınma imkanı tanımış, ancak o evine dönebileceği hızlı bir deveyi tercih etmiş. İmdi, Samav'al'ın hikayesine göre bu kişi zırhlara bedel olarak esirin –ki öz oğludur– öldürülmesine göz yummuş olduğuna göre şair, kendi kurtuluşu için bundan daha uygunsuz bir hikaye herhalde bulamazdı. El- A'şâ'ya göre Samav'al'ın elinde, hayatı tehdit altında olan biri vardır ve o onu teslim etmezse kendi oğlu ölümle yüzleşmek zorunda kalacaktır. Ancak Samav'al, kendisine sığınmış olan bu şahsı ne olursa olsun korumakta sebat eder.

Yedinci şiirinde şair, savaş hazırlıklarıyla övünür ve suları ısınan, savaş çağrıları yapılırken evinde oturmayı tercih eden Kays'a destek için *kâhinânî*'nin askeri kahramanlıklarını dile getirir. Söz konusu iki *kâhin*, Yesrib'in iki Yahudi kabilesi olsa gerek. Çapraşık da olsa, kinaye içerdiği belli olan bu şiirin – diğerlerine kıyasla – sahih olma, yani gerçek bir olay vesilesiyle kabile mensubu bir şairce dile getirilmiş olma ihtimali bize daha büyük gelmektedir; tarihçilerin Samav'al'a odaklanmalarının sebebiyse iki *kâhin*'in adının geçmiş olması olabilir.

1906'da Samav'al'ın *dîvân*'ı başka bir kasideyle genişletildi. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Yahudi kaynakları bu devir Arabis-

tan'ındaki Yahudiler konusunda mutlak bir sessizlik içindedir; sonraki Yahudi yazarların verdiği bilgilerse Müslüman kaynaklara dayanmaktadır. Ancak bu yeni şiirin ilk nüshası Yahudi bir kaynaktan gelmektedir. Müteveffa Dr. Schlechter'ce Fustat'tan getirtilmiş olan *geniza* içinde Dr. Hirschfeld, Samav'al'a atfedilen İbranice karakterli Arapça bir şiir bulmuştur. Buradaki Samav'al, doğal olarak, diğer kasidelerin de isnat edildiği kişiyle özdeşleştirilmiştir. Bu nüsha kısa süre sonra Beyrut Cizvitlerince çıkarılan aylık *Meşrık* dergisinde yayımlandı ve Doğu'daki Arap bilginlerden, başka nüshaları araştırmaları konusunda talepte bulunuldu. Çok geçmeden iki cevap geldi. Bunlardan biri, diyebiliriz ki, istenenden fazlasını içeriyordu; zira şu mısrayla sona eriyordu:

Günlerin sonunda Mesih'imiz geldi ve dünyanın çocuklarına kusursuzluğun barışını (yani, kusursuz barışı) verdi.

Bu mısram sahibi, belli ki, Hıristiyan; halbuki –havari Yahya'nın adını anmış olsa da- Samav'al, şimdiye kadar karşımıza hep Yahudi olarak çıkmıştı.

Kaside, yine övgülerle doludur, ancak bu sefer (Divan'ın Birinci Kaside'si şairin kabilesini metheder) yüceltilen ve –çoğu Kur'an'da kaydedilmiş– zaferleri sıralanan, Yahudilerin geneli, yani tüm Yahudi kavmidir. Kasidenin bütününde özel isimlerden özenle kaçınılır, zira Kur'an'da geçen özel isimler o kadar değişikliğe uğratılmıştır ki, onları tanımak bile neredeyse imkansızdır.

Meşrık dergisindeki duyurunun gün ışığına çıkarttığı yukarıdaki nüsha Musul'da "kadim bir ciltten" alınmıştı (1816 tarihli diğer nüshaysa Bağdat'taki bir koleksiyondan alınmadır). Musul elyazmasına göre yeni kaside, (Hz.) Peygamber hicret ettiğinde Yesrib'e yerleşen ve sonunda onun emriyle öldürülen, Kurazya kabilesinden Samav'al'ca kaleme alınmıştır. Şu halde, bu kasidenin sahibinin Teymâ'daki eski dostumuz –ki bazen Ğassanî diye de anılır– olamayacağı ortada; bu şahsın – ayet son mısram sıhhatine güvenecek olursak– Hıristiyan olmuş Medineli bir Yahudi olduğunu varsaymamız gerek.

Samav'al'ın şiirlerinde söz konusu olan durum, eserlerinin isnatlarını şüpheyle karşıladığımız İslamiyet öncesi şairlerin de çoğu için geçerlidir. Samav'al'ın oğlu veya torununun İslam'ı benimsediği rivayet edilir; dedelerinin şiirleri aile yadigarı olarak kendi aralarında saklanmış ve böylece yüzyıllar sonra bir eski eser koleksiyoncusunun eline geçmiş *olabilir*. Öte yandan, Samav'al'ın –bir ihtimal– söylemiş olduğu şiirlerin en önemlileri, Müslümanların ona atfettiklerinden başka şeyler olsa gerek; zira bu şiirler, mısra yazayım diyen her Arap'ın başvurduğu klişelerle doludur. Üstelik söz konusu şiirlerin birçoğu üzerinde hak iddia eden başkaları da bulunmaktadır.

Zırhların Samav'al'a emanet edilmesinin hikayesi biraz da (Hz.) Muhammed vefat ettiğinde onun zırhının bir Yahudi'nin elinde rehin bulunmuş olmasına benzer. Ayrıca, oğlunun katli karşısında Samav'al'ın katilden intikam almayı değil, kendisine yeni bir oğul verilmesini istemesi de son derece dikkat çekicidir. Bunun tartışmasına Medineli Yahudilerin dağarcığında da rastlanır. Öyleyse Samav'al'ın divanı ister Arabistan Yahudilerinin âdetlerini ister bunlarla ilgili eski eser koleksiyoncularının zihninde canlanan resmi tasvir ediyor olsun, aslolan, Yahudilerin –her halükarda– Arap törelerinin bazılarını benimsemiş olduklarıdır; fakat önemli bir istisnayla: kan davası. Şiirlerden bazılarının dile getirdiği debdebeli misafirperverlik, varlıklılar tarafından kolayca kabul görebiliyordu; ancak şiirlerden anlaşıldığı kadarıyla Samav'al misafirlerine *deve* eti ikram etmektedir ki, bir Yahudi'nin böyle bir şey yapması beklenmez.

Bu sebeple, eğer Samav'al'ı gerçek bir tarihi şahsiyet olarak alıp vefakarlığını anlatan hikayeye bir nebze olsun gerçeklik atfedecek-sek, dedesi 'Adâyâ'nın zenginleyip kendine – tıpkı Yesribli Yahudilerin de yapmış oldukları rivayet edildiği gibi – bir kale inşa etmiş olan Araplaşmış bir Yahudi ya da Yahudileşmiş bir Arap olduğunu düşünmemiz gerekir. Efsanedeki Samav'al' ve ailesinin erken devir şiirlerdeki şarap, kadın ve şiir hayranı, debdebeli misafirperverlik ve pervasız cesaretle nam salmış Arap tipolojisine uygun tasavvur edildiği açıktır. Böyle bir tasavvursa Kur'an'daki Yahudi tiplemesiyle hiç mi hiç uyuşmaz. Zira burada nitelikleri daha çok

düzen ve barış getireceği ümidiyle Peygamberi hevesle karşılayan, fakat –kendi zararlarına olmak üzere– içteki çatışmaların yatıştığına, dışa dönük olanlarınsa ateşlendiğine şahit olan tüccar bir toplulukla karşılaşırız. Peygamber, Yahudilerden bahsettiğinde –öfkeli münazaracı kimliği öne çıktığı zamanlar dışında– aslında onların fazla önemsediklerini düşündüğü hahamların engin bilgisinden neredeyse övgüyle söz eder. Ancak bunu saymazsak, onlara dair düşüncesi bir ortaçağ getto gözlemcisininkinden pek farklı değildir; yerli Araplara kıyasla onlar, aşağılık bir kasttan ibarettirler. Hıristiyanlar nasıl ebedî ihtilafa duçar olmuşlarsa onlar da sonsuz sefalete mahkum olmuşlardır.

Öyleyse, Güney Arabistan'da bir Yahudi krallığı kurulmuş olsa bile, bunun kuzeydeki Arapların toplumsal bilincinde pek iz bırakmadığı anlaşılıyor. Ayrıca tasavvur edilen bu devletin kaderi, daha sonra kurulan başka bir Yahudi devletininkiyle de benzerlik arz eder; ancak şu farkla ki, sonrakinin hem doğuşu hem de çöküşüne dair kendisiyle çağdaş şahitleri var. Hazar kavminin Abbasî halifesi Harun Reşid zamanında Yahudiliğe geçtiği konusunda tarihi kayıtlar bulunmaktadır. Mes'udi, *Murûcu'z Zehcb* adlı eserini yazdığında onlar hâlâ bu din üzereydiler; miladi 951 yılında Müslüman bir hükümdardan yardım istediler, o da İslam'a dönmeleri şartıyla bunu kabul edeceğini bildirdiğinde onlar razı geldiler. Yahudilik böylece devlet dini olmaktan çıktı, ancak –İslam, Yahudiliğe her ne kadar müsamaha etse de– ülkede kalmalarına izin verilen bu din mensupları alt sınıf statüsüne düşmekten kurtulamadı.

Hz. Muhammed'den önceki iki yüzyılda Güney Arabistan şiddetli dini dönüşümlerden geçti; zorla dayatılan tektanrıcılık ve Hıristiyanlık, belki putperestliğin yeniden ikamesi, hatta Habeş hanedanının Pers desteğiyle devrilmesinin ardından Zerdüştlüğü benimsetme girişimleri. Zorla dayatılan değişikliklere alışmış kabilelerin İslam'ı kolayca kabul etmeleri bizi şaşırtmamalıdır.

Güney Arabistan kitabeleri üzerine serdettiğimiz düşünceler sanırız belli gerçeklerin zihinlerde yer etmesine yardımcı olmuştur. Bu gerçeklerden biri –elimizde delil olmasaydı ancak tahminlerle

yetinmek zorunda kalacağımız– göçmenlerin yanlarında anavatanlarından ne kadar çok şey götürdükleri konusudur. Şayet Abbasilerin yükselme devrinde Arapları medeni ve akli başarı açısından Müslümanlığı kabul etmiş diğer kavimlerden daha aşağı bir konuma yerleştiren bir okul varsa bu, Euting'in deyimini kullanmak gerekirse, Arapların "deve paraziti" olarak görülmesinden kaynaklanmıştır; hikaye ve türkülerin konu aldığı göçebe tiplemesi, en iyi ihtimalle, hareketleri sürüsünün ihtiyaç ve talihince yönlendirilen ve toplumsal örgütlenme şekli kabileninkinden öteye geçemeyen yabani bir soylu olabilir. Halbuki Arap krallıklarına ait kitabelerin resmettiği tablo muhkem şehirleri, karınaşık mimarileri, sulama şebekeleri ve mütevazı olsalar da etkileyiciliklerinden bir şey kaybetmeyen kitabeleriyle çok daha farklıdır. Burada Avrupa rönesansından önceki tüm İslam devletlerininkinden muhtemelen daha yüksek, ama en azından onlara eşdeğer bir medeniyet görüyoruz. Ayrıca, Hartınann'ın da belirtmiş olduğu üzere, göç, göçebelere özgü bir olgu değildir; hatta onun dediği gibi, göçün, huzur ve güven ortamının getirdiği nüfus artışı ve bunun sonucu olarak ihtiyaç halini alan nüfus hareketi dolayısıyla yerleşik toplumlarda daha çok görülmüş olması akla yakın geliyor.

İsrailoğulları'nın Arabistan kökenli olmaları, kesinleştireınesek de, elimizdeki gerçeklere bakarak geliştirebileceğimiz en uygun hipotez görünümündedir. İslaıniyet'in Yahudilik kökenli oluşuysa hipotezden de öte bir ihtimaldir; zira Hıristiyanlığı Yahudilikle Helenizm'in bir bileşimi olarak düşünsek ve aynısını İslamiyet'in başlangıcı için de varsaysak bile, süzgeçten geçirilip arındırılmış Helenistik unsurların (İslamiyet'in bu aşamasında) zaten yok denecek kadar az olmuş olduğunu (dolayısıyla asıl etkenin Yahudilik olduğunu) kabul etmemiz gerekir. Eğer İslamiyet'in Harran Sabiîliğine dayandığını söyleyeceksek, o da İbrahimî bir din görünümündedir; dolayısıyla da Yahudilikten pek uzak sayılmaz. Hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz Güney Arabistan tektanrıcılığı bile İsrailoğulları'nın diniyle o kadar ilgisiz olmayabilir. Şu durumda İsrailoğulları'nın Arabistan'dan götürdükleriyle en az iki

bin yıl sonra geri getirdiklerini karşılaştırmakta yarar var. Klasikleşmiş bir risalesinde Profesör Goldziher bu noktaya temas eder: yalnız, kitabelerin değil, Müslüman tarihçilerin Arabistan'ı ve olduğu şekliyle değil, iddia edilen şekliyle İslam'ı ele alan Goldziher, her iki tarafın da idealist halleriyle yer aldığı bir tablo ortaya koyar; yani muhayyel bir İslam'ı yine muhayyel bir *Câhiliyye* (putperestlik) devriyle karşılaştırır. Kimileri de İslam'ın fıkıh değil, tarih kitaplarından öğrenilmesini ve Putperestlik günlerinin Müslümanların tarihi kaynaklarından değil, taş ve bakır belgelere dayanılarak değerlendirilmesini savunmaktadır.

Arabistan kitabelerinin İsrail-Arabistan ilişkileri açısından sunduğu verileri toparlayıp yorumlamaya çalıştım. Kitabe çözümleme uzmanı Lidzbarski, bu alanda çalışmanın nasıl göz kamaştırıcı bir etkinlik olduğunu haklı olarak dile getirir; burada, yazarlarının yüzyıllarca toz-toprak altında kalmış belgelere duygularını –minnet, gurur, utanç, keder, sahip olma duygusu, yaralanma korkusu– kazıdığı gerçek abidelerle karşı karşıyayız. Büyük saygı ve sevgi besledikleri tanrı sözcülerinin istekleri doğrultusunda yaptırdıkları taş ve bakır eserlerde kitabe sahiplerinin duygularını tam bir canlılıkla hayal edebiliriz. Saba, Ma'in ve Hadramut krallıklarına ait alımlı eserlerin sergilendiği British Museum'daki Himyerî odası bizi ümmi göçebelerin değil, savaş kadar barış sanatlarında da ürün vermiş büyük toplulukların yaşadığı bir Arabistan'ı düşündürtür. Bu ve benzeri malzemelerden yararlanan herkes, kendilerini büyük tehlikelere atarak söz konusu eserlerin yapıldıkları bölgelere giren ve o eserlerin ya asıllarını ya da kopyalarını Avrupa'ya getiren girişimci antika koleksiyoncularına minnet borçlu olduğunu unutmamalıdır. Anılan koleksiyoncular arasında ilk akla gelenler, bulgularının çokluk ve değeriyle hemen göze çarpan Halévy ve Glaser'dir. Tabii bilgi ve hünerleriyle bu belgelerin önemini bize bir nebze olsun aydınlatanları da hatırlamalıyız.