

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KEMAL SALİBÎ'NİN KİTÂB-I MUKADDES'İN
KÖKENİNE DAİR TEORİSİ VE İSÂ ANLAYIŞINA
YANSIMALARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hafize ZOR

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fuat AYDIN

OCAK- 2018

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


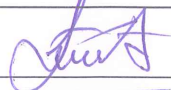

KEMAL SALİBÎ'NİN KİTÂB-I MUKADDES'İN
KÖKENİNE DAİR TEORİSİ VE İSÂ ANLAYIŞINA
YANSIMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hafize ZOR

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi

"Bu tez 04/01/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir."

| JÜRİ ÜYESİ | KANAATI | İMZA |
|----------------------------------|----------|---|
| Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan | Basarılı |  |
| Prof. Dr. Fuat Aydın | Basarılı |  |
| Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali Başır | Basarılı |  |



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

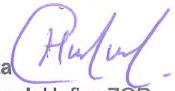
Sayfa : 1/1

| | | |
|-----------------------|---|--|
| Öğrenci Adı Soyadı | : | Hafize ZOR |
| Enstitü Anabilim Dalı | : | Felsefe ve Din Bilimleri |
| Enstitü Bilim Dalı | : | Dinler Tarihi |
| Programı | : | <input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA |
| Tezin Başlığı | : | Kemal Salibi'nin Kitâb-ı Mukaddes'in Kökenine Dair Teorisi ve İsâ Anlayışına Yansımaları |
| Benzerlik Oranı | : | 8% |

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere sbtezler@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

İmza 
Adı Soyadı Hafize ZOR

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda verilen öğrenci bilgilerinin doğru olduğunu beyan ederim.

Yukarıda bilgileri verilen tezin jüri karşısında savunulabilir olduğunu bilgilerinize arz ederim.

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Fuat AYDIN

Tarih: 18.12.2017

İmza: 

.....// 20..... tarih vesayılı EYK kararı ile tez savunma jürisine TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK RAPORUNUN gönderilmesine OYBİRLİĞİ/OYÇOKLU ile karar verilmiştir.

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın konusunu Lübnanlı, Protestan bir tarihçi olan Salîbî'nin ilk Yahudi cemaatinin ve bu cemaatin şeriatını oluşturan kutsal metnin Arap yarımadasının güneybatı kesiminde ortaya çıktığı iddiası oluşturmaktadır. Salîbî, öncelikle Tanah' da zikredilen yer isimleri üzerinden etimolojik çıkarımlar yapma, sonrasında da bu doğrultuda arkeoloji, mitoloji ve filolojinin verilerinden yararlanma suretiyle teorisini temellendirmiştir. Ana kabullere ters düşen ve Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları bağlamında münferit bir yaklaşım olan bu iddia, Salîbî'nin konuyu ele alış biçimi bakımından önem arz etmektedir. Elinizdeki çalışma Kitâb-ı Mukaddes coğrafyasını radikal biçimde değiştiren ve yeniden konumlandıran iddiayı tanıtmak suretiyle Türkçe dinler tarihi literatürüne mütevazı bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmada, ayrıntılı bir etimolojik tetkiki iktiza eden Salîbî'nin iddiasının ana karakterini yansıttığı düşünülen başlıklar seçilmiş ve bunların ele alınması suretiyle söz konusu teoriyle ilgili bir sentez ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Metin içerisinde imlâ ve transkripsiyonda *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* esas alınırken Kitâb-ı Mukaddes pasajlarının Türkçe tercümesi için ise Kitâb-ı Mukaddes Şirketi'nin yayınları kullanılmıştır.

Kemal Salîbî ve eserleriyle beni tanıştıran ve konunun belirlenmesinden tezin nihayete erdiği tarihe kadar çalışmalarımı dikkatle takip eden danışman hocam Prof. Dr. Fuat AYDIN'a, konuyla ilgili ufuk açıcı önerileri ve yol göstericiliği için hocam Doç. Dr. Salime Leyla GÜRKAN'a, maddi ve manevi desteği ile verimli bir çalışma ortamı sunan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'ne, başta kaynaklara ulaşma konusunda yardımlarını esirgemeyen Ekrem ARSLAN olmak üzere tüm İSAM kütüphanesi çalışanlarına şükranlarımı sunarım. Son olarak, bu süreçte maddi manevi destekleriyle beni yalnız bırakmayan aileme teşekkür etmeyi borç bilirim.

Hafize ZOR

13.12.2017

İÇİNDEKİLER

| | |
|---------------------|-----|
| KISALTMALAR | iii |
| HARİTA LİSTESİ..... | iv |
| ÖZET | v |
| SUMMARY | vi |

| | |
|-------------|---|
| GİRİŞ | 1 |
|-------------|---|

BÖLÜM 1: ANTİKÇAĞ'DA ARAP YARIMADASI

| | |
|--|----|
| 1.1. Arap Yarımadası | 6 |
| 1.1.1. Güney Arabistan..... | 10 |
| 1.1.1.1. Yemen | 11 |
| 1.1.1.2. Asîr..... | 12 |
| 1.1.2. Geç Antik Çağ'da Güney Arabistan Krallıkları..... | 13 |
| 1.1.2.1. Ma'în Krallığı..... | 13 |
| 1.1.2.2. Sebe Krallığı..... | 15 |
| 1.1.2.3. Katabân Krallığı..... | 18 |
| 1.1.2.4. Hâdramut Krallığı | 19 |
| 1.1.2.5. Himyer Krallığı | 20 |
| 1.1.3. Eski Yunan ve Latin Kaynaklarında Arap Yarımadası | 21 |
| 1.2. Sami Halkların En Kalabalık Grubu: Araplar | 26 |

BÖLÜM 2: KEMAL SALİBÎ'NİN KİTÂB-I MUKADDES'İN KÖKENİNE DAİR

TEZİ.....

| | |
|---|----|
| 2.1. Kemal Salîbî: Hayatı ve Eserleri..... | 30 |
| 2.2. Kemal Salîbî'nin Kitâb-ı Mukaddes Çalışması..... | 37 |
| 2.3. Salîbî'ye Göre Tarihsel Mûsâ ve Mısır'dan Çıkış Rotası | 47 |
| 2.3.1. Mısır'ın Coğrafi Olarak Konumlandırılması..... | 47 |
| 2.3.1.1. Batı Arabistan'da Politeizmden Monoteizme Geçiş | 50 |
| 2.3.1.2. Mısır'dan Çıkış Rotası | 53 |
| 2.3.2. Salîbî'nin Tarihsel Mûsâ'yı Tespit Çalışması | 61 |
| 2.3.2.1. Elohimli Mûsâ | 63 |
| 2.3.2.2. Amram'ın Oğlu Mûsâ | 67 |
| 2.3.2.3. Tarihsel Mûsâ..... | 70 |
| 2.4. Kadim İsrail'in Kısa Tarihi | 73 |
| 2.5. Salîbî'nin Tezine Yöneltilen Eleştiriler..... | 74 |

| | |
|---|------------|
| BÖLÜM 3: KEMAL SALİBİ’NİN TARİHSEL İSÂ ARAŞTIRMALARINA | |
| KATKISI | 80 |
| 3.1. İsâ Kimdi? | 80 |
| 3.2. Pavlus ve Arap Yarımadası’nı Ziyareti | 81 |
| 3.3. Pavlus’un Tasavvurundaki İsâ Figürü | 87 |
| 3.4. Salîbî’nin Pavlus Tarafından Ortaya Konan İsâ Figürünü Analizi | 92 |
| | |
| SONUÇ | 95 |
| KAYNAKÇA..... | 97 |
| ÖZGEÇMİŞ | 105 |



KISALTMALAR

| | |
|-------------|---|
| bkz. | : bakınız |
| c. | : Cilt |
| çev. | : çeviren |
| ed. | : editör |
| DİA | : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| haz. | : hazırlayan |
| krş. | : Karşılaştırın |
| m.ö. | : milattan Önce |
| m.s. | : milattan Sonra |
| s. | : sayfa |
| sy. | : sayı |
| TDV | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| thk. | : tahkik |
| vd. | : ve devamı |
| vol. | : volume |

HARİTA LİSTESİ

| | |
|--|----|
| Harita 1: Arap Yarımadası ve ölller..... | 8 |
| Harita 3: Yahudilik ve Hıristiyanlığın Yaygın Olduğu Bölgeler | 20 |
| Harita 4: Salîbî'nin Çizdiği Mısır'dan Çıkış Rotası | 60 |
| Harita 5: Salîbî'ye Göre Elohimli Mûsâ'nın Yahve ile Konuştuğu Dağın Konumu | 63 |



Tezin Başlığı: Kemal Salîbî'nin Kitâb-ı Mukaddes'in Kökenine Dair Teorisi ve İsâ Anlayışına Yansımaları

Tezin Yazarı: Hafize ZOR

Danışman: Prof. Dr. Fuat AYDIN

Kabul Tarihi: 18.12.2017

Sayfa Sayısı: VI (ön kısım) + 105 (tez)

Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri **Bilimdalı:** Dinler Tarihi

17. yüzyılla birlikte hemen her alanda kendini gösteren rasyonalist bakış açısından Kitâb-ı Mukaddes de nasibini almış ve metin, özellikle tarihselliği bakımından incelemelere tabi tutulmuştur. Söz konusu çalışmalar sürdürülürken metinde yer alan anlatıların geçtiği coğrafyanın tam olarak bilindiğine kesin gözüyle bakılmış ve yer isimlerinin tetkiki hususunda ciddi araştırmalar içine girmek gerekli görülmemiştir. Çalışmamızın konusu olan iddiayı ortaya koyan isim olan Kemal Salîbî ise bu alanda cesur bir adım atmış ve gelebilecek tepkileri göze alarak yazdığı çok tartışılan ilk kitabında Kitâb-ı Mukaddes coğrafyasının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. İddiasını temellendirirken etimoloji ve topoğrafyanın verilerinden yararlanan Salîbî dikkatli bir Kitâb-ı Mukaddes okuması yapmış ve kendisine göre sorunlu olan noktalara temas etmiştir. Eserleri, alanında yer alan ön kabulleri ters yüz etmiş olması ve Kitâb-ı Mukaddes ile ilgili çalışmaların bu gözle yeniden ele alınması ihtiyacını doğurması açısından önemlidir. Bu bağlamda elinizdeki çalışmada başlıca amaç, Salîbî'nin tezini ana hatlarıyla ortaya koymak ve iddianın geçerliliğini farklı kaynaklardan elde edilecek bilgiler ışığında tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kitâb-ı Mukaddes, Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi, Kitâb-ı Mukaddes Coğrafyası, Arap yarımadası, Batı Arabistan, Asîr.

| | |
|--|--|
| Title of The Thesis: Kamal Salībī's Theory Concerning to Origin of Holy Bible and Its Reflections on Understanding of Jesus | |
| Author: Hafize ZOR | Supervisor: Professor Fuat AYDIN |
| Date: 18.12.2017 | Num. of Pages: VI (pre-text) + 105 (text) |
| Department: Philosophy and Religious Sciences | Subfield: History of Religions |
| <p>Holy Bible had also its share of rationalism which reveals itself in almost every field beginning with 17th century, and the text has been subjected to historical criticism in particular. Within the process of criticising, geography of the Bible has been taken for granted and no significant examination of place names considered as necessary. As author of the book that comes into question in present study, Kamal Salībī took a courageous step into the field and at the risk of hostile criticism he wrote his much-debated book in which he argued that re-examination of Biblical geography is inevitable. By making use of the data obtained from etymology and topography, Salībī made a punctilious reading of the Bible and touched upon issues he considered as problematic. The works of him is momentous in terms of reversing presuppositions of its field and creating the need of reconsidering biblical studies from a new perspective. In this context, the main purpose of the article is presenting Salībī's thesis with the main lines and discussing the legitimacy of the claim under the light of information derived from related sources.</p> | |
| Keywords: Bible, Biblical Criticism, Biblical Geography, Arabian Peninsula, Western Arabia, Asīr. | |

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kutsal metinler dini anlama ve yorumlamada hem dinlerin müntesipleri hem de bu konuda çalışmalar yapan araştırmacılar için en temel başvuru kaynağını teşkil etmektedir. Dinlerin müntesipleri açısından baktığımızda neredeyse tüm dinî geleneklerde insanlar belirli metinleri diğerlerinden daha kutsal kabul etmiştir. Söz konusu metinlerle bir bağ kurmuş ve gündelik yaşamın getirdiği her türden duygu ve düşüncenin yükünden yine bu metinler aracılığı ile kurtulmuştur. Metinler de bu bağlamda onlara esrarengiz şekilde karşılık vermiş ve sorularına cevaplar sunmuştur. Koşulsuz ve bir bakıma sorgusuz devam eden bu ilişki modern diye adlandırabileceğimiz dönemlere yaklaştıkça farklı bir boyut kazanmış, dinin mahiyeti ve bu bağlamda kutsal metinlerin *ne*'liği tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından Tanrı'nın sözü olarak kabul edilen ve yüzyıllar boyu gerçeğe dayalı bir şekilde okunmaya çalışılan ancak gerçekle çeliştiği düşünülen yerlerde alegorik olarak anlaşılacak istenen Kitâb-ı Mukaddes bu tartışmaların odağında yer almıştır. Elbette bu durumun ortaya çıkmasında değişen zaman ve şartlara bağlı olarak patlak veren yeni sorular büyük bir etkiye sahiptir.

Onyedinci yüzyılla birlikte artık akıl çağı olarak adlandırılan döneme girilmiş ve bilim insanları, âlimler, filozoflar, kutsal geleneğe yaslanmak yerine geçmişten kurtulup yeni ve akla dayalı bir geleceğin hayalini kurmaya başlamışlardır. Felsefi bir hareket olarak nitelenebilecek Aydınlanma hareketinin akılcılığı analitik bir düşünce biçimini teşvik etmiş ve insanları eşyayı bütüncül olarak ele almak yerine karmaşık olguları parçalayarak onları oluşturan alt birimleri müstakil olarak incelemeye yöneltmiştir. Düşünce biçiminin değişmesi ve olaylara farklı bir bakış açısıyla yaklaşmayı salık veren bu akım elbette insanların kutsal metinlere bakışını da değiştirmiş ve dokunulmazlığı olan bu metinler beşerî bir metin düzeyine indirilmiş ve aynı yöntemle incelenmeye tabi tutulmuştur.

Filozof ve aynı zamanda bir devlet adamı olan Francis Bacon (1561-1625), en kutsal kuramların bile deneye dayalı bilimin sıkı yöntemlerine tabi tutularak incelenmesi gerektiğini söyleyen ilk kişi olmuştur. Bacon'dan yaklaşık yarım asır sonra Kitâb-ı Mukaddes'in tarihsel arka planını ve edebi türlerini inceleyen, sonraları Kitâb-ı Mukaddes'in yüksek eleştirisi adını alacak tarihsel-eleştirel yöntemin öncüsü Sefarad

Yahudisi Baruch Spinoza (1632-77) karşımıza çıkmaktadır.¹ On yedinci yüzyılda batı Avrupa'da kutsal metinde Tanrı'yı bulmak artık gittikçe güçleşmiş ve Kitâb-ı Mukaddes'i yeniden tesis etmek isteyen gruplar da aynı şekilde analitik yöntemlerden yararlanmışlardır.

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Alman âlimler Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarına öncülük etmeye başlamış ve Spinoza'nın tarihsel eleştiri yöntemini farklı bir boyuta taşımışlardır. Almanya'da Protestan bir papazın oğlu olarak dünyaya gelen Julius Wellhausen (1844-1918) ise kendisinden önce Eski Ahit metin eleştirisi alanında yapılan çalışmaları sentezleyerek Kitâb-ı Mukaddes eleştirisi geleneğinde önemli bir yapı taşı olarak niteleyebileceğimiz "Dört Kaynak Teorisi"ni ortaya koymuştur. Söz konusu teoriye zemin hazırlayan önemli çalışmaların sahipleri ise Richard Simon (1638-1712) ve Jean Astruc (1684-1766)'tur. Bu teoriye göre Eski Ahit birbirinden bağımsız, her biri kendine has bir üslup, ilgi alanı ve kelime yapısına sahip dört farklı edebi kaynağın sentezinden meydana gelmiştir. Söz konusu kaynaklar Yahvist (J), Elohist (E), Tesniyeci (D) ve Kohenler (P) metinleridir.² Bu gelişmeden sonra Kitâb-ı Mukaddes eleştirisi farklı bir boyut kazanmış ve metnin tarihselliği daha sıkı bir tetkike tabi tutulmuştur. Kitâb-ı Mukaddes eleştirisi on dokuzuncu yüzyıldan günümüze farklı aşamalardan geçmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'in tarihselliğini vurgulayan Wilfred Cantwell Smith'in (1916-2000) de ifade ettiği gibi *Kitâb-ı Mukaddes'in gerçekten ne söylemek istediğini bilmek* olanaksız gibi görünmektedir.³

Hal böyle iken bilinen Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları ve kendilerine ait yöntemlerinin dışında, onlarla aynı kaygıyı taşımayan veya daha düzgün bir ifade ile aynı saiklerle yola çıkmayan bir isim karşımıza çıkmaktadır. Günümüze kadar Kitâb-ı Mukaddes'in coğrafyasını kanıksayarak tarihselliğini irdeleyen araştırmacıların aksine Kitâb-ı Mukaddes anlatılarının tarihsel gerçekliğinden ziyade bu anlatıların meydana geldiği coğrafyanın incelenmesi gerektiğini vurgulayan bu isim Lübnanlı Protestan tarihçi Kemal Süleyman Salîbî'dir.

Tarih formasyonuna sahip olan ve uzun yıllar özellikle Lübnan tarihi üzerinde çalışmalarını sürdüren Salîbî kariyerinin son dönemlerinde Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yoğunlaşmıştır. Yeni Ahit sahasında çalışmalar yaparken, Tanah'ı da inceleyen Salîbî,

¹ Karen Armstrong, **The Bible: The Biography**, Atlantic Books, 2007, s. 186-187.

² Muhammet Ali Bağır, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 31, (Ocak-Haziran 2014), s. 303-304.

³ Armstrong, s. 214.

yaptığı incelemeler sonucunda metinlerde anlatılan İsrailoğulları tarihinin, geleneksel olarak inanıldığına aksine, Filistin’le hiçbir ilişkisinin bulunmadığını, gerçekte Kızıldeniz’e komşu, Batı Arabistan bölgeleri olan Asîr ve Hicaz’a ait oldukları iddialarını ortaya koymuştur. Kitâb-ı Mukaddes’te geçen yer isimlerini etimolojik incelemeye tabi tutarak hepsinin Arap Yarımadası’nın güneyinde Hicaz ve Asîr bölgelerinde konumlandığını öne sürmüştür.

Salîbî’nin etimoloji ve toponominin verilerinden yararlanarak ortaya koyduğu tezinin çıkış noktası 1977 yılında Riyad’da basılmış bir coğrafya atlası⁴ olmuştur. Atlas üzerinde Batı Arabistan’da Arapça kökenli olmayan yer isimlerini incelerken Salîbî, bu yerlerin aslında sadece Batı Arabistan değil aynı zamanda Eski Ahit’te de bahsi geçen yerler olduğunun farkına varmıştır. Başta bunun basit bir tesadüf olduğunu düşünen Salîbî, yer isimlerini irdeledikçe iddia ettiği gerçekliğin farkına varmıştır. Keşfettiği durum onu Yahudiliğin aslında Filistin bölgesinde değil Batı Arabistan’da ortaya çıktığı tezine de götürmüştür. Tezini temellendirirken yararlandığı ana kaynak ise yukarıda zikredilen ve çalışmanın fitilini ateşleyen atlas olmuştur. Söz konusu atlasın yanı sıra coğrafya üzerinde yapılan diğer⁵ çalışmalar da Salîbî’nin kaynakları arasında yer almıştır.

Ele aldığımız teori, alanında yer alan ön kabulleri ters yüz etme iddiasında olması ve Kitâb-ı Mukaddes ile ilgili çalışmaların geçerliğini yeniden sorgulama ihtiyacı doğurması açısından önemlidir. Bu alandaki çalışmaların aslında yanlış bir coğrafya üzerinde yapıldığı, bunun da çalışmaların sıhhatini doğrudan etkilediğini ifade eden Salîbî, böyle bir keşif yaptıktan sonra konunun üzerine eğilerek coğrafya üzerinde ayrıntılı araştırmalar yapmış ve tezinde geliştirilmesi veya açıklamaya muhtaç kısımlar olduğunu da kabul ederek yukarıda zikrettiğimiz tezin ortaya koymuştur. Salîbî, bu alanda çalışma yapan akademisyenler açısından hiç de kolaylıkla kabullenilemeyecek bir tez ileri sürmüştür. Bunu yaparken kendinden oldukça emin olan Salîbî, tarihçi sıfatıyla da konuya eğilmiş ve kronolojik olarak *The Bible Came From Arabia, Secrets*

⁴ Bahsi geçen kaynak Şeyh Hamed el-Casîr’in Arap yarımadası yer isimleri kataloğu olarak hazırladığı “el-Mu’cem el-Coğrafi li’l-Bilad el-Arabiyye el-Suüdiyye”, isimli Dârü’l-Yemame tarafından 1977’de Riyad’da yayımlanmış eserdir. Elinizdeki çalışmada da aynı tarihli eser referans alınmıştır.

⁵ Salîbî’nin yararlandığı diğer temel kaynaklar; Atik b. Gays el-Bilâdî’nin “Mu’cemu Meâlimi’l-Hicaz”, Mekke: Dâru Mekke, 1983; Muhammed b. Ahmed Akili’nin “el-Mu’cemü’l-Coğrafi li’l-Bilâdî’l-Arabiyyeti’s- Suüdiyye: Mukataa Cazan” (Riyad: Dârü’l-Yemame, 1979); Ali b. Salih es-Süluk Zehrani’nin “el- Mu’cemü’l-Coğrafi: li’l-Bilâdî’l-Arabiyyeti’s- Suüdiyye Bilâdu Gamid ve Zehrani (Riyad: Dârü’l-Yemame, 1981) ve yine Hamed el-Casîr’in “Mu’cemu Kabâili’l-Memleketi’l-Arabiyyeti’s-Suüdiyye (Riyad: Dârü’l-Yemame, 1980) isimli eserleridir.

of the Bible People, Who Was Jesus?: A Conspiracy in Jerusalem, Historicity of Biblical Israel: Studies in 1&2 Samuel, isimli eserlerinde tezini farklı açılardan ele almıştır. Söz konusu tezini temellendirirken yararlandığı ana kaynak ise Şeyh Hamed al-Casîr'in Arap Yarımadası coğrafyası üzerine yazılmış sözlüğüdür. Yine coğrafya üzerinde yapılan diğer çalışmalar da Salîbî'nin kaynakları arasında yer almıştır.

Elinizdeki çalışmada Kitâb-ı Mukaddes eleştirisi bağlamında nevi şahsına münhasır bir teori ortaya koyan Kemal Salîbî'nin söz konusu teorisini temellendirdiği ana meseleler konu edinilmektedir. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde okuyucunun zihnini Salîbî'nin bahsettiği coğrafyaya hazırlamak adına araştırmanın odağında yer alan Arap yarımadası hakkında bilgiler verilmektedir. Yarımada'nın özellikle kadim dönemlerde ev sahipliği yaptığı topluluklar ve krallıklar da yine bu birinci bölümde ele alınan konulardandır. Salîbî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgiler verilerek başlanan ikinci bölüm çalışmamızın ana bölümünü teşkil etmektedir. Bu bölümde Kemal Salîbî'nin tezini temellendirirken kullandığı temel konular ele alınmış ve kendisinin olayları ele alış biçimi ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca yine bu bölümde Salîbî'nin Kitâb-ı Mukaddes anlatılarının coğrafyası hakkında öne sürdüğü düşüncelere yönelik özellikle Batı akademiasından gelen eleştirilere yer verilmiştir. Son bölümde ise Salîbî'nin mezkûr "*İsa kimdir?*" adlı eserinde, temel iddiasının odağındaki bölge olan Arap yarımadasına da atıfla açıkladığı 'tarihsel İsa' ve Pavlus tarafından ortaya konan İsa figürünü ele alış biçimi ve çıkarımlarına yer verilmektedir.

Araştırmanın Amacı

Elinizdeki çalışmada Kemal Salîbî'nin özellikle *The Bible Came from Arabia* adlı eserinde ortaya koyduğu ve akabinde kaleme aldığı eserleriyle de desteklediği titiz bir çalışmanın ürünü olan teorisini özellikle Türkiye'de Dinler Tarihi alanında çalışmalar yapan araştırmacılara ve konuya özel ilgi duyan kişilere teorisinin temel argümanları bağlamında sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın bir diğer amacı ise konuyu farklı kaynaklardan elde edilen bilgiler ışığında ele almak ve nesnel bir tartışma ortaya koymaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Kemal Salîbî tezini ortaya koyarken birçok farklı isim ve Kitâb-ı Mukaddes pasajını ele almaktadır. Özellikle Kitâb-ı Mukaddes'in köklerinin güneybatı Arabistan'a dayandığı şeklindeki iddiasının yapıtaşlarından olan İbranî atalarına ait anlatılardan başlayarak yer isimleri odaklı bir çalışma yürütmüştür. Bunu yaparken yer isimlerinin etimolojik kökenlerini esas almış ve bu bağlamda Kitâb-ı Mukaddes anlatılarını yeniden kurgulamıştır. Çalışmamızda Kemal Salîbî'nin söz konusu eserlerinden hareketle teorisini ortaya koyacak kilit karakter ve pasajları seçilerek bu karakterler bağlamında bir anlatı kurulmuştur. Bu bağlamda Salîbî'nin bahsettiği coğrafya ve hikâyelerin izi sürülmüş ve yer isimleri ayrıntılı olarak tetkik edilmeye çalışılmıştır.



BÖLÜM 1: ANTİKÇAĞ'DA ARAP YARIMADASI

Okuyucunun zihnini Kemal Salibî'nin üzerinde çalıştığı coğrafyaya hazırlamak amacıyla bu bölümde Arap yarımadasının özellikle güneyi hakkında bilgiler verilecektir.

1.1. Arap Yarımadası

Arap yarımadası ile aynı büyüklükteki ülkeler ve Araplara tarih ve kültür açısından yakın olan milletlerden hiçbiri Arap yarımadası ve Araplar kadar az ilgi görmemiştir. Klasik dönem Avrupası'nda Arap Yarımadasından haberdar olunmasına rağmen, geç Ortaçağ ve erken Modern Çağ Avrupası'nda yarımada büyük oranda unutulmuş ve yakın dönemde yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. 18 ve 19. yüzyıllarda oryantalist bakış açısı artık iyice keskinleşmiştir. Oryantalist politikanın sunduğu imkanları kullanan ve bu doğrultuda hareket eden, söz konusu keşfin öncüleri olan Amerika ve Avrupa kökenli misyonerlerin faaliyetleri ile İbrahimî dinlerin ortak coğrafyası ve aynı zamanda Sami dil ailesinin beşiği olan Arap yarımadası; tarihi, coğrafi ve kültürel ilgiye yeniden mazhar olmuştur.

Erken dönemlerde yarımada hakkında bilinenler; kıyı şeridiyle temas halinde olan ticaret erbabının aktardıkları ile sınırlı kalmıştır. Yarımada uzun yıllar boyu altın, değerli taşlar, kokulu bitkiler ile özdeşleşen cezbedici bir bölge olarak dünya halkının zihninde yer almıştır. Çöller ve özellikle güneybatı kesimindeki yükseltiler nedeniyle yarımadanın iç kısımları hakkında ise yeterli bilgi elde edilememiştir. Söz konusu coğrafi özellikler ve izole yaşamları Arap yarımadası sakinlerinin biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve dilsel açılardan Sami dil ailesinin en rafine temsilcileri haline gelmesini sağlamıştır.

Araplar izole çevreleri nedeniyle etnik anlamda fazlaca dış etkiye maruz kalmamıştır. Arabistan halkı kayda geçirilmiş tüm asırlar boyunca birçok yönüyle kendine ait özelliklerini muhafaza etmiştir. Yukarıda bahsi geçen ilgiden sonra yeni bir gözle keşfine çıkılan yarımada araştırmacılar için bakir bir bölge olmaktan çıkmış ve hem içerden hem dışardan birçok araştırmaya konu olmuştur. Yarımadanın güneyine yeni bir misyon yükleyen Salibî de bu araştırmacılardan biridir. Salibî'nin tezinin temellerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için bu bölümde kendisinin Kitâb-ı Mukaddes'in anavatanı olarak nitelediği Arap yarımadasının güneyi ve Yahudilerin etkileşim içinde

oldukları Araplarla ilgili genel çerçeveyi oluşturacak bilgilere yer verilecektir. Salîbî'nin iddiasının merkezini oluşturan bölge güney ve güneybatı Arabistan olduğu için bu bölge hakkında bilgiler vermekle yetinilecektir.

Arabistan ifadesi günümüzde yedi bağımsız devleti içeren yarımadaı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu devletler Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman ve Yemen'den oluşur. İran'dan Basra Körfezi, Hindistan'dan Hint Okyanusu, Afrika'dan Kızıldeniz ve Süveyş Kanalı ile ayrılmış olan Arap yarımadası harita üzerindeki en büyük yarımadaıdır. Asya kıtası ile yalnız kuzeyde Suriye Çölü vasıtasıyla birleşir. Çöl Arap yarımadasının Kuzey sınırını teşkil etmektedir. Yarımadaın toplam yüzölçümü yaklaşık üç milyon kilometrekaredir. Üç tarafının denizlerle çevrili olması, kuzeyinde bulunan Şam bölgesinde ise Fırat ile Asi nehirlerinin birbirine çok yaklaşması nedeniyle Arap coğrafyacılar tarafından yarımada olarak adlandırılmıştır.⁶ Tam adı *Şibhü Cezîreti'l-Arab* (Arap yarımadası) olan bölgenin adı kısaltma yoluyla *Cezîretülarab* şeklinde kullanılmaktadır. Günlük dilde bölgeyi tanımlamak üzere yalnızca *el-Cezîre* de denilmekte ve Türkçe'de buna benzer biçimde Arap yarımadası yerine kısaca Arabistan adı kullanılmaktadır.⁷

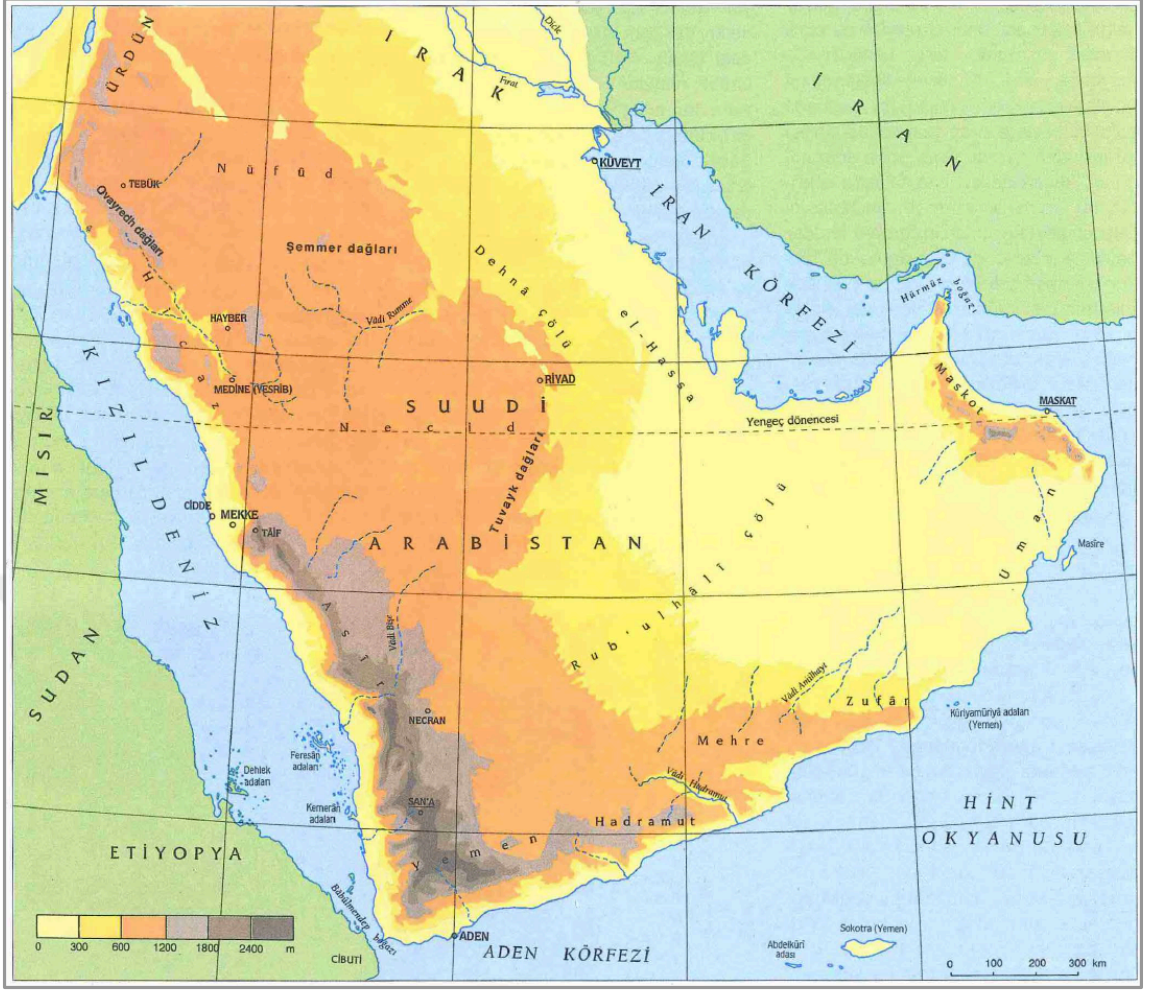
Arabistan toprakları Kızıldeniz kıyısında Tihame olarak bilinen dar bir sahille başlar, - Tihame Kızıldeniz'e paralel uzanan alçak, karasal iklime sahip dar bir kıyı ovasıdır ve genişliği yer yer seksen-yüz kilometreyi bulmaktadır- bu düzlüğün doğu tarafında ise kıyı dağları yer almaktadır. Kuzey'de Sina'dan başlayan ve güneyde Hicaz, Asîr ve Yemen sahalarına doğru devam eden sıradağlar güneye gittikçe yükselmektedir. Söz konusu dağlık arazi doğuya ve güneydoğuya gidildikçe yükseltisini kaybetmekte ve yerini Necid adı verilen platoya bırakmaktadır.⁸ Kısaca bölge genel anlamda batıdan doğuya doğru bir eğime sahiptir. Dağların büyük kısmı Batı Arabistan'da bulunmasına rağmen güneydoğu Arabistan'da bir grup sert kayalık yer alır. Basra Körfezi boyunca süregelen alçak yeryüzü şekillerinde istisnayı meydana getiren bölge Arabistan'ın güneydoğu köşesini oluşturan ve Basra Körfezi'nin girişinin dışında yer alan Umman'dır.⁹

⁶ Adem Apak, **Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü**, 2.Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 19.

⁷ Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 3, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 1991, s. 248.

⁸ Apak, s. 20.

⁹ De Lacy O'Leary, **History of Arabia Before Muhammad**, Lahor: Alliance Publishers, 1989, s. 6-9.



Harita 1: Arap Yarımadası ve ölller

Arap yarımadasının güneybatısında Yemen ve Asîr bölgeleri bulunur ve güneybatısı da batısı gibi dağlıktır. Yemen'in doğusunda bulunan dağlık ve aynı zamanda vadiler tarafından fazlaca yarılmış bölgeye Hadramut adı verilir. Buranın ismini Tekvin 10:26'da ismi geçen Hasarmavet'ten almış olduğu tahmin edilmektedir. Batı ve güneybatı kıyılarındaki yüksek yamaçlar ve sert toprak yapısına karşın doğu kıyıları alçak ve kumludur. Güneydoğu'daki Umman körfezine komşu olan kısımda yüksekliği üç bin metreyi aşan Cebel-i Ahdar dağları bulunur. Batı kısmındakilerin aksine kıvrımlı bir yapıya sahip olan dağlar Alp kıvrımları sistemine dahildirler.¹⁰

Günümüzde genel anlamda Tihame ve Necd kısmı şeklinde ikiye ayrılan yarımadanın bu şekilde bölümlenmesinin sebebi Serat sıradağlarıdır. Birbirini muntazam bir şekilde takip eden bir silsile şeklinde olmayan ve yüksekliği 3100 metre dolaylarında olan bu

¹⁰ Büyükcoşkun, s. 250.

dağlar, yer yer geniş ve derin vadiler tarafından kesintiye uğramıştır. Bu yükseklikten doğuya doğru iniş aşamalı ve uzundur, batıya doğru ise sarp ve kısadır.

Arap yarımadasında bulunan çöller de kendi içinde bir tasnife tabi tutulur. Nüfud, Dahna ve Harra olarak üçe ayrılan çöllerden Nüfud çölü, beyaz ve kırmızımsı topraktan oluşur. Kuzey Arabistan'da geniş bir araziye kaplar. Eğimli ve yamaç bir arazi olan nüfud çölü için kullanılan klasik terim *el-badiye*'dir. Nüfudların eskiden deniz yatağı oldukları, mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Kırmızı kum anlamına gelen ve ikinci çöl tipini temsil eden Dahna, kuzeyde Nüfud çölünden güneyde Rub'ulhâlî¹¹ çölüne kadar uzanır. Batı bölümü bazen *el-Ahkaf* (kum tepeleri) olarak ayrılır. Eski haritalarda genellikle Rub'ulhâlî olarak ifade edilir. Çölün batı sınırını Yemen oluştururken doğuda ise Umman bu görevi üstlenir. Üçüncü çöl tipini temsil eden Harra ise volkanik püskürtülerden oluşan kıvrımlı ve çatlaklı bir yüzeye sahiptir. Bu türden volkanik bölgeler, yarımada'nın batı ve merkezi bölgelerinde çokça bulunur ve kuzeye doğru uzanır.¹² Arap yarımadasında gerçekleşen en geç volkanik faaliyetin 1256 yılıyla tarihlendiği tahmin edilmektedir.¹³ Sönmüş volkanlara ait kraterlerin izlerine Arap yarımadasının birçok bölgesinde rastlamak mümkündür.¹⁴

Arap yarımadasında tarih öncesi insan ve ilk yerleşimlerden de kısaca bahsedecek olursak, bölgenin tamamını kapsayan sistematik bir çalışma yapılmamış olmasına rağmen, yarımada'nın Paleolitik (Eski Taş) devirden itibaren yerleşime sahne olduğu tahmin edilmektedir. Bulunan en erken örnekler Eski Taş devri kültürlerinden olan Chellian'lardır. Neolitik (Cıvalı Taş) ve Bronz devirlerinin tortul taşları Rub'ulhâlî ve Hadramut civarında bulunmuştur. Buradan hareketle Salîbî'nin Kitâb-ı Mukaddes'in anavatanı olarak işaret ettiği bölgeye yakın olan Hadramut'un yarımada üzerindeki en eski yerleşim yerlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Sina'da Kalkolitik çapalar ve Bronz Çağı dönemine ait tortul taştan güney Filistin'dekilere benzer aletler kuzey kıyı şeridinde, Şeyh Züveyd yakınlarında bulunmuştur. Buna karşılık ne Sina'da ne de Arap yarımadasında tarih öncesi insana ait iskeletler bulunmuştur. Buluntulardan

¹¹ *Terra incognita*, yani bilinmeyen ya da keşfedilmemiş topraklar olarak nitelenen devasa çölü geçmeyi başaran ilk Avrupalı Bertram Thomas'tır. 1930 yılında gerçekleşen seyahatten sonra "Arabia Felix: Across the Empty Quarter of Arabia" isimli bizim de kaynaklarımız arasında bulunan kitabını kaleme almıştır.

¹² Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1968, C. I, s. 145-153; M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 3.Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 16-17; Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, Tenth Edition, Macmillan Publishers LTD, 1970, s. 16-17.

¹³ S. M. Zwemer, *Arabia: The Cradle of Islam*, Fleming H. Revell Company, 1900, s. 23.

¹⁴ Salîbî'nin yarımada üzerindeki volkanik faaliyetlere dair çıkarımları sonraki bölümde ele alınacaktır.

anlaşıldığına göre m.ö. 300'lerden önce Avrupa ve Akdeniz bölgesinde bulunan özellikle volkanik bir cam olan obsidyenden yapılmış objeler, Güney Arabistan'da m.ö. 1000'li yıllarda kendini göstermiştir. Söz konusu objeler o dönemdeki İslâm öncesi tapınaklarla eş zamanlıdır.¹⁵ Arap yarımadası antik Yakın Doğu medeniyetlerini birbirine bağlayan bir köprü olması vesilesiyle de önem arz etmektedir.

1.1.1. Güney Arabistan

Güney Arabistan terimi Arap yarımadasının Kuzey-Güney Yemen, Umman ve Güneybatı Arabistan dahil olmak üzere geniş bir alanını ifade eder. Eski Arap tarihçileri ve eski Arap rivayetleri burayı yani Güney Arabistan'ın bilhassa Yemen dolaylarını, Arap milletinin en eski anayurdu olarak ifade etmektedir ki daha önce de belirttiğimiz gibi söz konusu iddia arkeolojik bulgularla da uyumaktadır.

Eski Yunan coğrafyacıları ve sonraki Arap coğrafyacılar tarafından '*Mutlu Arabistan*' olarak ifade edilen bu bölge Arap kaynaklarında *el-Arabiyye es-Saide*, Yunan kaynaklarında *Eudaimon Arabia* ve Batı kaynaklarında *Arabia Felix* olarak zikredilmektedir.

Güney Arabistan ve bölgede ortaya çıkan devletlerle ilgili erken dönem tarihçilerinin verdiği bilgilere yeri geldiğince değinilecektir. Fakat klasik kaynaklarda yer alan bilgiler yarımada'nın güneyi hakkında fikir edinmemiz açısından tek başına yeterli değildir. Bahsi geçen devletlerin çok erken dönemlerle tarihlenmiş olması ve buna istinaden elde edilen verilerin yetersizliği konu hakkında yapılan çalışmaların bir kısır döngüde seyretmesine sebep olmuştur. Fakat Joseph Halevy ve Eduard Glaser tarafından yapılan keşif bu alanda bir dönüm noktası mesabesinde. Keşfedilen yazıtlardan edinilen bilgilerin de devreye girmesiyle ortaya elle tutulur bir antik çağ Güney Arabistan portresi çıkabilmektedir.

Arap yarımadasının diğer bölümleriyle kıyaslandığında Güney Arabistan genellikle bol miktarda yağış alması ve tarıma uygun iklimiyle öne çıkar. Fakat bölge aynı zamanda mevsimsel su baskınları, periyodik kuraklık, ekilebilir arazinin azlığı ve bölgenin kültürel gelişimini etkileyen sosyo-politik karışıklıklar gibi bazı yıkıcı etkenlerle de karşı karşıya kalmıştır. Buna bağlı olarak Güney Arabistan devletleri güçlü kalamamış; bölgeden Mezopotamya, Mısır ya da Habeşistan'a olan İslâm öncesi göçlerle

¹⁵ Naval Intelligence Division, *Western Arabia & The Red Sea* Abingdon, Oxon: Routledge, 2009, s. 212; Caesar Farah, *Islam*, Seventh Edition, Barron's Educational Series, 2003, s. 213-214.

sonuçlanan hem sosyal hem de ekonomik düzensizlikler ise izleyen diğer olumsuzluklar olarak kayda geçmiştir. Bölgeden son göç İslâm'ın yayılmasının hemen ardından binlerce ailenin evlerini ve topraklarını terk ederek Levant'a yerleşmesiyle gerçekleşmiştir.¹⁶

Güney Arabistan söz konusu olduğunda değinilmesi gereken noktalardan birisi de buhur ve tütsü ticaretidir. Klasik kaynaklarda da sıkça zikredildiği üzere Güney Arabistan kokulu otlar bakımından dünyada en zengin topraklara sahip bölgelerden biridir. Güney Arabistan'dan kuzeye buhur ticaretine yönelik en erken kayıt M.Ö. 6. yüzyıla kadar uzanmaktadır.¹⁷ Kuzeye doğru bir rota çizen ticaret yolu Suriye ve Mısır'dan da geçmektedir. Mısır'da özellikle mumyalama esnasında kullanıldığı bilinen otların Güney Arabistan'dan temin edildiği bilgisi de tütsü ticaretinin boyutu ile ilgili fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır.

Arap yarımadasında tütsü ticaretiyle ilgili kapsamlı çalışmaları bulunan Nigel Groom özellikle Hadramut krallarının ön planda tuttuğu buhur ticaretinin Güney Arabistan ekonomisi üzerindeki etkisinin yadsınamaz olduğunu ifade etmektedir. Fakat İslâm öncesi Güney Arabistan medeniyetinin buhur ticaretine dayandığı veya yalnız bu yolla geliştiği düşüncesinin temelsiz bir yargı çıkarım olduğu da yine kendisi tarafından dillendirilen bir düşüncedir.¹⁸

Yemen, Hadramut ve Umman şeklinde üç coğrafi bölgeye ayrılan Güney Arabistan'da çalışmamızın odağını oluşturan bölge Yemen ve özellikle kuzeybatısında bulunan Asîr bölgesi olduğu için bu bölümde yalnızca söz konusu iki bölge hakkında bilgiler verilecektir.

1.1.1.1. Yemen

Arap yarımadasının güneybatı bölümünü oluşturan Yemen'in Aden Körfezi ve Hint Okyanusuna kıyısı vardır. Ma'rib ve Hadramut şehirleri arasında bulunur. Doğu'da Umman ile komşudur, kuzeyde ise Aden bölgesinde çöl Rub'ulhâlî 'ye kadar uzanır. Bâbülmendep Boğazı ile Afrika kıtasından ayrılır. Yakûbî Tarih'inde Yemen'in seksen dört bölgeye ayrıldığını yazar ve eserinde bunları listeler.¹⁹

¹⁶ Abdulkerim Abdullah S. El-Ğamedî, "The Influence of the Environment on Pre-Islamic Socio-Economic Organization in Southwestern Arabia", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Arizona State University, 1983), s. iv.

¹⁷ Nigel Groom, *Frankincense and Myrrh: A Study of the Arabian Incense Trade*, Longman London and New York, 1981, s. 40.

¹⁸ Groom, s. 10.

¹⁹ Vehb b. Vâzih el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, Beyrut: Dâru Sadır, c. I, s. 227.

Yemen toprak özellikleri bakımından sert bir temel üzerine oturmuş bir bölge olmasına rağmen yeraltı hareketliliği bakımından sakin bir yerleşim yeri değildir. Yemen’de iki adet volkanik bölge (*harra*) bulunur. Erḥab (أرحب) ve Zemâr (ذمار) bölgelerindeki konilerden bazılarının yüksekliği 2800 metreye kadar ulaşmaktadır. Şan’a bölgesinin güneybatısında yer alan Nebî Şu’ayb dağı da volkanik kayalardan oluşur ve yaklaşık 3700 metrelik yüksekliğiyle modern Yemen’in –aynı zamanda Arap yarımadasının- en yüksek dağı olarak bilinmektedir.²⁰ Yemen; Kızıldeniz kıyısındaki Tihâme isimli kıyı ovası, Aden körfezi kıyısındaki dar kıyı ovası, buranın gerisinde bulunan platolar, dağlık alanlar, kuzeydoğusundaki Rub’ulḥâlî çöl sahası ve adalar olmak üzere farklı bölgelere ayrılır. Volkanik etkenlerin geniş bir alana yayıldığı Taiz ve çevre şehirleri ziraî çeşitliliğin arttığı kesimlerdir. Batı kıyılarındaki dağlık kütlelerin doğusunda 2200 m yüksekliğiyle başşehir Şan’a bulunur. Yemen ortalamasının altında bir yağış miktarına sahip olan şehir ülkede su sıkıntısının en fazla hissedildiği yerlerden biridir.²¹

Daha önce de değindiğimiz gibi, Yemen dolayları, arkeolojik araştırmalar ışığında Arap milletinin en eski yerleşim yeri olarak bilinmektedir. İslâm tarihçilerine göre Yemen’in ilk yerleşimcileri Nuh’un oğlu Sam ve onun neslidir.²²

Yemen’in yukarıda bahsi geçen buhur ticaretinde etkin rol oynadığı bilinmektedir. Arap yarımadası hakkında klasik kaynaklardaki tanımlamalara baktığımız bölümde de değineceğimiz üzere Güney Arabistan’a atfedilen *Arabia Felix* ifadesinin aslında Yemen’i tanımlamak üzere kullanılan bir ifade olduğu şeklindeki atıflar hem Arap hem de Batılı kaynaklarda mevcuttur.²³

1.1.1.2. Asîr

Hicaz ile Yemen arasındaki Serât sıradağlarını da içine alan Asîr, ismini bölgede yaşayan meşhur bir kabileden almıştır. Asîr’in modern bir isimlendirme olduğunu ifade eden görüşe göre ise Asîr, Hicaz’ın devamı niteliğinde olduğu için bölge Güney Hicaz olarak da tanımlanmıştır.²⁴ Necran ile Nimas arasındaki dağlık bölge Asîr olarak isimlendirilirken, Yemen’den Kaḥme’ye kadar olan Kızıldeniz kıyılarındaki saha da

²⁰ Naval, s. 52.

²¹ Halil Kurt, “Yemen”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C.43, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 2013, s. 400.

²² Cengiz Tomar, “Yemen”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. 43, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 2013, s. 402.

²³ Retsö, “When did Yemen become Arabia Felix?”, **Proceedings of the Seminar for Arabian Studies**, sy. 33, Archaeopress Publishing Ltd, 2003, s. 229.; Corci b. Habib Zeydan, **el-Arab Kable’l-İslâm**, Dârü’l-Hilâl, s. 119.

²⁴ O’Leary, s. 8.

Tihâme Asîri olarak nitelenmektedir.²⁵ Önemli şehirleri Ebha ve Hamîs Muşeyt olan bölge, uçsuz bucaksız yüksek dağ silsilesinin üzerinde bulunmaktadır. Bölgenin kuzeyinde Muḥâyil şehri, güneyinde Қаhtân ve Darb şehirleri, doğusunda Şahran şehri ve batısında Kızıldeniz sahilleri sınırını oluşturur.²⁶

Arap yarımadasında en çok yağış alan²⁷ ve bu sebeple bitki örtüsü bakımından en zengin²⁸ bölgelerinden biridir. Bölge, yeşil alanlarının çokluğu ve bitki örtüsünün genişliğiyle deyim yerindeyse Arap yarımadasının vahası konumundadır. Asîr bölgesi ender görülen bitki türlerine de ev sahipliği yapmaktadır.²⁹

1.1.2. Geç Antik Çağ'da Güney Arabistan Krallıkları

Arap yarımadasının güneyinde, Salîbî'nin odaklandığı dönem ve coğrafyada hüküm sürmüş ve kadim metinlerde izlerine rastladığımız başlıca krallıklar Sebe, Ma'în, Katabân, Hadramut ve Himyer krallıklarıdır.

1.1.2.1. Ma'în Krallığı

Ma'în Krallığı Güney Arabistan'da kurulan en eski devletlerden biri olarak kabul edilmektedir. Yaklaşık olarak m.ö. 1300 ila 630 yıllarına tarihlenen³⁰ Ma'în Krallığı en parlak döneminde Güney Arabistan topraklarının büyük bölümünü hakimiyeti altına almıştır. Krallığın yıkılışına Sebeliler'in sebep olduğu söylenmektedir.³¹ Arapçadaki esas telaffuzu *Ma'an* sonraları 'su kaynağı' anlamına gelen Ma'în kelimesine dönüşmüştür.³² Kitâb-ı Mukaddes'in *Yetmişler* çevirisi olarak anılan *Septuagint*'de *μειναιοι* olarak ifade edilen kelime I. Tarihler 4:41 ve II. Tarihler 26:7'de *הַמְעִינִי* /ha-me'unim olarak geçer.³³

Yemen'in kuzeydoğusunda Necran ve Hadramut şehirleri arasında bulunan el-Cevf şehrinde merkezileşmiş olan devletin başkenti Qarna idi. Ma'înliler'in Rub'ulḥâlî 'den

²⁵ Yusuf Halaçoğlu, "Asîr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. 3, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 1991, s. 482.

²⁶ Haşim b. Saîd Na'mi, **Tarihu Asîr fi'l-Mazi ve'l-Hazır**, Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtilaf bi-Mururu Miete Âm ala Tesisi'l-Memleke, 1999, s. 15.

²⁷ Glen F. Brown, Dwight L. Schmidt, A. Curtis Huffman, **Geology of the Arabian Peninsula: Shield Area of Western Saudi Arabia**, Washington: United States Government Printing Office, 1989, s. A7.

²⁸ Brown, s. A11.

²⁹ Shahina A. Ghazanfar, Martin Fisher, **Vegetation of the Arabian Peninsula**, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 71.

³⁰ Cevad Ali, C. II, s. 73.

³¹ Mahmut Kelpetin, **İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan**, Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul: 2016, s. 29.

³² Hitti, s. 54-55.

³³ <http://biblehub.com/interlinear> (25.12.2016)

buraya göçtükleri tahmin edilmektedir.³⁴ Eldeki verilere göre tam anlamıyla monarşik olmayan bir yönetim anlayışına sahip olan devletin idaresi yüksek bir meclis tarafından yürütülmekteydi.³⁵ Kabile liderleri kendi kabileleri hakkında karar verme yetkisine sahipti. Ticaret vergisi dışındaki vergiler kabile liderleri tarafından belirlenen kişilerce toplanıyordu, ticaret vergisi ise kralın denetimi altındaydı.³⁶

Yakubî, Taberî, Mesûdi gibi Arap tarihçilerin devlet hakkında bilgi sahibi olduklarına dair bir kayıt bulunmazken; Yunan coğrafyacı Strabo eserinde Eratosthenes'ten yaptığı atıfta Arap yarımadasının dört büyük kabile tarafından paylaşıldığı bilgisini vermiş ve Ma'înliler'i de bu kabileler arasında zikretmiştir.³⁷ Diodorus ise Minealılar'ı üst Arabistan'dan tütsü otu getirenler şeklinde tasvir etmiştir.³⁸ Diodorus'un ifadesi Minealılar'ın Mısır mabetleri için tütsü otu temin ettiğine dair Kahire'de bulunan bir lahitte yer alan bilgi ile de örtüşmektedir.³⁹ Bu ve benzeri bilgiler veren diğer antik yazarlardan elde edilen veriler devletin yapısını anlamak için yine de yeterli değildi. 1869-70 yıllarında Yahudi oryantalist Joseph Halevy tarafından gerçekleştirilen keşfe kadar devletin kurulduğu topraklar bile tam olarak kestirilemiyordu. Fakat bulunan yaklaşık 700 adet yazıttan sonra –Eduard Glaser ve diğer araştırmacıların da sonraki katkılarıyla- daha önceleri elde bulunan kaynaklarda yer almayan bilgilere ulaşılmış ve bu bilgiler doğrultusunda Ma'în devleti hakkında merak edilen birçok nokta aydınlığa kavuşmuştur. Kazılar neticesinde elde edilen bulgulara göre Amâlika kabilesinin Irak kesiminden yani bedevi Ârâmîler'in soyundan geldikleri anlaşılan Ma'înliler'in güneyinde Katabânlılar, doğusunda ise Hadramutlular ikamet etmiştir.⁴⁰ Aynı zamanda yazıtlarında ticaretten bahseden tek Güney Arabistan devleti Mainlilerdir. Diğer üç devletin aksine politik kaygılar beslemeyen Ma'în kralları herhangi bir savaşa girmemiş ve para basmamışlar, daha çok ticarete odaklanmışlardır.⁴¹

Topraklarının bulunduğu konum açısından da şanslı olan ve ticari bakımdan oldukça gelişmiş bir yapıya sahip olduğu anlaşılan Ma'înliler, ticaret yolları vasıtasıyla kuzeye yalnızca maddi değil aynı zamanda manevi değerler de taşımışlardır. Bu vesileyle

³⁴ Tomar, s. 402.

³⁵ Naval, s. 219.

³⁶ Cevad Ali, c. II, s. 108-110.

³⁷ Strabo, **The Geography of Strabo**, çev. Horace Leonard Jones, Cambridge: Harvard University Press, 1961, C. VII, XVI: 4/2, s. 311.

³⁸ Diodorus Siculus, **Diodorus of Sicily II**, çev. C. H. Oldfather, Cambridge: Harvard University Press, 1967, III: 42, s. 213.

³⁹ O'Leary, s. 94.

⁴⁰ Apak, s. 28.

⁴¹ Hoyland, s.41.

tanrıları olan Vedd⁴²'i ve diğer dinî öğeleri de beraberlerinde götürmüşlerdir.⁴³ Baharat, ıtır ve buhur gibi ürünlerin ticaretini yapan Ma'înliler, Arap yarımadasında yetiştirilen ürünlerin yanısıra Hindistan ve Çin'den gelen ticaret mallarını da kervanlar ve deniz yoluyla Suriye, Filistin ve Mısır'a taşıyarak maddi açıdan büyük kazanımlar elde etmişlerdir. Ticari faaliyetler vasıtasıyla tanıştıkları Fenikeliler'den ebced harflerini öğrenerek kullanan ve bunu geliştiren Ma'înliler Himyerî alfabetesinin ortaya çıkmasına da katkıda bulunmuşlardır.⁴⁴

1.1.2.2. Sebe Krallığı

İlk dönemi M.Ö. 950-115 yılları arasına tarihlenirken⁴⁵, M.Ö. 115 ila MS 525 yıllarında ise Himyer Devleti ile özdeşleştirilir.⁴⁶ İslâm tarihçilerinden Mesûdi ise Sebe krallığının saltanat dönemini 484 sene olarak ifade eder.⁴⁷

Güney Arabistan krallıkları arasında en iyi bilinen krallıktır. M.ö. 950'den m.ö. 115'e kadar olan metinlerde krallığın ismine ithafen Sebe, Şeba ya da Seb'u gibi isimler sıkça Arabia Felix'in tamamını tanımlamak üzere yanlış olarak kullanılmıştır.⁴⁸

Sebe'ye atıf yapan en erken eser Tiglat Pileser'in (m.ö. 745-727) yıllıklarındır. 'Sebeli' ifadesi zamanla Arap yarımadasından gelen tüccarların tamamını tanımlamak üzere kullanılan genel bir sıfat halini almıştır. Kitâb-ı Mukaddes'te de Sebe'nin tütsü ve günnük ile özdeşleştirilerek kullanıldığına dair örneklere rastlamak mümkündür.⁴⁹ Strabo eserinde Arap yarımadasında bulunan dört büyük kableden bahseder, zikrettiği kabilelerden biri de Sebelilerdir. İlk üç ismi zikrederken Strabo kuzeyden güneye doğru inmiş ve Arap yarımadasının güneybatı köşesinde yer alan Katabânlıları dördüncü kabile olarak tanımlamıştır. Buna göre Sebe'yi, Ma'în ve Katabân arasında bir yere konumlandırabiliriz. Pliny ise eserinde Sebe'nin baharat ve tütsü yetişen toprakları altın

⁴² Nuh Suresi'nde de Hz. Nuh'un ümmetinin kendisine karşı gelerek inanmaya devam ettiği beş tanrıdan biri olarak zikredilir. Aynı zamanda Medain Salih yakınlarında bulunan yazıtlarda da ismi geçer.

⁴³ Naval, s. 219.

⁴⁴ Kelpetin, s. 35.

⁴⁵ Naval, s. 220.

⁴⁶ Harry St. John Bridger Philby, **Background of Islam: Being a Sketch of Arabian History in pre-Islamic Times**, Egypt: Whitehead Morris, 1947, s. 140-143.

⁴⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdi, **Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964, c.II, s. 74.

⁴⁸ O'Leary, s. 93.

⁴⁹ Eyüp, 1:5, 6:19; Yeremya 6:20 vb.

madenleri, sulama kaynakları, bal ve macun üretimi sayesinde bu bölgelerin en zengini olduğunu yazar.⁵⁰

Krallığın ilk yöneticileri rahip-krallar olarak bilinen *Mukarribler*dir. Daha sonra Sebe krallığının ilk döneminin sona ermesiyle yaklaşık m.ö. 650’de Sebe Kralları yönetimi devralmıştır. İlk başkenti Şirvâh olan Sebe krallığının sonraki başkenti Ma’rib olmuştur.⁵¹

Sebe’nin tanınırlığına katkıda bulunan etmenlerden birisi de hiç şüphesiz ünlü melikesidir. Güney Arabistan yazıtlarında ‘Sebe Melikesi’ ile ilgili bir bilgi yer almazken, Arap tarihinde Hz. Muhammed’den önceki ve sonraki dönemlerde kadın yöneticilere rastlanılabildiği için temelde iddia ile ilgili mantıksal bir sorun görünmemektedir. Yalnız Kitâb-ı Mukaddes’te atıf yapılan Sebe Melikesi, Kur’an’da zikredilen ve kadim Arap kaynaklarında geçtiği adıyla Belkıs, ya da Etiyopyalı yazarların Makeda’sının tarihsel bir şahsiyet olarak kabul edilmesi halinde onun Etiyopya, güneybatı Arabistan ya da ticaret yollarının kuzeyinde mi yaşadığı tartışması ortaya çıkmaktadır.⁵² Sebe melikesi hakkında bilgi veren kaynakların birbiri ile çelişmesi ve Kur’an’da isminin zikredilmemesi nedeniyle kimliği hakkında net bir sonuca ulaşmak zor görünmektedir.

Sebeliler hakkında da yazan Strabo bir gruptan bahsettikten sonra “Bu insanların kuzey sınırında büyük bir kabile olan Sebelilerin çok verimli toprakları bulunur. Topraklarında tarçın, tütüsü ve mürrüsafı yetişir, kıyılarında ise yine başka bir çeşit ot olan ve hoş bir kokuya sahip olan balsam bulunur...”⁵³ diyerek toprak özelliklerinden bahseder ve şehirleri ve yönetim şekilleri hakkında da bilgiler verir; “ Sebelilerin şehri Ma’rib, bol ağaçlı bir dağın üst tarafında kuruludur, hukuk ve diğer her türlü durum hakkında otorite sahibi olan bir kralları vardır, fakat kralın sarayı terk etmesi yasal değildir, terk etmesi halinde ise bazı kehanetler doğrultusunda kalabalık tarafından taşlanarak öldürülür.”⁵⁴

Bereketli toprakları, denize olan yakınlıkları ve Hindistan ticaret yolu üzerindeki stratejik konumları devletin gelişmesinde rol oynayan önemli faktörlerdir. Deniz ticaretinde güney denizinin Fenikelileri olarak bilinirler. Kızıldeniz’in kendine özgü

⁵⁰ Pliny the Elder, *Natural History*, çev. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1961, c.II, VI:32, s. 90-91.

⁵¹ Kelpetin, s. 38.

⁵² Naval, s. 220.

⁵³ Strabo, C.VII, XVI: 4/ 19, s. 347.

⁵⁴ Strabo, C.VII, XVI: 4/19, s. 349.

zorlukları Sebelileri kara ticaretine itmiş, Yemen ve Suriye arasında yarımada'nın batı kıyıları boyunca uzanan, Mısır'ın kuzey bitiminde, Suriye ve Mezopotamya'da çatallanan yeni bir ticaret yolu geliştirmek durumunda kalmışlardır. Güneyden kuzeye doğru bir yol çizen söz konusu bu rota üzerinde birçok Sebe kolonisi ortaya çıkmıştır. Asur ve İbrânî kayıtlarında ismi geçen Sebeliler muhtemelen buralarda ortaya çıkan kolonilerdir.⁵⁵ Kayıtlardan biri Yaratılış kitabına aittir: “*Yemek yemek için oturduklarında, Gilat yönünden bir İsmailî kervanın geldiğini gördüler. Develeri kitre, pelesenk, laden yüklüydü. Mısır'a gidiyordu.*”⁵⁶ Pasajda kervanın İsmailî olarak adlandırılması, yüklerinin güney Arabistan mahsulü olması ve Mısır'a doğru yol alması bu düşünceyi ortaya çıkaran etmenlerdir.

Sebeliler genel olarak tanrıları Almaka'ya olan bağlılıkları ile bilinirler. Ortak tapınaklar, ritüeller, bayramlar ve yönetici tarafından bir arada tutulan Almaka'nın evlatları olarak tanımlanırlar.⁵⁷

Sebelilerin, Minealılar ve Katabânlılarca kontrol edildiği bilinen toprakları kuşatan lideri Kerib'il Vatar'ın RES 3945⁵⁸ olarak kodlanan güney Arabistan yazıtlarında yer almaktadır. Yazıtlar Marib'in batısında bulunan Şirvâh'da Almaka Mabedinin duvarında keşfedilmiştir. Arap yarımadasında şekillenen ilk imparatorluğun söz konusu kral tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir. Kral aynı zamanda güney Arabistan Araplarından söz eden ilk kişi olması bakımından da önem arz etmektedir.⁵⁹

Sebeliler ile ilgili Kur'an'da zikredilen anlatılarda sahip oldukları dünya nimetleri ve bolluk içindeki yaşamlarına dikkat çekilir. Sonrasında ise sahip oldukları nimetlere rağmen Allah'a boyun eğmekten vazgeçmeleri üzerine ‘Arim seli ile helak oldukları anlatılır.⁶⁰ Ayette zikredilen ‘Arim kelimesi “set, bend, baraj” ve “Yemen’de bir vadi ismi” gibi anlamlara gelmektedir. Sebe sûresinde, Sebelilerin helâk olmasına sebep olan “seylü'l-‘arim” olarak zikredilen sel ile Ma'rib yakınlarındaki su seddinin kastedildiği belirtilmektedir.⁶¹

⁵⁵ Hitti, s. 49-50.

⁵⁶ Yaratılış, 37:25.

⁵⁷ Hoyland, s. 37.

⁵⁸ <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=80&prjId=1&corId=3&collId=0&recId=7870> (22.12.2016)

⁵⁹ Retsö, *The Arabs in Antiquity*, s. 537.

⁶⁰ 34/Sebe', 15-21.

⁶¹ Kelpetin, s. 43.

1.1.2.3. atabân Krallığı

atabân krallığının merkezi Ma'rib'in güneydoğusunda yer alan Vadi Beyhân'dır. M.ö. 9-7. yüzyıllar arasında⁶² kurulduğu tahmin edilen krallığın başkenti ise klasik kaynaklarda Timna (bugünkü Kuhlan) olarak verilmiştir. Strabo krallığı, Arap yarımadasının güneybatı köşesinin uç bölgesinde yer almış olarak betimler.⁶³ atabân topraklarındaki ilk yerleşimin İbrânî ataları olan İbrahim'den Yusuf'a (m.ö. 2000-1500) kadar uzandığı tahmin edilmektedir.⁶⁴

Güney Arabistan yazıtlarında zikredilen krallıklardan biri olan atabân Krallığı'nın ismi ilk defa RES 3945 isimli yazıtta -Sebe krallığı çerçevesinde açıklanan- geçmektedir. Yazıtların devamında ise Sebe ve atabân arasındaki çatışmadan söz edilir (RES 3858). Yazıtların işaret ettiği bir başka hususa göre atabân kralları daha önce Sebe kontrolünde olan bölgelerde bağımsızlık ilan etmiş ve yazıtlar da söz konusu bu bölgelerde bulunmuştur. Buna göre atabân kralları da daha önce Sebeli krallar tarafından güdülen yayılcı politikayı takip etmişlerdir.⁶⁵ En parlak dönemini Sebe krallığının desteğiyle işgal altındaki topraklarını geri aldıktan sonra yaşamış, bu dönemde ileri seviyede sulama sistemleri kurulmuş, tarım gelişmiş ve bunlar yazıtlarda kayıt altına alınmıştır. atabân ve Ma'in krallıklarının etkileşimde olduğu ve topraklarını kuşatan Sebe krallığına karşı ittifak halinde olduğu yazıtlardan çıkan sonuçlardandır.⁶⁶

M.ö. 300'lerde yaşamış olan Theophrastos isimli yazarın eserinde de isimlerine rastladığımız atabânlar, daha sonraları Hımyer Krallığı'na bağlanmıştır.⁶⁷ Strabo'nun atabân krallığını dört büyük kabileden biri olarak zikrettiğinden bahsetmiştik, Pliny ise atabânlıları çok sayıda kasabaya sahip olan kabileler kapsamında zikreder.⁶⁸

Krallığın ilk grup yöneticilerinin rahip krallar olan *mukarrib* olduğu bilgisi ve yöneticilerinden on sekiz kadarının isimleri Glaser tarafından bulunan yazıtlarla ortaya çıkmıştır.

Sahil kısmında doğrudan bir pazar çıkışına sahip olmasa da atabân krallığı konumu açısından ticarete başarı elde etmiştir. Hıramut krallığı ile birlikte buhur ticaretinde

⁶² Tomar, s. 402.

⁶³ Strabo, XVI, VI: 2.

⁶⁴ Wendell Phillips, *Qataban and Sheba: Exploring Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, London: Victor Gollancz Ltd., 1955, s. 219.

⁶⁵ Hoyland, s. 42.

⁶⁶ O'Leary, s. 96.

⁶⁷ Naval, s. 222.

⁶⁸ Pliny, C. II, VI:32, s. 87.

etkin rol oynamıştır. Başkentinde inşa edilen binaların yanı sıra, Vadi Beyhân boyunca görülen etkileyici sulama sistemlerinin kalıntıları da krallığın zenginliği hakkında ipuçları vermektedir.⁶⁹

Ķatabân krallığının sonunu getiren etken ĦaĦramut olmuştur. Timna'nın yakılarak kuşatılmasından sonra krallığın tamamı ele geçirilmiştir. Söz konusu yıkımın tarihi konusunda tam bir uzlaşa bulunmasa da miladi birinci yüzyılda gerçekleştiği çokları tarafından dillendirilen bir iddiadır.⁷⁰

1.1.2.4. ĦaĦramut Krallığı

ĦaĦramut krallığı güney Arabistan'ın orta kısmında, Yemen'in doğusundan Arap Denizi kıyılarına kadar uzanan bir alana yayılmıştı. Bu bölge aynı zamanda Âd kavminin yaşadığı, Hz. Hûd'un peygamber olarak gönderildiği topraklar olan AĦĶâf toprakları olarak da bilinmektedir.⁷¹ Milattan önce 1500'lü yıllarda bölgeye geldiği tahmin edilen ĦaĦramutlular'ın burada başkenti Sabata olan bir krallık kurdukları bilgisi verilmektedir.

ĦaĦramut krallığı klasik kaynaklarda kokulu otlarla özdeşleştirilerek zikredilir. Burada yetişen günnük ağacının güçlü kokusunun ölüm yaydığı iddiasına nisbetle ĦaĦramut isminin 'ölüm vadisi' anlamına geldiği şeklinde bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu rivayetten hareketle Arap dilcileri tarafından "şehir" anlamına gelen "ĦaĦr" ve ölüm anlamına gelen "mevt" kelimesinden müteşekkil olduğunu ifade etmiştir.⁷²

Güney Arabistan'da kurulan diğer devletlerle aynı dönemde varlığını sürdüren ĦaĦramut devleti bir süre sonra bağımsızlığını kaybederek Ma'înliler'in kontrolüne girmiştir. Başkenti Şebve olan ĦaĦramut krallığı verimli arazilere sahipti ve aynı zamanda ticaretle de gelişmişti. ĦaĦramut dönemine ait kitâbelerde kullanılan dilin Sebe, Ma'în ve Ķatabân dillerine çok benzediği, hatta tek bir dilin farklı lehçeleri olabileceği yorumları yapılmıştır. Bunun yanısıra Kuzey Arabistan'da konuşulan Arapça'ya yakınlığı da dikkat çeken bir başka husustur.⁷³

⁶⁹ El-Ķamedî, s. 77.

⁷⁰ El-Ķamedî, s. 77.

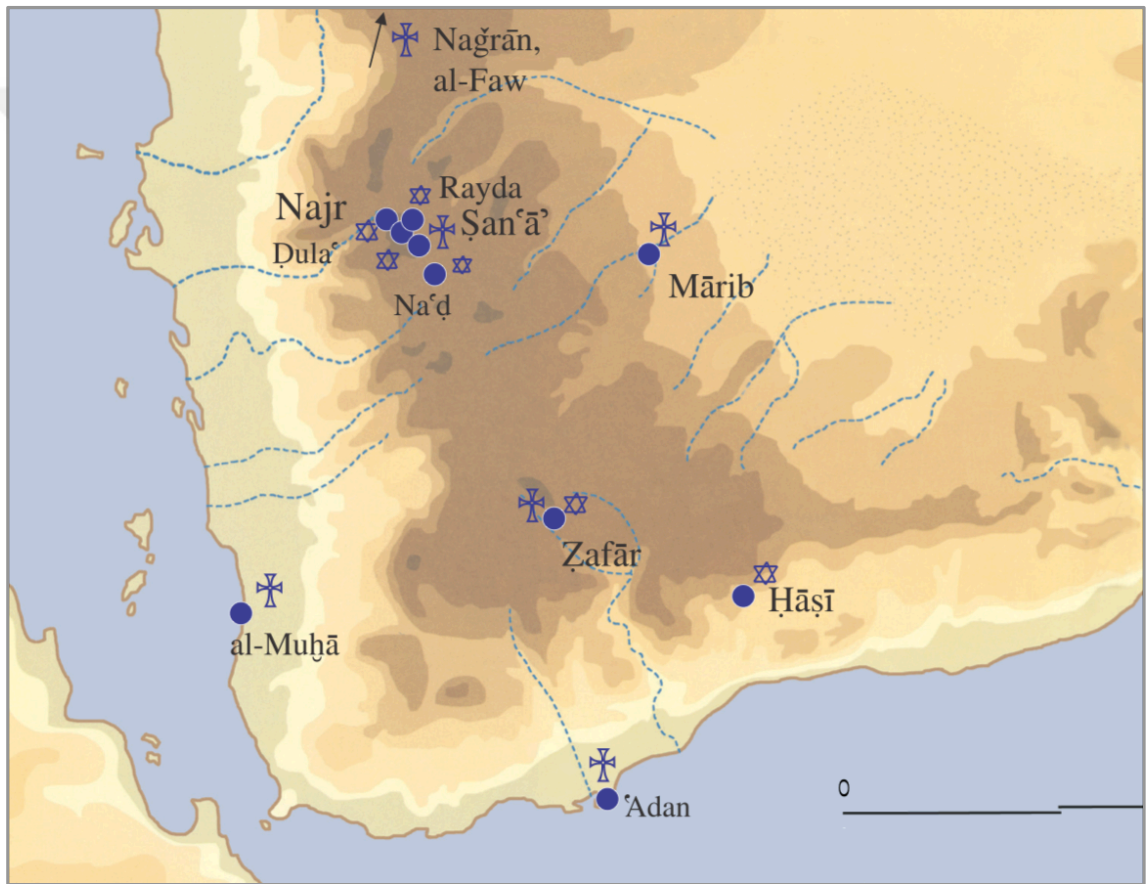
⁷¹ Kelpetin, s. 73.

⁷² Kelpetin, s. 73.

⁷³ Kelpetin, s. 76-78.

1.1.2.5. Hımyer Krallığı

Hımyerîlerden bahseden en eski kayıt krallığı, Strabo'nun Katabânia olarak isimlendirdiği Sebe ve deniz arasında konumlandırılan Pliny'e aittir. Pliny m.ö. 25-24'te Romalı kumandan Aelius Gallus'un çıktığı Yemen seferini anlatırken Hımyerîler'den bahsetmektedir. Yazıtlardaki 'Sebe ve Hımyer kralı' ifadesinin yerini sonraki yazıtlarda 'Sebe kralı ve Reydân hükümrani' ifadesi almıştır. Yarımada'nın güneybatısında bulunan tüm krallıklar sonraları Hımyerîler adı altında birleşmiştir. Buna dayanarak sonraki Yunan ve Arap yazarları 'Hımyerîler' ismini güney Arabistan'da ikamet eden tüm halkları ifade etmek üzere kullanmışlardır.⁷⁴



Harita 3: Yahudilik ve Hıristiyanlığın Yaygın Olduğu Bölgeler

Pliny başkentlerini Zafâr olarak zikretmiş⁷⁵ ve bunun Eski Ahit'te bahsi geçen Sefar⁷⁶ şehri olduğu şeklinde fikirler öne sürülmüştür.

⁷⁴ O'Leary, s.101-102.

⁷⁵ Pliny, C. II, VI: 32/142, s. 440.

⁷⁶ 'Doğu'da Meşa'dan Sefar'a uzanan dağlık bölgede yaşarlardı.' Yaratılış, 10:30.

Ħimyerîler, güney Arabistan'da kurulan diğer devletlerden farklı olarak savaşçı özellikleri ve izledikleri yayılcı politika ile öne çıkmaktadırlar. Bunun yanısıra aynı soydan geldikleri Sebeliler'in bir kolu olarak Ma'în-Sebe kültüründen ve ticarî tecrübelerinden istifade ettiler. Ayrıca coğrafi açıdan da avantajlı konumda olan Ħimyerîler ticarete kara güzergâhının yanında Kızıldeniz'de deniz yolunu da kontrol altında tutuyorlardı. Transit ticarete elde ettikleri merkezi konumu milâdî birinci yüzyıla kadar korudular.⁷⁷ Ħimyerîler'de önceleri dini anlayış diğer güney Arabistan krallıklarından farklı değildi. Fakat Güney Arabistan'da Yahudilik ve Hıristiyanlığın yayılması ile bu dinlerin öğretileri benimsenmeye başladı.⁷⁸

1.1.3. Eski Yunan ve Latin Kaynaklarında Arap Yarımadası

Arap yarımadası ve Araplar gerek Yunanlar gerekse de Romalılar için bilinmeyen unsurlar değildi. Hindistan ve Çin'e giden ticaret yolları, yarımadayı baştan başa geçmelerini gerekli kılıyordu. Aynı zamanda bu bölgede batı pazarlarında yüksek fiyatlarla alıcı bulan tüketim malları da üretiliyordu. Daha önceleri, akrabaları Fenikelilerin Akdeniz'de yaptığı gibi Arap yarımadası sakinleri de güney denizlerinin aracı tüccarları konumundaydı.⁷⁹ Ticari birtakım kaygılarla verilen veya seyahat notları olarak Arap yarımadası hakkında klasik kaynaklarda verilen bilgiler dönemin şartları ve Arap yarımadasının izole yapısı göz önüne alındığında yeterince makul görünmektedir. Söz konusu metinlerde Araplara farklı şekillerde atıflar yapılmıştır. Araplar ve Arap yarımadası hakkında bilgi veren klasik kaynaklardan en uzun zaman aralığına (m.ö. 500- Hz. Muhammed dönemine kadar) sahip kaynaklar Yunan kaynaklarıdır. Latin kaynakları da büyük oranda Yunan kaynakları üzerine inşa edilmiştir ve onlarla birlikte değerlendirilebilirler. Araplar ve imparatorluklar arasındaki siyasi ilişkiler söz konusu olduğunda klasik kaynaklar bilgilendiricidir, fakat kültürel şartlar hususunda genelde çok fazla bir şey söylemezler. Buna gerekçe olarak da Araplarla ilgili durumların, bir şekilde dahil oldukları siyasi olaylar anlatılırken genelde laf arasında geçiyor olması gösterilebilir. Herodotus ve Josephus gibi istisnalar olsa da Yunan ve Latin kaynaklarındaki bilgiler kaynak kritiğine tabi tutulmadan kullanılamaz.⁸⁰

Arap yarımadasının genel resmini çizirken ortaya konulan tavır kaynaklar arasındaki

⁷⁷ Kelpetin, s. 109-110.

⁷⁸ Kelpetin, s. 113.

⁷⁹ Hitti, s. 44.

⁸⁰ Retsö, *The Arabs in Antiquity*, s. 577.

farkı belirgin bir şekilde ortaya koyar. Söz konusu eserlerde Arap yarımadası iki farklı şekilde mevcuttur; ilki yarımadanın tamamını ve Araplar tarafından meskûn olunan komşu bölgeleri kapsamaktadır, ikincisi ise Arapların çok sayıda daha küçük gruplar halinde yayılmış olduğu yarımada üzerinde bulunan çeşitli bölgeler olarak tanımlanabilir. Genel bir tanım yapılacak olursa da antik dönemlerde Şalmanezer III'den İslâm'ın erken dönemlerine kadar 'Arap' kelimesi Arap yarımadası ve Ortadoğu'nun komşu toprakları üzerinde belirli bölgelerde yaşayan insan grupları olarak verilmiştir.

Asur kralı III. Şalmanezer yönetiminin altıncı yılını konu alan ve Diyarbakır Üçtepe'de 1861 yılında İngiliz John George Taylor tarafından gün yüzüne çıkarılan Kurkh Monoliti, Arap isminin kaydedildiği elimizdeki en eski yazılı kaynaktır. M.ö. 853 yılı ile tarihlenen monolitin son bölümlerinde on iki kralın Şalmanezer'e karşı ittifak oluşturarak katıldığı Qarqar Savaşı⁸¹ ele alınır ve söz konusu krallar hakkında verilen bilgilerden bunlardan birinin Arap kralı olduğu anlaşılır. Gindibu'⁸² adındaki Arap kralın Şalmanezer'e karşı oluşturulan birliğe bin devesiyle⁸³ katkı sağladığı verilen bilgiler arasındadır.⁸⁴ Savaş alanı olan Qarqar bölgesiyle aradaki mesafe göz önünde bulundurularak Arap kralın Suriye çölünün vadi Sirhan dolaylarından geldiği kral hakkında yapılan yorumlardan biridir.⁸⁵ Fakat Salîbî bunu reddeder ve savaş meydanının batı Arabistan'da bulunduğunu söyler. İddiasını desteklemek için hali hazırda Asîr bölgesinde bulunan Qarqar yerleşimini gösterir ve batı Arabistan'da Qarqar olarak anılan üç farklı yerleşim yeri daha bulunduğunu ve buna mukabil Suriye bölgesinde bu isimle anılan herhangi bir bölge bulunmadığını sözlerine ekler.⁸⁶ Ayrıca savaşa katılma nedeni olarak dillendirilen ve çıkarıma dayanan bir görüşe göre kral, Şalmanezer'in zafer kazanması halinde kendi çıkarlarının zarar görmesinden korktuğu için savaşa katılmıştır.⁸⁷

⁸¹ Savaş, M.Ö. 854'de günümüzde Hama şehrinin kuzeyinde bulunan bölgede gerçekleşmiştir.

⁸² Kelime anlamı 'çekirge' olan isim. Diğer Semitik dillerde örneğine çok rastlanmayan hayvan isimlerinin insanlara verilmesi şeklindeki kullanım Arapçada yaygındır. Buradan hareketle söz konusu kralın Arapça veya Arapçaya yakın bir dil kullandığı tahmin edilmektedir. (bkz. Retsö, *The Arabs in Antiquity*, s. 126)

⁸³ Monolit aynı zamanda tarihte devenin zikredildiği en erken yazılı kayıtlardan biridir.

⁸⁴ Shigeo Yamada, *The Construction of the Assyrian Empire: A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859-824 BC) Relating to His Campaigns*, Leiden, Brill Academic Publishers: 2000, s. 150-157.

⁸⁵ Israel Eph'al, *The Ancient Arabs: Nomads on the Border of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries BC*, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984, s. 76.

⁸⁶ Kamal Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, Pan Books, 1987, s. 199-200.

⁸⁷ Eph'al, s. 76.

M.Ö. 9. yüzyıldan 5. yüzyıla kadarki Kitâb-ı Mukaddes ve Süryani metinlerinde ise Araplar Suriye çölünde yerleşen göçebe çobanlar olarak zikredilmişlerdir.⁸⁸

Yüksek tepelere bak da gör, günaha girmedğin yer mi kaldı? Çölde yaşayan Arap gibi, yol kenarlarında oynayanları bekledin durdun. Fahişeliğinle, kötülüklerinle ülkeyi kirlettin.⁸⁹

Eski Yunan edebiyatında Arap yarımadasına ilk atıf antik Yunan oyun yazarı Aeschylus (Eshilus) (M.Ö. 525/ 456) tarafından kaydedilmiştir. Buna göre Aeschylus, *The Persians* adlı oyununda Xerxes isimli hükümdarın ordusunda görevli seçkin bir subayın özelliklerinden bahsederken Αραβοç “*Arabos*” ifadesine yer verir.⁹⁰ Yine başka bir oyunu olan *Prometheus Bound*’da Arap yarımadasına ait bir çiçekten bahseder.⁹¹

Bilinen en eski tarih yazıcılarından Herodotos’a (m.ö. 484-425) göre Arap yarımadası başlıca doğu Mısır, Sina yarımadası ve Negef çölünün belirlediği bir alandır⁹², bu tarif Pliny’nin ‘Nil’in doğu ağzının ötesi Kızıldeniz’e kadar uzanan Arap yarımadasıdır’⁹³ tarifıyla de uyumaktadır. İran idari belgelerinde -çoğu Darius (m.ö. 521-486) döneminden kalan belgeler- Arabâya olarak anılan bir bölgeden söz edilir ve Asur ve Mısır bölgeleri arasında kaldığı düşünülür. Bu muhtemelen Herodotos’un Arap yarımadası tarifine Suriye çölünün bazı bölgeleri de eklenerek yapılmış bir tariftir.⁹⁴ Yunanca Αραβία ifadesi aslında “arabia khora” Αραβία Χώρα Arap bölgesi anlamında kullanılmıdığı bilinmektedir.

Diodorus Siculus da eserinde Arap yarımadası hakkında bilgi verir. Bölgenin farklı karakteristik özelliklere sahip insanlarca meskûn olduğunu belirten Diodorus, yarımadanın, kısmen çöl kısmen de kurak topraklara sahip ve çok az bir kısmı tarıma elverişli olan doğu kısmında Nebati Araplarının yayıldığını ifade eder. Buradaki insanların haydutluk yaparak ve yağmaladıkları komşu bölgenin topraklarıyla geçimlerini sağladıklarını, bu nedenle savaşta alt edilemez olduklarını belirtir. Susuz bir bölgede yaşadıkları için kazdıkları kuyuların yerlerini diğer milletlerden sakladıkları ve böylece bu bölgeye tehlikeden uzak bir biçimde sığındıkları gibi nedenlerle ülkede

⁸⁸ Hoyland, s. 5-8.

⁸⁹ Yeremya, 3:2.

⁹⁰ Aeschylus, **Aeschylus**, çev. Herbert Weir Smyth, London: William Heinemann, 1926, c. I, *The Persians*: 320, s. 137.

⁹¹ Aeschylus, **Prometheus Bound**: 420, s. 253.

⁹² Herodotus, **The History**, çev. William Beloe, London: AJ Valpy, 1830, c. I, 2:8, s.164-165.

⁹³ Pliny, c. II, V:12/65, s. 269.

⁹⁴ Hoyland, s.3.

ikamet eden Arapların savaşlarda yenilmesinin güç olduğu ve esir edilmeden yaşadıklarını, dışarıdan gelecek bir lidere sıcak bakmayarak kendi özgürlüklerini koruduklarını da ekler. Bu nedenle der Diodorus bölgeye sefer düzenleyen Asurlular, Medes veya Pers kralı gibi hükümdarlar onları esir alamamış ve çok güçlü kuvvetlerle üstlerine gitseler de başarılı bir sonuç elde edemediklerini de ifadelerine ekler.⁹⁵ Buradan hareketle – girişte de belirttiğimiz gibi- Arap yarımadasının iç kısımlarının izole hayatı ve keşfedilmemiş yapısı açıklanabilir.

Diodorus bir sonraki bölümde Arap yarımadasının güney kısmını yani *Arabia Felix* kısmını ele alır. Buranın tarıma elverişli arazileri ve iklimi bakımından Arap yarımadasının diğer bölümlerinden ayrıldığı, baharat ve özellikle neredeyse başka bir yerde yetişmeyen tanrılara sunak olarak çokça değer gören tütsü otları bakımından zengin olduğunu kitabında açıklar.⁹⁶

Strabo eserinde, Arap yarımadası hakkında bilgiler veren Eratosthenes'e atıf yaparak onun *Arabia Felix* ve Syria-Judaea arasında kalan aynı zamanda Heroöpolis⁹⁷ şehrinden Basra Körfezi'ne kadar uzanan Arap yarımadasının kuzey ya da çöl kısmıyla ilgili görüşlerini belirtirken Eratosthenes buranın 5600 stade (günümüzdeki stadyum) kadar olduğunu ifade ettiğini aktarır.⁹⁸ Eratosthenes'in *Arabia Felix*'in kuzey sınırını tayini oldukça önemlidir. Sınır Heroöpolis'ten doğu-kuzeydoğu hattından Babil'e ulaşan bir çizgiyi temsil etmektedir. Yine Strabo *Arabia Felix*'in sınırlarını belirtirken, Suriye'nin Aela Körfeziyle birlikte *Arabia Felix*'in kuzey sınırını oluşturduğunu belirtir.⁹⁹ Eratosthenes'in *Arabia Felix* derken Arap yarımadasının tamamını kastettiğini de eklemek gerekir.¹⁰⁰ Başka bir bölümde ise Yahuda¹⁰¹ ve Coele-Syria¹⁰²,nın üst kısmında Babil ve güneye doğru Fırat nehir kısmına kadar olan bölgede Arap yarımadasını tamamının serildiğini belirtir. Arap yarımadasının Coele-Syria ile Mezopotamya arasında yer alan kısmının kendi ifadesiyle *Scenitan*¹⁰³ Araplara ait olduğunu yazan Strabo bölgenin sulanamadığı için verimsiz olduğu ve bu nedenle yerleşimcilerinin

⁹⁵ Diodorus, II: 48, s.41.

⁹⁶ Diodorus, II: 49, s.47.

⁹⁷ Pitom olarak da bilinen, Kitâb-ı Mukaddes (Çıkış, 1:11) ve birçok Latin ve Yunan kaynaklarında atıf yapılan antik Mısır şehri. Günümüzde Süveyş yakınlarına denk düşmektedir.

⁹⁸ Strabo, c. VII, XVI: 4, s. 309

⁹⁹ Strabo, C. VII, XVI: 2, s. 239.

¹⁰⁰ Retsö, *When did Yemen become Arabia Felix?*, s. 229.

¹⁰¹ Kitâb-ı Mukaddes'te de atıf yapılan Antik Filistin'in güneyinde bulunan dağlık kısım.

¹⁰² Lübnan ile Doğu Lübnan sıradağları arasında bulunan vadiye Yunanlılar tarafından verilen isim.

¹⁰³ Kelime olarak 'çadırda yaşayan Araplar' anlamına gelen ifadeye özellikle 16. yüzyıldan itibaren batılı seyyahların hatıratlarında rastlamaktayız.

hayvancılıkla özellikle deve gütmekle uğraştığını ekler. Bedevi Arapların yaşadığı bu bölgenin ötesinde geniş bir çöl bulunduğunu ve bu çölün daha ilerisinde, güneydeki bölgenin ise *Arabia Felix* olduğunu söyledikten sonra *Arabia Felix*'in sınırlarının kuzeyde bahsi geçen çöl tarafından oluştuğunu, doğu kısmında Basra Körfezi, batı kısmında Kızıldeniz, güneyinde ise her hem Basra körfezi hem de Kızıldeniz'in dışında bulunan Umman denizinin yer aldığını açıklar.¹⁰⁴

Pliny ise “Doğa Tarihi” isimli kitabında Arap yarımadasını Nur dağlarından başlatır ve Kızıldeniz ile Basra Körfezi arasında kalmış bir yarımada resmeder.¹⁰⁵ Pliny bu sınırı çizerek Nur dağlarına kadar Suriye'nin kuzey kısmını ve aynı zamanda Sina yarımadasının batıda Nil'in Pelusiak¹⁰⁶ koluna kadar uzanan tamamını da Arap yarımadasına dahil eder.¹⁰⁷

Arap yarımadası Strabo ve Pliny tarafından *Arabia Felix* (ή εὐδαίμων Ἀραβία), *Arabia Deserta* (ή ἔρημος Ἀραβία) olarak bölümlendirilmiştir.¹⁰⁸ Ptolemy (Batlamyus) ise bu tasnife *Arabia Petraea*'yı (ή Πετραία Ἀραβία) ekleyerek Arap yarımadasını üç bölüme ayırmıştır. Ptolemy'e göre önceki coğrafyacılar kesin sınırları olmamakla birlikte ilkinde yarımadanın tamamını, ikincisine yarımadanın kuzeyindeki çölü, üçüncüsüne ise Petra çölünü ve Sina yarımadasını dahil ederler.¹⁰⁹ Aslında Ptolemy için *Arabia Felix*, Arap yarımadasının tamamını ifade eden bir terimdi. M.ö. 3. yüzyılın sonlarında yazan Eratosthenes de ifadeyi kapsayıcı olarak ele almış, daha sonraki dönemlerde yazan Ptoelmy de de ayırım ya da *Arabia Felix*'in Yemen bölgesini ifade edecek şekilde özelleştirilmesi durumu gerçekleşmemiştir.¹¹⁰ Bu bölümlendirme aslında miladi ilk asırda –ki yukarıda bahsi geçen yazarlar da miladi ilk ve ikinci asırlarda yaşamıştır– ülkenin üç siyasi bölgeye ayrılması ile ilişkilendirilir. *Arabia Felix* bağımsız, *Arabia Petrea* Roma'ya bağlı, *Arabia Deserta* ise kısmi olarak Perslerin kontrolü altındaydı. *Arabia Felix* Suriye-Mezopotamya çölü (Badiye), Sina yarımadası ve Petra dışında kalan ve yarımadanın daha az bilinen kısımlarını ifade eden bir terimken ifadenin yalnızca Yemen'i işaret edecek şekilde anlam daralmasına maruz kalması Ortaçağ'da

¹⁰⁴ Strabo, C. VII, XVI: 3, s. 299-301.

¹⁰⁵ Pliny, C. II, VI: 32/142, s. 445.

¹⁰⁶ Pliny'e göre Nil; Canopic, Bolbinite, Sebennytie, Phatnitic, Mendestic, Tanitic ve Pelusiak olmak üzere yedi ana kola ayrılıyordu. Ayrıntılı bilgi için bknz. Pliny, c. II, V:11/64, s. 269.

¹⁰⁷ Alois Musil, *Arabia Deserta: A Topographical Itinerary*, New York: Ams Press, 1927, s. 499.

¹⁰⁸ Strabo, C. VII, XVI: 4, s. 309; Pliny, C. II, V: 12/65, s. 269.

¹⁰⁹ William Smith, LL. D., *Dictionary of the Bible: Comprising Its Antiquities, Biography, Geography, and Natural History*, Boston: Little, Brown, and Company, 1860, C. I, s. 91.

¹¹⁰ Retsö, *When did Yemen become Arabia Felix?*, s. 229.

ortaya çıkan bir durumdur. Muhtemelen Yemen'in bahsi geçen bölgede Avrupalılar tarafından tanınırlığı en fazla olan kısım olması nedeniyle böyle bir sınırlama söz konusu olmuştur. Yemen'e atfedilmesinin ardından bölge, Philip K. Hitti'ye göre hatalı bir adlandırma olan *Arabia Felix* ile tanınmaya başlamıştır. Ona göre Mutlu Arabistan olarak bilinen *Arabia Felix* ifadesi yanlış anlamaya dayalı bir çeviridir. Buna göre, Hicaz bölgesinde güneşe doğru döndüğünde sol tarafta kalan kuzey kısmına Arapça sol el anlamına gelen eş-Şeme, yani Şam, sağ tarafta kalan güney kısmına ise Arapça sağ el anlamındaki *yumna* denilmiş ve çevrilirken yine Arapça mutluluk anlamında gelen *yumn* ifadesi ile karıştırılmıştır.¹¹¹ Bölgenin neden *Arabia Felix* olarak adlandırıldığı hususunda bilgiler veren Pliny ise yalnızca bu bölgede yetişen tütsü otları ve diğer kokulu bitkilerin bölgenin bu şekilde anılmasına sebep olduğunu söyler.¹¹²

Ptolemy *Arabia Petraea*'yı kuzeyden Filistin ve Suriye'nin bir kısmıyla, batıdan Akdeniz ve Süveyş Körfezi'nin başlangıç sınırı arasındaki Mısır'ın komşu sınırıyla, güneyden Süveyş ve Akabe Körfezleri ağız kısımları boyunca Akabe Körfezi'nin kıvrımına kadar süregelen çizgi ya da Moila'nın altındaki sahil noktası, doğudan ise *Arabia Felix*'in kuzey sınırı olan Suriye'nin doğu sınırı boyunca uzayan çizgiyle sınırlandırmıştır.¹¹³

1.2. Sami Halkların En Kalabalık Grubu: Araplar

Tevrat hikayelerinden hareketle tufandan sonra insanlığın soyunu devam ettirmesi nedeniyle 'ikinci Âdem' olarak anılan Nuh peygamberin oğlu Sam soyundan geldiklerine inanılan Sami halklar adı verilen toplulukların önemli kısmını Araplar oluşturur. Aynı zamanda Sami halkların temsilcisi olarak günümüzde varlıklarını devam ettirebilen iki milliyetten biri olan Araplar coğrafyanın da etkisiyle kendilerine has özelliklere sahip bir millet olarak karşımıza çıkmaktadır.

'Arap' kelimesi köken olarak tanımladığı etnik yapının gösterdiği özellikler bağlamında birtakım farklı çağrışımlara sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Ragıb el-İsfahanî, Müfredat'ında Arap kelimesini; Hz. İsmail'in çocukları olarak tanımlamıştır. Kelimenin çoğulu olan *al-A'rab* ifadesi de sonradan 'çölde oturanların, yaşayanların'

¹¹¹ Hitti, s. 44.

¹¹² Pliny, C. III, XII:41, s. 136-137.

¹¹³ Rev. Charles Forster, B. D., **The Historical Geography of Arabia**, London: Duncan and Malcolm, C. II, s. 110.

adı haline gelmiştir.¹¹⁴ Araplar kimdir sorusuna verilecek cevaplar farklılık arz edebilir. Arap milliyetçilerinin çoğuna göre; ana dili Arapça olan ve kendilerini Arap olarak kabul eden herkes Arap'tır. İkinci şartın getirilmesinin nedeni ana dili Arapça olan Yahudilerin bulunmasıdır.¹¹⁵ Bernard Lewis, ana dili Arapça olan birisini Arap olarak tanımlamak mümkün müdür sorusuna verdiği cevapta, insanların kendilerini bu şekilde değerlendirip değerlendirmemeleri şeklinde bir ayırım olduğunu belirtir. *Arap* isminin Mısır ve Irak'ta hala çevre çöllerde yaşayan Bedevileri, nehir vadilerinde yaşayan yerli köylülerden ayırmak için halk arasında kullanılan bir ifade olduğuna da değinen Lewis, bazı bölgelerde ise Arapça konuşan insanları ifade etmek için kullanılan pek de hoş olmayan *Arabophone* ifadesinin Arap olmakla tek alakası Arapça konuşmak olan insanları gerçek manada Arap olanlardan ayırmak için kullanıldığını belirtir.¹¹⁶

Geleneksel inanışa göre *Arap* ismi Mekke'nin güneyindeki Tihame bölgesinin güneydoğusunda bulunan küçük bir kasaba olan Araba'dan gelir.¹¹⁷ Bir efsaneye göre ise Kitâb-ı Mukaddes'te geçen Yoktan'ın oğlu olan Ya'rab – Arapların isim babası yerleştiği yere ve yarımadanın tamamına ve yerleşimcilerine adını vermiştir. Daha doğrusu, Arap ifadesi Sami kelime kökünden gelmiştir ve 'göçebe' anlamı taşımaktadır. Fakat kabileler arttıkça ve bölgenin birçok yerine dağıldıkça Araplar Yoktan ya da Adnan'ın ortak atası olan İbrahim ve Hacer'in oğlu İsmail'den geldiklerine inanmayı seçmişlerdir.¹¹⁸ Filologlardan bazılarına göre kelime Mezopotamya yerlileri tarafından Fırat vadisinin batısında yaşayan insanlar için kullanılan Sami kökenli bir kelime olup 'batı' anlamına gelir.¹¹⁹ Arabistan için kullanılan Greko-Romen ve Farsça terimler ise bölgede yaşayan insan topluluğunun adı olan ve yukarıda değindiğimiz yorumlara konu olan 'Arap' kelimesinden türetilmiştir. Böylece Arabistan kelimesi Süryanice 'Arapların toprağı (*mât Aribî*)' anlamına gelen ifadenin muadilidir.¹²⁰

Hıristiyan yazarlara göre ise, Arap ismi her türlü yanlış davranış veya durumdan sorumlu tutulmaya uygun bir hedef olarak görülmeye devam etmektedir. Gayri medeni ve barbar göçmenlere karşı geçmişe dönük basmakalıp önyargılar Arap isminin

¹¹⁴ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahani, **Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü**, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, s. 990.

¹¹⁵ Arnold Hottinger, **The Arabs: Their History, Culture and Place in the Modern World**, London: Thames and Hudson, 1963, s. 11.

¹¹⁶ Bernard Lewis, **The Arabs in History**, Oxford University Press, 2002, s. 1.

¹¹⁷ Naval, s. 19.

¹¹⁸ Farah, s. 19.

¹¹⁹ Lewis, s. 2.

¹²⁰ Robert G. Hoyland, **Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam**, London: Routledge, 2001, s. 5.

veçhelerinden biridir. Gılgamış Destanı'na kadar uzanan ve genel olarak barbarlıkla özdeşleştirilen göçmen yaşam tarzı olarak da ifade edilmektedir.¹²¹ Arap kelimesinin kökeni hakkında farklı dönemlerde farklı anlamlar taşıdığı, hatta aynı dönem içinde farklı anlamlarda kullanıldığı da bilinmektedir. Bu bağlamda standart ve genel bir tanımlama nadiren mümkün olabilmıştır. Bunlardan en genel geçeri ise Arap ifadesinin göçebe ya da çölde yaşayan anlamında olduğu yönündedir. Arap ismi aynı zamanda etnik bir etiket olarak da kullanılmıştır.

Tüm bu tanımlamalarla beraber akılda tutulması gereken önemli bir husus söz konusudur, bu da bölgenin tek yerleşimcilerinin Araplar olmadığı gerçeğidir. Kıta, Araplarla beraber birçok farklı millettten insana da ev sahipliği yapmıştır. Çeşitlenmiş topoğrafya ve Arabistan'ın iklimi nedeniyle, bu diğer milletler kendilerine özgü bir yapıya ve tarihe sahiptir. **Arap yarımadası** bir ölçüde de yarımadanın güney kısmı boyunca enlemesine uzanan ve güney ile kuzey arasındaki iletişimi zorlaştıran Rub'ulhâlî çölü tarafından bölünmüştür. Aynı zamanda erken dönemlerden itibaren ırk olarak birbirine yakın olan fakat yerleşim yerleri ve yaşam şekilleri bakımından ayrılan iki grup insan tarafından da kendi içinde bir kutuplaşmaya maruz kalmıştır. Kuzey ve Güney Arapları olarak adlandırılan bu iki gruptan Kuzey Arapları çoğunlukla Hicaz ve Necd'de var olan az sayıdaki vahalarda, kıl çadırlarda yaşayan göçebe Arapları temsil eder. Güney Arapları ise gelişmiş bir medeniyete sahip; Yemen, Hâdramut ve bunlara komşu sahillerde yerleşik düzende oturan Araplardır. Kuzey Arapları fasih ve çok düzgün bir dile sahipken Güneyliler Afrika'daki Habeş diline yakın olan Sebe ya da Hîmyer dili diyebileceğimiz kendilerine has eski bir Sami dile sahipti. Güney Arapları ön plana çıkma ve kendi medeniyetlerini geliştirmede başarılı olurken Kuzey Arapları ise İslâmiyet'in ortaya çıkışına kadar milletlerarası ilişkiler seviyesinde herhangi bir adım atmamış oldukları görülür.¹²²

Araplar arasındaki söz konusu ayrımın hatırası ve bilinci gelen nesillere de yansımıştır. Öncelikle kendilerini soyu tükenen *ba'ide* Arapları ile hayatta kalan *bâkiye* Arapları olmak üzere iki gruba ayırırlar. Daha sonra soy bilimciler *bâkiye* Araplarını da kendi içinde Arabistan Arapları '*ariba* ve Araplaşmış Araplar *musta'ribe* olarak ayırırlar.¹²³

¹²¹ Greg Fisher, **Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity**, New York: Oxford University Press, 2011, s. 1-2.

¹²² Hitti, s. 30.

¹²³ Hitti, s. 32.

Onlara göre ‘ariba Arapları Kitâb-ı Mukaddes’te (*Yaratılış 10:25*) geçen Yoktan ile özdeşleştirilen Қаhtân soyundan gelen Yemenlilerdir. *Musta’ribe* grubu ise İsmail’in soyundan gelen ve hepsi de Adnân b. Üded’den türemiş olan Palmiralılar, Nabaîler, Necidliler ve Hicazlılardır.¹²⁴ Adnân’ın İsmail soyundan geldiğine dair herhangi bir şüphe söz konusu değilken¹²⁵ Қаhtân’ın soyu konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Қаhtân’ın babası Âbir’i Hûd peygamberle eşleştiren görüş bunlardan biridir.¹²⁶ İbn Hazm ise bu iddiayı yalanlar ve Kur’an’î delillerle¹²⁷ Hûd’un Âd’in kardeşi olduğunu ve bu kavmin yok olduğunu belirtir. Yine Қаhtân’ı İsmail soyuna dayandıran görüşleri de açık bir dille reddeder. Қаhtân’ın yalnızca Nuh’un oğlu Sam soyundan geldiğini söyler ve yorum yapmaktan kaçınır.¹²⁸ Қаhtân soyundan gelen Araplar antik Arap yarımadası yerleşimcilerinden hayatta kalan tek gruptur.¹²⁹

Arapların kuzey ve güney Arapları şeklinde bir ayrıma tâbi olduğu hususunda şüphe yoktur fakat İslâmiyet’ten çok önce kuzey Arabistan’a yerleşmiş Yemenli Araplar olduğu gibi, güneydeki toprakları kendilerine yurt edinmiş Adnanlı Arapların varlığı da bilinmektedir.¹³⁰

¹²⁴ Naval, s. 212-213; Hitti, s. 32.

¹²⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, **Cemheretu Ensâbi’l-Arab**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1982, s. 7.

¹²⁶ Bu görüşü dillendirenlerden biri de Mes’ûdi’dir. Bknz. Ebû’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes’ûdi, **et-Tenbih ve’l-İşraf**, ed. Michael Jan de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1967, s. 81.

¹²⁷ 7/Ârâf, 65; 69/Hâkka, 5-7.

¹²⁸ İbn Hazm, s. 7.

¹²⁹ Jan Retsö, **The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads**, London: Routledge Curzon, 2003, s. 34.

¹³⁰ Neşet Çağatay, **İslâm Öncesi Arap Tarihi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982, s. 11.

BÖLÜM 2: KEMAL SALİBÎ'NİN KİTÂB-I MUKADDES'İN KÖKENİNE DAİR TEZİ

Çalışmamızın ana bölümünü oluşturan bu bölümde öncelikle Kemal Salîbî'nin hayatı ve eserlerinin yanısıra yaşadığı dönemin eserleri üzerindeki etkisi ortaya konulmuştur. Söz konusu teorisinin ortaya çıkış aşamalarını da zikrettiğimiz bu bölümün devamındaki sayfalarda ise Salîbî'nin tezini temellendirirken ele aldığı başlıklardan belli başlı olanlarını temel alarak iddiasının bel kemiği aktarılmaya çalışılmıştır.

2.1. Kemal Salîbî: Hayatı ve Eserleri

Kimi tarihçiler sonradan olur, ama en iyileri hem yetenek hem de titizlikle araştırılmış, incelikli bir biçimde kaleme alınmış, ulaşılabilir kitap ve makaleler aracılığıyla etrafındakileri aydınlatmak üzere karşikonulamaz bir dürtü ile dünyaya gelir. Kemal Salîbî'nin ikinci gruba dahil olduğu çok açıktır.

Abdul Rahim bu Husayn¹³¹

Kemal Süleyman Salîbî [كمال سليمان الصليبي], 1929 yılında, Lübnan'ın başkenti Beyrut'ta Protestan ve soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Ailesi Bilâdüş-şam'ın büyük hıristiyan Ortodoks aşiretlerinden olan Salîbîler'dir. 19. yüzyılda Amerikan misyonerlerinin etkisiyle Salîbîler Protestanlığı benimsemiştir. Anne tarafından dedesi II. Abdülhamid döneminde İstanbul'daki Mekteb-i Şâhâne'den mezun olmuş ve I. Dünya Savaşı'nda Ürdün'de Osmanlı Garnizonu'nun bulunduğu Salt'taki birlikte doktorluk yapmıştır. İlk öğreniminin Bhamdûn'da tamamlayan Salîbî, orta öğrenimini İngiliz misyoner okulu olan Medresetü Burummâne'l-âliye'de sürdürdü. Lise eğitimini ise Beyrut'ta el-Külliyetü's-sâneviyyeti'l-âmmme'de tamamladı.¹³² Beyrut Amerikan Üniversitesi siyaset bilimi ve tarih alanında lisansını tamamladıktan sonra aynı üniversitede yüksek lisans öğrenimine devam eden Salîbî daha sonra doktora eğitimi için Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'na (SOAS) gönderildi. 1953 yılında *Studies on the Traditional Historiography of the Maronites on the Period 1100-1516* başlıklı doktora tezini Bernard Lewis danışmanlığında tamamladı.¹³³ Çalışmalarını bitirdikten sonra Lübnan'a dönen Salîbî Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne

¹³¹ Abdul Rahim Abu Husayn, "Kamal Salibi: A Life in Books", Abdul Rahim Abu Husayn, Tarif Khalidi, Suleiman A. Mourad (ed.), *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, içinde (7-26), Beyrut: American University of Beirut Press, 2017, s. 7.

¹³² Cengiz Tomar, "Kemal Süleyman Salîbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ek Cilt II, Yayınlanmamış Ansiklopedi Maddesi, s. 462.

¹³³ Youssef M. Choueiri, *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*, London: RoutledgeCurzon, 2003, s. 128.

Arap çalışmaları bibliyografisi olarak dahil oldu. Daha sonra 1965 yılında Tarih ve Arkeoloji bölümünde profesör ünvanını alan Salîbî, uzun yıllar tarih bölümünün başkanlığını da yürüttü. 1994 yılında Amman'da Kraliyet Dinlerarası Çalışmalar Enstitüsü'nün (RIIFS) kurulmasına öncülük etti ve 2003 yılına kadar Enstitü'nün yöneticiliğini üstlendi. 1953 yılında çalışmalarına başladığı Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden 1998 yılında emekliye ayrıldı ve 1999 yılında Fen-Edebiyat Fakültesi'ne fahrî profesör olarak atandı. 2004 yılında uzun yıllar yöneticiliğini yaptığı Enstitü'nün ömür boyu onursal başkanı olarak atandı. Aynı dönemde Ürdün veliaht prensi Hasan b. Talal'a danışmanlık yaptı. Farklı dönemlerde SOAS, Harvard, Manchester, Oxford üniversiteleri ile Smith College'da misafir öğretim görevlisi olarak bulunan Salîbî 1 Eylül 2011'de Beyrut'ta vefat etti.¹³⁴

Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde göreve başladıktan birkaç yıl sonra doktora eğitimini tamamladığı SOAS'tan ziyaretçi öğretim üyeliği teklifi alan Salîbî'nin 1957-1958 yılları arasında burada görev aldığını zikretmiştik. 1958 yılında burada gerçekleşen Ortadoğu tarihi yazını ile ilgili konferansın düzenlenmesinde hocası Bernard Lewis'e asistanlık yapan Salîbî, söz konusu konferans kayıtlarının yayımlandığı *Historians of the Middle East* isimli editoryal çalışmaya da katkıda bulundu. Aynı yıl Lübnan'da vuku bulan buhranla ilgili konuşma yapması için hocasından davet alan Salîbî Londra'da gerçekleşen bu sempozyumda yaptığı konuşma ve cevapları doğrultusunda Lübnan tarihi ile ilgili otoritesini de yavaş yavaş ortaya koymuş oluyordu. Bu konuşmadan sonra Lübnan tarihi üzerine bir kitap yazması istenen Salîbî *The Modern History of Lebanon* kitabını kaleme aldı.¹³⁵ Lübnan tarihinden sonra Arap yarımadası çalışmalarına yönelen Salîbî 1979 yılında davet edildiği Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki konferans sonrasında gerçekleşen tartışmalar esnasında Abdallah b. Muhammad b. Khamis tarafından kendisine sunulan Mu'cem al-Yemâme ve buradan hareketle ulaştığı Hamad b. Muhammed el-Casîr'in sözlüğü aracılığıyla artık Arap yarımadası coğrafyası

¹³⁴ Abu Husayn, "Kamal Salîbî: The Man and the Historian, 1929-2011", Nadia Maria El-Cheikh, Lina Choueiri, Bilal Orfali (Ed.), **One Hundred and Fifty**, içinde (287-293), American University of Beirut, 2016, s. 289; Tomar, "Kemal Süleyman Salîbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s. 462. *Historian Kamal Salîbî Dies*, 2011, <http://www.kaftoun.com/archived/432-historian-kamal-suleiman-salibi-dies> (18.03.2017); *Kamal Salîbî (1929-2011), the Model Teacher-Scholar*, 2011, <https://insidethemiddle.wordpress.com/2011/09/07/kamal-salibi-1929-2011-the-model-teacher-scholar/> (18.03.2017).

¹³⁵ Abu Husayn, "Kamal Salibi: A Life in Books", *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 10-11.

üzerindeki çalışmalarına başlamış bulunuyordu.¹³⁶ Eski Ahit üzerindeki çalışmaları devam ederken 1986'da çıkan karışıklıklar nedeniyle Amman'a giden Salîbî, burada da çalışmalarına ara vermedi ve *A House of Many Mansions* isimli eserini kaleme aldı. Diğer birçok eseri gibi söz konusu kitap da çoğunlukla hafızasında yer alan bilgiler doğrultusunda kaleme alınmıştı.¹³⁷

Kendisini hikâyeler anlatan bir tarihçi olarak tanımlayan¹³⁸ Salîbî, ele aldığı konular üzerinde ayrıntılı çalışmalar yaparken konuyu açıklamaktan çok ayrıntıların sunduğu etkiyle karmaşıktırıldığını ilk çalışmalarından itibaren hissetmiş ve bunu kendisi de dile getirmiştir. Memlûk döneminde Mısırlı Şâfîî kadılar hakkında yazdığı makalesini “bu muhteremleri nasıl da bir bilinmezlikten kurtardım” diyerek kız arkadaşına takdim etmesi ve ondan aldığı “hayır, sen onları bir bilinmezlikten kurtarıp diğerine atmışsın” şeklindeki yanıt, Salîbî'nin olayları ele alış sistemini özetlemesi bakımından zikredilmeye değerdir.¹³⁹

Salîbî'nin bu bölümde ele alacağımız teorisini ortaya koyan ilk kitabı *The Bible Came from Arabia*'yı ve diğer kitaplarını yazma süreci hakkında bilgiler veren Abu Husayn bu anlatıların onun yazma teamülleri konusunda birçok şey söylediği kanısındadır.¹⁴⁰ Abu Husayn, eserin taslağının 1982 yazında tamamlandığını bilgisini verir. O dönem İsrail kuşatması altında olan Beyrut'ta hava, kara ve denizden yapılan ağır bombardımanlar devam ederken, Salîbî çalışmalarına ara vermemiş ve Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin batı ucunda bulunan evi batılı gazeteciler için bir uğrak yeri haline gelmiştir. Abu Husayn'ın ifadesine göre savaş ve savaşı doğuran sebepler hakkında bilgi almak için ziyarete gelen gazetecilerden biri de Alman *Der Spiegel* dergisinin muhabiri Volkhard Windfuhr olmuştur. Bu ziyaretlerden birinde konu Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarına gelmiş ve konuşma Salîbî'nin konu üzerindeki düşüncelerini tetiklemiştir. Muhabirin de dergi adına ısrarıyla Salîbî konu hakkında bir makale yazmaya karar vermiştir. Haziran başında patlak veren olaylar esnasında başlayan çalışmasını 1982 yazının bitimine kadar üniversitedeki ofisinde devam ettirmiş ve

¹³⁶ Abu Husayn, “Kamal Salibi: A Life in Books”, *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 14.

¹³⁷ Abu Husayn, “Kamal Salibi: A Life in Books”, *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 16.

¹³⁸ Abdul Rahim Abu Husayn, “Kamal Salibi 1929-2011”, *Review of Middle East Studies*, vol. 45, sy. 2, s. 297.

¹³⁹ Abu Husayn, “Kamal Salibi 1929-2011”, *Review of Middle East Studies*, s. 298.

¹⁴⁰ Abu Husayn, “Kamal Salibi: A Life in Books”, *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 7.

Eylül’de kitabının taslağını nihayete erdirmiştir. Takip eden günlerde üç haftalık bir Arabistan ziyareti tertipleyen Salîbî, Asîr bölgesi ve civarında uzun yürüyüşler gerçekleştirmiştir. Söz konusu ziyaret esnasında gerçekleştirdiği gözlemler neticesinde teorisinin geçerliğinden daha da emin olarak ziyaretini noktalamıştır. Bu dönemde tekrar ziyaretine gelen *Der Spiegel* muhabirinin teklifiyle konu hakkında Almanya’da bir sunum da gerçekleştirmiş ve sonrasında kitabını yayımlamaya karar vermiştir.¹⁴¹

Yakın arkadaşı ve meslektaşı Abdul Rahim Abu Husayn’ın Salîbî hakkında üzerine basarak zikrettiği en önemli husus alçakgönüllü tabiatıdır. Doktora savunma sınavlarına giren öğrencilerine “akademisyenler arasında en değerli erdem” olarak tavsiye ettiği yegâne unsurun da yine tevazu olması Salîbî’nin karakterini ortaya koyan amillerden biridir.¹⁴² Abu Husayn tarafından bu bağlamda zikredilen Salîbî’ye ait bir başka anekdot da öğrencisine verdiği şu tavsiyedir: “Yeni çalışmaların ışığı altında araştırmaların sonucunda elde ettiğin bulguların geçerliğini gözden geçirmeye her an hazırlıklı olmalısın, başkaları tarafından ortaya konan daha doğru bir hükme iktisap etmeli ve samimi olarak yapılan, seni ileriye taşıyacak eleştirileri de her zaman memnuniyetle karşılamalısın.”¹⁴³

Hayatının son dört yılında akademik anlamda bir ürün ortaya koymama kararı alan Salîbî, kendisini sanal alemde ifade etmeye başlamıştır. Sosyal medya hesabı ve de blog¹⁴⁴ sayfası aracılığıyla okurlarıyla iletişim halinde olmuştur.¹⁴⁵ Emeklilik yıllarında bile sahip olduğu mirasın Salîbî’yi oturmaktan alıkoyduğunu söyleyen Abu Husayn, bu yıllarda onun kitaplarındaki hatalı bulduğu kısımları düzeltmekle meşgul olduğunu söylemektedir. Vefatından önce yaptığı son çalışmanın ise Marûnî’lerin Arap dili tarihi konusunda kaleme aldığı ve 2011 baharında yayımlayıp yakın çevresine okumaları için dağıttığı kitabının revizyonudur.¹⁴⁶

Akademik çalışmalarının yanısıra müzik ve şiire de ilgi duyan Salîbî, *The Marchioness of Saden-Saden* isimli bir opera metni de kaleme almıştır. Beyrut Amerikan Üniversitesi öğrencilerince sahnelenen bu operanın son performansı 1977 yılında iç savaşın ilk

¹⁴¹ Abu Husayn, “Kamal Salibi: A Life in Books”, *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 8-9.

¹⁴² Abu Husayn, “Kamal Salibi 1929-2011”, *Review of Middle East Studies*, s. 298.

¹⁴³ Abu Husayn, “Kamal Salibi 1929-2011”, *Review of Middle East Studies*, s. 299.

¹⁴⁴ Dialogue with Kamal Salibi, <http://kamalsalibi.blogspot.com.tr> (Erişim 12.08.2017).

¹⁴⁵ Abu Husayn, “Kamal Salibi: A Life in Books”, *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 22.

¹⁴⁶ Abu Husayn, “Kamal Salibi 1929-2011”, *Review of Middle East Studies*, s. 298.

dönemlerinde gerçekleşmiştir. Kaleme aldığı bir diğer opera ise Lale Devri'nde İstanbul'da geçen kurmaca bir hikâye sunmaktadır.¹⁴⁷ Müzikal çalışmaları bunlarla sınırlı olmayan Salîbî, her sene kendi evinde düzenlediği yılbaşı partilerinde ortaya koyduğu piyano performansı ile de anılmaktadır.¹⁴⁸ Edebî eserlere de ilgi duyan Salîbî, Abu Husayn'ın kendisine önerdiği Orhan Pamuk'un *İstanbul* kitabını okuduktan sonra Orhan Pamuk hayranı olmuş ve yayımlarını takip etmiştir.¹⁴⁹

Kemal Salîbî'nin gerek kendi formasyonu içinde gerekse dışında ilgilendiği alanlar oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Arabistan tarihi, erken dönem Suriye, Hâşimîler, modern Ürdün tarihi, Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları ve elbette modern Lübnan tarihi ilgilendiği temel alanlar olarak zikredilebilir. Bu alanlarda kaleme aldığı eserlerinin içerikleri kısaca şöyledir:

1. *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon (Beirut 1959, 1991)*: Eser Salîbî'nin Bernard Lewis danışmanlığında tamamladığı doktora tezinin yayımlanmış halidir. İbnü'l-Kılâî, Düveyhî ve Tannûs eş-Şidyâk gibi Lübnanlı Mârûnî tarihçilerinin eserlerinde Haçlılar ve Memlükler döneminin nasıl ele alındığını incelemektedir.¹⁵⁰
2. *The Modern History of Lebanon (Londra 1965; New York 1977, 1993)*: Yukarıda da zikrettiğimiz gibi talep üzere kaleme alınan bu eser 1975 yılında iç savaşın patlak vermesiyle konu ile ilgili referans kitap haline gelmiştir. Giriş kısmında 16. yüzyıldan 19. yüzyılın ilk yıllarına kadar Lübnan tarihini ele alarak başlayan Salîbî, devam eden bölümlerde 1920 sonrası Lübnan'ın yaşadığı değişimi gözler önüne sermektedir.
3. *Crossroads to Civil War: Lebanon 1958-1976 (New York 1976)*: Salîbî'nin savaşın ilk dönemlerinde -1975 yılında- Manchester Üniversitesi'nden Frank Stoakes isimli arkadaşının Lübnan'daki durumu öğrenmek üzere yazdığı mektuba cevaben kaleme aldığı metinden yola çıkarak oluşturduğu eserdir.

¹⁴⁷ Abu Husayn, "Kamal Salibi: A Life in Books", *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 17-18.

¹⁴⁸ Abu Husayn, "Kamal Salibi: A Life in Books", *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 20.

¹⁴⁹ Abu Husayn, "Kamal Salibi: A Life in Books", *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi*, s. 24.

¹⁵⁰ Albert Hourani, "Salibi Kamal S.: Maronite Historians of Mediaeval Lebanon", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (2), Haziran 1960, 395.

4. *Syria Under Islam: Empire on Trial 634-1097* (Delmar 1977; Beyrut 2009): 1975 yılında patlak veren olaylar nedeniyle bölünen 1976-1977 akademik yılının ilk aylarında kaleme almaya başladığı eserin ilk baskısı 1977 yapılmıştır. Salîbî bu eserinde İslâm'ın doğuşundan, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar olan dönemin Suriye'sini kaleme almıştır. Coğrafya üzerinde yer alan kabileler, mezhepler ve yerlerle ilgili ayrıntılı harita ve kronolojik tablolarla zenginleştirdiği eseri çoğunluklar Arapça kaynaklara referansla oluşturulmuştur.
5. *Munṭalaḳu Tarîhi Lübnân 634-1516* (Beyrut 1979, 2012): Eser, Salîbî'nin Lübnan tarihine yoğunlaştığı kariyerinin ilk dönemlerinde konu hakkında kaleme aldığı makalelerini derlediği bir çalışmadır.
6. *A History of Arabia* (Delmar 1980, Beyrut 2010): Lübnan tarihinden sonra çalışmalarını Arap yarımadasına yönlendiren Salîbî'nin, ders kitabı niteliğinde kaleme aldığı bu eser M.Ö. 3000'lerden günümüze Arap yarımadası tarihinin ayrıntılı bir dökümünü içermektedir. Toplamda on iki bölümden oluşan eserde, İslâm öncesi dönemi üç ayrı bölümde ele alan Salîbî, İslâm sonrası dönemi ise kalan dokuz bölümde incelemiştir.
7. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered* (Londra 1988, 1990): Lübnan tarihiyle ilgili farklı çalışmaların değerlendirildiği eser Abu Husayn tarafından Lübnan tarihi sahasındaki tüm çalışmalara bir meydan okuma olarak tanımlanır. Abu Husayn aynı zamanda Modern Lübnan tarihi alanındaki eserlerin söz konusu kitaptan öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrıldığını söylemenin mesnetsiz bir yorum olmayacağı kanaatindedir.¹⁵¹ Salîbî, iç savaşın son yıllarında yayınlanan eserini sonlandırırken, Lübnan'da olduğu gibi yapısal olarak bölünmüş milletlerin yaşamlarını sürdürmesi için gereken dayanışmayı kazanmalarının tek yolunun geçmişlerini tam olarak bilmek, anlamak ve geçmişin gerçekleriyle yüzleşmekten geçtiğini ifade eder. Bu nedenle söz konusu kitabın akademik kaygıların yanında öğretici yapısı ile Lübnan halkını hedef aldığı açıktır. Modern Lübnan tarihini konu alan bu çalışması ve kapsamındaki makaleler ile Lübnan'ın en önemli tarihçisi olarak tanınmıştır.

¹⁵¹ Abu Husayn, "Kamal Salibi 1929-2011", *Review of Middle East Studies*, s. 298.

8. *The Modern History of Jordan (Londra-New York 1993)*: Ürdün tarihi ile ilgili yeni bir araştırmayı içermekten çok varolan çalışmaların bir yorumu olarak kaleme aldığını söylediği bu eserinde Salîbî, alan üzerinde çalışmalar yapan araştırmacılar kadar genel okuyucu kitlesini de hedef aldığını belirtmektedir. Eserde Osmanlı Devleti'nin dağılmasından sonra 1921'de Ürdün emiri tarafından gerçekleştirilen ülkenin modern bir çehreye bürünme süreci ve 1980'lerin sonuna kadar Ürdün siyasi tarihi ele alınmaktadır.
9. *Târîhu Beyrût (Beyrut 1969, ed. Francis Hours ile birlikte)*: Sâlih b. Yahyâ'nın anı isimle anılan eserinin neşridir.¹⁵²
10. *The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria 1819-1870 (I-V, Amman 1995, ed. Yusuf K. Houry ile birlikte)*: Söz konusu yıllarda Suriye, Lübnan ve Filistin'de çalışmalar yürüten Protestan misyonerlerce gönderilen ve *Missionary Herald*'da yer alan mektupların toplu neşridir.
11. *el-Mevârine Sûre Târîhiyye (Beyrut 2011)*: Mârûnilerin tarihini konu alan eseridir.

Buraya kadar zikrettiğimiz eserler Salîbî'nin özellikle Lübnan ve Suriye tarihi ile ilgili kaleme aldığı metinlerden oluşmaktadır. Elinizdeki çalışmanın ortaya çıkış dürtüsünü oluşturan, bu ve gelecek bölümde ele alacağımız Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları bağlamındaki eserleri ise şunlardır:

1. *The Bible Came From Arabia (Hamburg 1985, Londra 1985,1987)*: Salîbî'nin İngilizce olarak kaleme aldığı eserin önce Almanca çevirisi daha sonra aynı yıl içerisinde İngilizce orijinali yayımlanmıştır. Yayımlandıktan sonra hem olumlu hem de olumsuz yönde birçok eleştiriye maruz kalan ve çok satılanlar listesine giren eser Gerard Mannoni tarafından Fransızca'ya ve Afif er-Rezzâz tarafından da Arapça'ya çevrilmiştir. Yukarıda eserin ortaya çıkış sürecini, gelecek sayfalarda da içeriğini ayrıntılı olarak ele aldığımız için burada tekrar zikretmeyeceğiz.
2. *Secrets of the Bible People (Londra 1988)*: Salîbî Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları bağlamında kaleme aldığı bu ikinci eserinde iddiasını bir adım öteye taşıyarak önceki kitabında ifade ettiği fakat ayrıntılı çalışmaya muhtaç olduğunu düşündüğü konuları kaleme almıştır. Bu eserde daha çok Kitâb-ı Mukaddes'te

¹⁵² Tomar, "Kemal Süleyman Salîbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s. 462.

yer alan kişiler üzerinden bir anlatı geliştirmiştir. Salîbî aynı yıl eserini Arapça olarak da yayımlamıştır.

3. *Conspiracy in Jerusalem: The Hidden Origins of Jesus (Londra 1988)*: Salîbî bu eserinde Hıristiyan teolojisinde yer alan İsâ anlayışını irdelediği eserinde İnciller’de ortaya konan farklı İsâ portrelerinden hareketle bir çalışma yapmıştır. İkinci baskıda eser *Who Was Jesus?: A Conspiracy in Jerusalem* adıyla 1992 yılında yayımlanmış ve Hans-Joachim Maass tarafından Almanca’ya çevrilmiştir. Eser ayrıca Arapça olarak da neşredilmiştir.¹⁵³ Eser aynı zamanda Fuat Aydın tarafından da Türkçe’ye tercüme edilmiştir.¹⁵⁴
4. *Ḥurûbu Dâvûd (Amman 1990,1991)*: Eser Eski Ahid’in *Samuel II* kitabında yer alan Dâvûd’un savaşlarının İbrânîce’den Arapça’ya tercümesini içermektedir.
5. *The Historicity of Biblical Israel: Studies in I & II Samuel (Londra 1998)*: Salîbî’nin *Samuel I* ve *II* kitaplarında yer alan anlatıların coğrafi konumlandırmasını yapmaya çalıştığı eseridir.

2.2. Kemal Salîbî’nin Kitâb-ı Mukaddes Çalışması

Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları bağlamında Salîbî’nin kaleme aldığı ilk eserinin ortaya çıkış sürecine bir de Salîbî’nin perspektifinden tanıklık etmek, eseri daha iyi anlamak adına faydalı olacaktır. Eserine iddiasının ortaya çıkış hikâyesini anlatarak başlayan Salîbî’nin yaptığı keşiften ne kadar büyük bir haz aldığı ve tezinin arkasında olduğu gerçeği daha ilk sayfalardan kendini belli etmektedir. Üzerinde çalışma yapma fırsatı bulabildiği neredeyse tüm Kitâb-ı Mukaddes yer isimlerinin yaklaşık 600 km uzunluğunda ve 200 km genişliğinde olan ve bugün Asîr olarak bilinen ve Hicaz’ın güney kısmını oluşturan bölgede bulunduğu şeklindeki temel iddiasının ortaya çıkış serüvenini anlatarak başlayan Salîbî, heyecan verici bu serüveni şöyle anlatır:

Elinizdeki çalışma, kökenlerini tamamen şansa borçludur. 1977 yılında Riyad’da basılmış olan bir Suudi Arabistan atlasına denk geldim. Batı Arabistan’da Arap kökenli olmayan yer isimlerini araştırırken, yalnızca Batı Arabistan’daki değil aynı zamanda Eski Ahit ya da benim tercih ettiğim şekliyle İbrânî Kitâb-ı Mukaddes’inde bulunan yer isimlerine de bakıyor olduğumu fark ettim. Başta yanıldığımı düşündüm, fakat deliller biriktikçe dikkate değer bir tesadüf silsilesine rastladığıma ikna oldum.¹⁵⁵

¹⁵³ Tomar, “Kemal Süleyman Salîbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s. 463.

¹⁵⁴ Kemal Salîbî, **İsa Kimdi: Kudüs Komplosu**, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.

¹⁵⁵ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 7.

Elde ettiği ipucunun şaşkınlığını üzerinden attıktan sonra araştırmalarını derinleştirdiğini belirten Salîbî, Yakın Doğu'nun herhangi başka bir yerinde kendi orijinal İbrânîce formunu korumuş yer isimlerinin bu denli bir arada bulunduğu bir yere rastlamadığını da sözlerine ekleyerek bunun bir tesadüf olmadığına kendini ve bizleri ikna etme girişimlerine başlar. Söz konusu araştırmalarını sürdürürken Masoretik¹⁵⁶ metin üzerinden bir çalışma yürüten Salîbî, bugüne kadar metnin yanlış veya eksik şekilde okunması nedeniyle Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında ön kabul haline gelmiş birçok hata olduğuna işaret eder.

Tezini ortaya koyarken kullandığı yöntemleri de özetleyen Salîbî, özellikle Kitâb-ı Mukaddes'in dili olan İbrânîce'nin yaygın kullanım alanını kaybetmesi sebebiyle ortaya çıkan güçlüklerden bahsetmektedir. Salîbî, Rabbanî âlimlerin Kitâb-ı Mukaddes içerisinde geçen kelimeler ve kısmen de Aramice gibi diğer dillerden alınan kelimeleri içeren bir kelime dağarcığı ortaya koymuş olmalarına atıf yaparak söz konusu Rabbanî İbrânîce'nin konuşma dili olmaktan ziyade bir eğitim dili olduğunu vurgulamıştır. Burada iki yöntem öneren Salîbî'ye göre; Tanah'ı İbrânîce aslından okumak ve anlamak için kişi ya Rabbanî geleneği takip etmeli ya da günümüzde geçerliğini koruyan diğer ilgili Sâmi dillere başvurmalıdır. Bu yöntem önerilerinin ardından kendi seçimini ortaya koyarak, Arapça ve kadim Aramice'nin modern versiyonu olan Süryanice bilgisine dayanarak ikinci yolu yöntem olarak belirlediğini ifade etmiştir. İbrânîce'ye olan yaklaşımını ise İbrânîce'yi temel gizemleri hâli hazırda çözülmüş bir dil olarak görmek yerine yeniden deşifre etmek üzere neredeyse bilinmeyen bir dil olarak ele aldığını söyleyerek ortaya koymuştur.¹⁵⁷

Kutsal metinlerin, dinin dindar ve sadık müntesipleri tarafından korunup gelecek nesillere aktarıldığı gibi gelenek tarafından aktarılan yer isimlerinin de benzer şekilde temel yapılarını muhafaza ettiğini, bilinçli bir şekilde yapılan nadir değişikliklerde bile, toplumun hafızasında yer etmeyen eski yer isimlerinin, örneklerin çoğunda görüldüğü üzere bir zaman sonra kendilerini tekrar ortaya koyduklarını belirten Salîbî, neden yer

¹⁵⁶ Masoret kelimesi 'gelenek' ya da Salîbî'ye göre 'yazım' anlamındaki *masorah* ya da *massorah*/ מִסֹּרֶת kelimesinden gelir. Teknik olarak m.s. 7. yüzyılda Tanah'ın geleneksel yorumunun kaybolacağı endişesiyle Yahudi âlimlerince geliştirilen bir harekeleme çalışmasını ifade eder. Elimizdeki İbrânîce metinde yer alan hareketler son halini m.s. 10. yüzyılda almıştır. Kelimenin bu çalışmayı ifade edecek şekilde kullanılmaya başlaması ise harekelendirme işlemi yapan grubun metin kenarlarına aldıkları *masorah* isimli notlardan hareketle gerçekleşmiştir. Bu nedenle bu grup Masoretler ve ortaya koydukları metin ise Masoretik metin olarak isimlendirilmiştir. Kemal Salîbî, *The Historicity of Biblical Israel: Studies in I & II Samuel*, London: NABU Publications, 1998, s. 15.

¹⁵⁷ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 27.

isimleri etimolojisine dayanan bir çalışma yaptığını da açıklamış olur. Çalışmasında yer isimlerinin katkısını şu cümlelerle açıklamaya devam eder: *Yer isimlerinin varlıklarını koruma konusundaki ısrarcı tavırları, bazı örneklerde Tanah coğrafyası açısından arkeolojinin şimdiye kadar sağladığından daha geniş bir kavrayış sağlayarak toponomik tahlillerimi mümkün kılmıştır.*¹⁵⁸ Amacını ise Kitâb-ı Mukaddes'in İbrânîce hecelemeyle verdiği yer isimlerini Suudi Arabistan'ın modern atlaslarında Arapça hecelenmiş olarak verilen Asîr ve Güney Hicaz'daki yer isimleriyle karşılaştırmak olarak ifade etmiştir.¹⁵⁹ Bunu yaparken yer isimlerinin olduğu gibi değişmeden kaldığı iddiasında bulunmayan Salîbî, kitabın başında ünsüz harf değişimiyle ilgili bir liste vererek yer isimlerinin tespitinde bunu bir kılavuz olarak kullanmıştır. Kitâb-ı Mukaddes zamanında yer isimlerinin nasıl telaffuz edildiğinin de bilinmediğinin altını çizen Salîbî, yer isimlerinin Kitâb-ı Mukaddes İbrânîcesi ve modern Arapçadaki yazılış şekillerini karşılaştırırken Sâmi alfabesinin doğasının göz önünde bulundurulması gerektiğine de değinmiştir.

Yakın Doğu'nun bilinen dinleri arasında, Yahudiliği ayrı bir kategoriye yerleştiren Salîbî, mitsel esinlenmeler dışında kadim Mezopotamya, Suriye veya Mısır dinleri açısından Yahudiliğin kökenlerini açıklama girişimlerinin hiçbirinin başarıya ulaşmadığını ifade eder. Salîbî, Yahudiliğin köklerinin kadim Asîr'de; Yahve, el-Sabaot, el-Şalom, el-Şadday, el-Elyon ve diğerleri gibi dağ tanrılarının muhtemelen bazı yerel kabilelerin birleşmesiyle bağlantılı olarak birbirleriyle özdeşleştirilmesi ve tek yüce varlık olarak tanınması şeklindeki monoteizme olan yönelimde aranması gerektiğini söyler. İsrailoğulları olarak adlandırılan yerel bir halk tarafından benimsenen bu iptidaî Batı Arabistan monoteizminin ise zamanla komplike bir teoloji mefhumu ve son derece artırılmış sosyal ve ahlakî içeriğe sahip olan kutsal metinlerle ileri derecede incelikli bir din haline geldiğini belirterek dinin oluşumunu açıklar.¹⁶⁰ Bu satırların devamında ise belli bir entelektüel seviye ve ahlâkî hassasiyetin mevcut olduğu böyle bir dinin kendine müntesibler çekmeye son derece muktedir olduğunu belirtir. Söz konusu Yahudi kutsal metinlerinin, geleneksel olarak İbrânîce olarak bilinen diline gelince, bu dilin Kitâb-ı Mukaddes dönemlerinde Güney Arabistan, Batı Arabistan ve Suriye'nin (Filistin dâhil olmak üzere) çeşitli bölgelerinde yaygın olarak kullanılan

¹⁵⁸ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 29.

¹⁵⁹ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 30.

¹⁶⁰ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 8.

Sâmi dillerinin bir lehçesi olduğu şeklindeki tahminin güçlü bastığını ifade eder. Söz konusu antik dil Kitâb-ı Mukaddes'te adı geçen ve bu dili konuşan bir grubun ismine ithâfen günümüzde Kenan dili olarak isimlendirilir. Bu dilin yanı sıra Arabistan ve Suriye'de konuşulan bir diğer Sâmi dilin ise Aramice olduğunu belirten Salîbî'ye göre - eserinin dördüncü bölümünde de ele aldığı üzere- Kenanlı (ya da İbranî) ve Ârâmî dilleri bir dönem farklı Batı Arabistan toplumları tarafından konuşulmaktaydı. Benzer bir durum Suriye'de de gözlemlenmektedir. Salîbî, Tekvin 31:47-9 pasajında yer alan anlatımlar üzerinden iddiasını örneklendirerek çalışma prensibini gözler önüne sermektedir. Söz konusu pasajda İbranî Yakub ile Ârâmî dayısı ve kayınpederi Laban arasındaki anlaşmaya şahitlik etmek üzere dikilen “şahitlik yığını” denen tepenin hikâyesi anlatılmaktadır. Anlatıya göre Laban bu taş yığına Aramice ‘Yegar-Sahaduta’ (*ygr shdwt*) adını verirken, Yakub ise onu İbrânîce ‘Ga‘led’ (גַּלְעָד) ve gözcü kulesi anlamına gelen ‘Mitspa’ (מִצְפָּה) şeklinde isimlendirdi. Salîbî her üç ismin de günümüzde hâlâ Abha'nın¹⁶¹ batısında Ricâl Elma' bölgesinde bulunan ve az bilinen üç küçük kasabanın adı olarak kullanılmakta olduğu bilgisini verir. Kasabaların isimlerini ise şu şekilde sıralar: İlki, “Tanrı şahittir” ya da “Şahidin tanrısı” anlamına gelen Farat al-Şahda ('*l-şhd*') isimli kasabadır. Arapça *fr't* ya da *fr'h* kökü bir yükseklik ya da tepeyi ifade eder, Ârâmîce'deki karşılığı *ygr* köküdür. İkincisi el-Ced ('*l-cd*) ise *gl'd* kökünün Arapçalaşmış halidir. Üçüncüsü ise el-Mezef (*mzf*) kasabasıdır.¹⁶²

İddiasının tutarlı yönlerini ortaya koymaya çalışan Salîbî, İsrailoğulları'nın kökenlerini belirleme hususundaki kafa karışıklığının da kendi teziyle birlikte ortadan kalkacağı iddiasındadır:

Kitâb-ı Mukaddes Batı Arabistan'ında Kenan dilini konuşanlar ve Ârâmîce konuşanlar arasındaki bu yakınlıkta, İsrailoğulları'nın köken olarak hangi gruba dâhil olduklarına karar verme konusunda kararsız kaldıkları kanısındayım. Kendilerini normalde İbranîler olarak değerlendirirken, Tesniye 26:5'te kendi atalarının bir Ârâmî olduğunu anımsamaya teşvik edildikleri görülür. Bu açık çelişki Kitâb-ı Mukaddes âlimlerini uzun süre şaşırtmıştır. Fakat eğer benim varsayımım doğruysa, bu durum anlam kazanacaktır.¹⁶³

Yahudiliğin anavatanı olduğunu iddia ettiği Batı Arabistan'dan Filistin ve kuzeydeki diğer bölgelere olan Yahudi göçlerini mantıksal bir zemine oturtmaya çalışan Salîbî'nin

¹⁶¹ Asîr bölgesinin başşehri.

¹⁶² Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 9.

¹⁶³ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 9.

bu konudaki çıkarımı ise topluluğun Arap yarımadası içlerinde yol alan¹⁶⁴ kervan ticareti neticesinde ortaya çıkan etkileşim vesilesiyle söz konusu rotayı izleyerek ilerlediği şeklindedir. Salîbî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda Asîr, bir doğrultuda Hint Okyanusu havzası, yani Hindistan, Güney Arabistan ve Doğu Afrika ve diğer doğrultuda İran-Mezopotamya ve Doğu Akdeniz havzası, özellikle Suriye, Mısır ve Ege dünyası olmak üzere bu bölgelerin ticaretini yapan kervanlar için bir buluşma noktasıydı. Suriye'nin güney köşesinde, Mısır'a yakın bir mevkide yer alan Filistin kadîm Batı Arabistan ticaretinin o doğrultudaki ilk kıyı istasyonuydu. Buradan hareketle Salîbî, Filistin'i mesken tutan ilk Yahudi yerleşimcilerin Batı Arabistanlı tüccarlar ve bu ticarete yer alan kervancılar olduğu tahmininde bulunmaktadır. Yine bu doğrultuda bölgenin yeni yerleşimcileri olarak Yahudiler, yerel inançların ve hatta Mısır ve Mezopotamya İmparatorluklarının âli dinlerinin ötesine geçmiş olan kendi sofistike dinlerine yerel halktan müntesipler kazandırma konusunda başarılı olmuş olmalıydı. Salîbî, söz konusu etkilenmenin daha sonra Müslüman tüccarların Asya ve Doğu Afrika'nın çeşitli bölgelerinde İslâm'da kendi dinlerinden daha üstün özellikler gören insanları İslâm'a çekmeleri ile aynı olduğunu ifade ederek bu durumun tarih boyunca örneklerine rastlandığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶⁵ Bununla beraber Salîbî, İsrailoğulları'nın, Güneybatı Arabistan'dan Filistin'e yerleşen ilk yerleşimciler oldukları iddiasında olmadığını belirtir. Ayrıca ülkeye ismini verenlerin Kitâb-ı Mukaddes Filistilileri olduğunu ve Batı Arabistan'dan buraya Yahudiler'den önce gelmiş olduklarını ifade eder. Kitâb-ı Mukaddes'te Keretliler (*Cherethites*)¹⁶⁶ diye isimlendirilen Filistin yerleşimcilerinin uzun yıllar boyu bir Akdeniz adası olan Girit'ten gelen gizemli 'Denizci İnsanlar' olduklarına inanıldığını söyler.¹⁶⁷ Fakat kendisi Keretliler olarak anılan grubun Girit adasından gelmiş olamayacaklarını ifade eder. Salîbî'ye göre *krt* kökü Ebha'nın güneyinde bulunan Karis Vadisi'ne işaret etmektedir. Yine Asîr bölgesinde aynı köke dayanan üç yer isminin daha varlığından söz etmektedir.

Salîbî, Batı Arabistan'dan kuzeye doğru gerçekleşen göç dalgalarına Kenanlıları da ekler. "Aynı şekilde, Batı Arabistan Kenanlıları erken bir dönemden itibaren 'ülke

¹⁶⁴Trans-Arabian' olarak anılan ticaret rotasından bahsetmektedir. Yemen ve kuzeybatı Yemen taraflarından Arap yarımadası içlerine uzanan ve buradan Filistin'e kadar uzanan bir rotayı ifade etmektedir.

¹⁶⁵ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 11.

¹⁶⁶ I. Samuel 30:14, Sefanya 2:4-5, Hezekiel 25:15-16 pasajlarında Keretliler olarak zikredilirler.

¹⁶⁷ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 157.

dışına yayılmış¹⁶⁸ ve Filistin'in kuzeyinde Suriye'nin sahil şeridindeki Grekler'in Fenike (*Phoenicia/ Φοινίκη*) dedikleri Kenan (*kn'n*) bölgesine kendi isimlerini vermişlerdir.”¹⁶⁹ Aynı zamanda Fenike'nin kendi yerlileri tarafından 'Kenan' olarak isimlendirildiği gerçeğinin Beyrut'ta bulunan Helenistik döneme ait bir madenî para ile kanıtlanmakta olduğunu ifade eder.¹⁷⁰

Kitâb-ı Mukaddes'in tarihî kitaplarına göre, İsrail Krallığı'nın m.ö 11. yüzyılın sonları, 10. yüzyılın başlarında bölgedeki Filistinli ve Kenanlı topluluklar bahasına Batı Arabistan'da -bu konuda herhangi bir şüpheye düşmez- kurulmuş olduğunu söyleyen Salîbî'ye göre savaşlarda İsrailoğulları'na yenilen ve cesareti kırılan Filistin ve Kenanlı topluluklar muhtemelen aynı dönemde Suriye sahil şeridine olan göçlerinin oranını artırmışlardır. Söz konusu savaşlar ve diğer göçler akabinde İsrailoğulları'nın bu topraklara yerleşmesi üzerine Filistin'de birçok yerleşim bölgesinin (Gazze ve Aşkelon gibi) Filistinlilerin geldiği Batı Arabistan'da bulunan kasabaların isimlerini almış olduğunu belirten Salîbî bazı örnekler de verir. Buna göre Filistin'de, Yafa şehrinin on kilometre güneydoğusunda bulunan Beyt Dejen kasabası (dcn ya da 'Dajon' dağı) hâlâ Batı Arabistan tanrısının adını taşır ve yine Filistin'in kuzeyinde, Kenanlılar da Batı Arabistan'da bulunan Sur (Tyre), Sidon, Gebal (Yunanca Byblis/ Βυβλίς), Ervad (Yunanca Arados / Ἄραδος) ya da Lübnan gibi yer isimlerini kendi yerleşim bölgelerine vermişlerdir. Salîbî'ye göre Filistin bölgesine yerleşmek üzere göç eden İsrailoğulları yalnızca yer isimlerini taşımamış aynı zamanda Batı Arabistan hafızalarında yer etmiş bulunan Yahudi mabetleriyle özdeşleştirdikleri yerel tapınaklarına da bu isimleri aktarmışlardır. Bunlardan en bilinenleri; Kudüs (Jerusalem, Yeruşalayim) ve Bethlehem'dir.”¹⁷¹

Salîbî, İsrailoğulları'nın Filistin kökenlerini unutmasının muhtemel sebepleri üzerinde de durmuştur. Bu kadar kısa bir dönemde -muhtemelen iki veya üç yüzyıldan daha uzun olmayan bir süre- Yahudiler'in Batı Arabistan kökenlerine dair hatıralarının silinmesine yardım eden en büyük olgu Salîbî'ye göre m.ö. 6. yüzyıldan itibaren Arabistan, Suriye

¹⁶⁸ Tekvin 10:18.

¹⁶⁹ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 11.

¹⁷⁰ Zellig S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, American Oriental Society, (New Haven, Connecticut, 1936), 7, 29. dipnotta yer alan ifadeye göre Fenikeliler bu ifadeyi kendi toprakları için kullanmaktaydı. Fenike dilinde burası Kenan olarak anılırken Yunanca Fenike olarak anılmaktaydı. ללדכא אש בכנען Fenike dilinde Laodicea'nın Kenan'da olduğunu ifade ederken, λαοδικείας της ἐν φοινίκη ifadesi şehrin Fenike'de olduğuna işaret etmektedir.

¹⁷¹ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 12.

ve Mezopotamya’da gerçekleşen dil değişimi olmuştur. Kitâb-ı Mukaddes döneminde Batı Arabistan’da ve Suriye’de Ârâmîce ve lehçelerinin yanında, Kitâb-ı Mukaddes İbrânîcesi gibi Ken’anlı lehçelerin de yaygın olarak konuşulmakta olduğu bilgisini veren Salîbî Yahudi kutsal metinlerinin, sonraki peygamberler kitabındaki birkaç pasaj hariç, Ârâmîce değil İbrânîce olarak kaleme alınmış olduğunu da eklemiştir. Bunun yanı sıra Salîbî, m.ö. 500 yılı civarında Kenan dili Arabistan’da ve Suriye’de unutulmaya yüz tutmuş bir dil iken Ârâmîce’nin Mezopotamya dâhil olmak üzere her yerde üstünlüğü ele geçirmeye başladığını ve Ahameniş yönetimi altında, Pers İmparatorluğu’nda yönetim dili ve Yakın Doğu’nun ortak iletişim dili (*lingua franca*) haline geldiğini de söyler. Sonrasında Arapça’nın bu üstünlüğü ele alacağı ve Arapçanın lehçelerinin çeşitli yakın doğu bölgelerinde Ârâmîce ile yarışmaya başlayacağı, bölgedeki dil değişimi üzerine verilen bilgilerdir. Söz konusu değişim sonraki asırlarda da devam etmiş ve miladî dönemin ilk yüzyıllarında Arapça, Suriye-Arabistan çölündeki kırsal kabilelerinin yerel dili haline gelmiştir. Salîbî bu dil değişimi açıklamasını şu şekilde sürdürmektedir: “*M.s. 7. ya da 8. yüzyılla birlikte Arapça, Aramice konuşan küçük bölgelerdeki gruplar hariç Mezopotamya ve Suriye’nin birçok bölgesinde olduğu gibi Arabistan’da çoktan Ârâmîce’nin yerini almıştı. Batı Arabistan’da bu iki başarılı dil değişimi yer isimlerinde açık bir şekilde kendini göstermektedir.*”¹⁷² Buna örnek olarak ise Kitâb-ı Mukaddes’te geçen Zeboiim (*sby* ya da *sbyym*, harekelendirmeye bağlı olarak İbrânîce ‘ceylanlar’ ya da ‘iki ceylan’ demektir) ifadesini verir. Salîbî’ye göre Zeboîm, Güney Asîr’in sahil kısmı olan Cizan bölgesindeki ikiz kasabaları simgeler. Bu kasabalar günümüzde Şabyâ (*şby*) ve al-Zebya (*zby*) isimleriyle bilinmektedir. İki İbrânîce *sby*’nin Aramice son ek belirlilik takısıyla Aramiceleştirilmiş hâli olup, ikincisi de aynı ismin Arapça ön ek belirlilik takısı ile Arapçalaştırılmış hâlidir. Böylece, yer isimlerinin tarihi dondurduğu görülmektedir.¹⁷³

Yahudiler’in kendi Batı Arabistan köklerini unutmalarının sebeplerinden biri de Salîbî tarafından antik İsrail’in geçişinden sonra Batı Arabistan ve Filistin’deki siyasî gelişmelerle ilişkilendirilir. Batı Arabistan’da m.ö. 400’lü yıllarda Ahameniş İmparatorluğu’nun aşamalı çöküşü, İsrail Krallığı’nın geliştiği yerde ortaya çıkan Ma’in Devleti gibi yeni siyasî toplulukların ortaya çıkışına zemin hazırlamış, bazıları krallıklar

¹⁷² Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 18.

¹⁷³ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 19.

şeklinde organize olmuş; söz konusu yeni topluluklar içinde dağılan Batı Arabistan Yahudileri, Salîbî'ye göre kendilerine ait millet bilincini bu şekilde kaybetmişlerdir. Filistin cephesinde ise gelişmelerin farklı bir boyut kazandığını belirten Salîbî Filistin üzerindeki hâkimiyet çatışmaları sırasında Filistin Yahudileri'nin m.ö. 167'de başlayan ve süren yıllarda da devam eden bir ayaklanma çıkararak yönetimi devraldıklarını belirtir. Sonrasında ise Kudüs'ün kontrolünü ele alan Yahudi ayaklanmasının Haşmonayim rahip evinin müntesipleri olan liderleri, aynı zamanda Filistin'deki Yahudi topraklarını da genişletmişler ve bir süre sonra da yarı bağımsız (krallık) statüsü elde etmişlerdir.¹⁷⁴ Salîbî, devamındaki süreci ise şu şekilde açıklıyor:

Haşmonayimler, dönemlerinde, kendilerini antik İsrail'in hukukî vârisleri olarak değerlendiriyorlardı ve hanedanlıkları Romalılar'ın gelişine kadar devam etti ve M.Ö. 63 yılında sona erdi. Roma Senatosu, m.ö. 37'den itibaren topraklarını "Yahudi toprağı" anlamına gelen Büyük Hirodes'in (ö./ m.ö. 4) kralı olduğu "Yehuda" Roma özerk krallığı olarak yeniden düzenlediler. Yemen'de bir Yahudi krallığının olup olmadığı, Yahudi kutsal metinlerinin Helenistik ve ilk çağ Roma döneminde yapılan Grekçe tercümesi olan Septuagint'te de açıkça görüldüğü üzere Haşmonayim döneminden itibaren İbrânî Kitâb-ı Mukaddes'inin bölgesi artık Batı Arabistan olarak değerlendirilmiyordu.¹⁷⁵

Temel iddiasının merkezinde bulunan Asîr bölgesini ayrı bir başlıkta ele alan Salîbî, Asîr isminin modern bir kullanım olduğunu söyler ve bölgenin sınırlarını şu şekilde çizer:

19. yüzyıldan itibaren Batı Arabistan dağlık bölgeleri, kuzeyden güneye, Nimas'tan Necran'a aynı zamanda Kahme kasabasıyla Yemen'in günümüz sınırları arasında yer alan Tihame denilen bölgenin tepe bölgesi ve kıyı çölüne kadar olan bölgedir.¹⁷⁶

Bugün Suudi Arabistan Krallığı'na ait bir bölge olan Asîr'in merkez şehri Ebha'dır. Doğudan batıya Merkez Arap Çölü'nün kenarlarından Kızıldeniz'e kadar uzanır. Salîbî Asîr bölgesinin ayırt edici özelliğinin ise Serat denilen yükseklikleri 1700 ve 3200 m arasında değişen, Taif ve Yemen sınırı arasında bulunan Necd platosunun batı kenarını oluşturan sıradağlar olduğunu ifade eder. Asîr'in iklimi ve yeraltı zenginlikleriyle ilgili bilgi vererek devam eden Salîbî, bölgenin verimliliği konusuna dikkat çeker. Ayrıca

¹⁷⁴ Salime Leyla Gürkan, **Yahudilik**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, s. 35-36.

¹⁷⁵ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 21-22.

¹⁷⁶ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 38.

bölgenin ilkçağlarda kervan ticaretinin birleşme noktası olduğunu ve deniz ticaretinde de önemli rol oynadığını belirtir.¹⁷⁷

Tezini desteklemek üzere kanıtların sistematik bir sunuşundan önce Salîbî, İbrânî Kitâb-ı Mukaddesi ve Batı Arabistan yer isimlerinin nasıl mükemmel şekilde eşleştiğini göstermek üzere Gerar örneği üzerinde durur. Birçok Kitâb-ı Mukaddes âlimi tarafından Gazze'nin iç kesimlerinde konumlandırıldığını fakat orada bu isimle varlığını devam ettirmemiş olduğunu söyleyerek Gerar'ın konumunun göz önüne alınmasının Kitâb-ı Mukaddes coğrafyasıyla ilgili diğer soruları da ortaya çıkaracağına işaret eder.

Gerar isminin Kitâb-ı Mukaddes'te dört yerde¹⁷⁸ zikredildiğinin altını çizen Salîbî, Gerar'ı bulmak üzere araştırmalar yapan Kitâb-ı Mukaddes âlimlerinin ve arkeologların söz konusu Kitâb-ı Mukaddes pasajları dışında bir veriye sahip olmadıklarını söyler. Devamında, Tekvin 10'daki *zh* ya da *Gazze* ifadesine ek olarak Tekvin 26'da *plyštyim* (Filistinliler) ile ilişkili olarak zikredilen Gerar'ın, Kitâb-ı Mukaddes âlimlerince bu bölgenin Filistin'de yer aldığını öne sürmek için yeterli bir delil olarak görüldüğünü tesbit eder. Salîbî Gerar'ı Filistin'e yerleştirmeye ilgili sorunun boyutunun II. Tarihler 14'te geçen Gerar ifadesi ile arttığını belirtir. Burada kasabanın "Kuşilere" ait olduğu görülmektedir diyerek Gerar örneğini Kitâb-ı Mukaddes pasajları bağlamında ele alan Salîbî, bizleri Gerar'ın Filistin'de olmadığı sonucuna götürür.¹⁷⁹

Salîbî'nin, tezini temellendirirken kullandığı çalışma sahalarından birisi de Kitâb-ı Mukaddes arkeolojisidir. Bu alanda yapılan çalışmalarda yöntem yanlışı bulunduğunu savunan Salîbî, Kitâb-ı Mukaddes âlimlerinin delilleri yanlış yerde aradıklarını, Kitâb-ı Mukaddes coğrafyasını olduğu gibi kabullenip tarihini sorgulayarak yanlış bir metot izlediklerini belirterek, "*Bana kalırsa Tanah'ın tarihselliğini olduğu gibi kabul edip coğrafyasını sorgulamalıyız.*" diyerek kendi düşüncesini ortaya koyar. Ona göre bir bakıma yer isimleri çalışması, aralarında önemli bir fark olmakla birlikte saha arkeolojisi ile aynı amaca hizmet eder.¹⁸⁰ Salîbî'ye göre, Kitâb-ı Mukaddes İbrânîcesinde yer isimleri, yeniden deşifre edilmesi gereken bir dil gibi ele alınırsa, aslında kadîm Mısır'da bulunan kabartmalardaki soylu veya kutsal isimlere çok benzer; hatta ölü bir dilin *ne*'liğini deşifre etmek üzere ipuçları sağlar. Salîbî'nin nazarında asıl

¹⁷⁷ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 38-42.

¹⁷⁸ Tekvin 10:19, Tekvin 20:1, Tekvin 26:1 ve II Tarihler 14:8.

¹⁷⁹ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 47-53.

¹⁸⁰ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 29.

mesele şudur, birçok sıradan kelime, zikredildikleri Kitâb-ı Mukaddes pasajı bağlamında yanlış bir değerlendirmeye yer ismi olarak düşünölmektedir. Diğer yandan sayısız şüphe edilmeyen fiil, isim veya sıfat olarak kabul gören Kitâb-ı Mukaddes yer isimleri mevcuttur. Salîbî'ye göre bu hâlde Kitâb-ı Mukaddes metninde verilen yer isimlerinin hangilerinin gerçekte yer adı olduğu ve hangilerinin yer adı olmadığı hususunda münasip bir ayırım yapılması durumunda birçok geleneksel okuma alaşığı olacaktır.¹⁸¹

Kitâb-ı Mukaddes bölgelerini tespit için yapılan arkeolojik kazıların yanlışlığından ziyade, yetersiz arkeolojik kanıtlara dayanarak tarihî sonuçlar çıkarmanın da yanlış olduğunun altını çizen Salîbî, 1880 yılında Kudüs yakınlarında Siloam'da bulunan ve su tüneli kazma çalışmasını anlatan yazıt örneğinden de bahseder. İstanbul Eski Şark Eserleri Müzesi'nde sergilenen yazıtta göre su tüneli Kral Hezekiya döneminde kazılmıştır ve bu yazıt Yahuda Kralı Hezekiya tarafından inşa edilen su kemerini anlatan II. Krallar 20:20 ve II. Tarihler 32:30 pasajlarını doğrulamaktadır. Fakat aslında yazıt herhangi bir yer ismi veya kişi isminden söz etmez. Bu nedenle yazıtı, Kitâb-ı Mukaddes âlimlerinin yaptığı gibi kral Hezekiya dönemine atfetmeyi alelâde bir varsayım olarak değerlendirir. Siloam yazıtının günümüz Kudüs'ünün Kitâb-ı Mukaddes Kudüs'ü olduğu konusunda bir şey söylemediğı, çünkü yazıtta bölgenin ismi verilmediğı de dikkat çektiğı noktalardan biridir. Söz konusu yazıt veya benzeri buluntuların ise içerdikleri bilgilerden daha fazlasını ifade etmeye zorlanmasının problem teşkil ettiğini ortaya koyarak, metnin herhangi bir yerinde Samarya ismi geçmemesine rağmen 1910 yılında Nablus'ta bulunan yazıtın Samarya yazıtı olarak nitelenmesini de buna örnek olarak zikreder.¹⁸²

Salîbî'nin zikrettiğı daha birçok antik yazıtlar ve kayıtlar, içeriklerinde Kitâb-ı Mukaddes yer isimleri geçtiğı için Filistin'le ilişkilendirilmiştir. Yazıtlarda zikredilen yer isimlerinin Kitâb-ı Mukaddes yer isimleri olduğu konusunda Kitâb-ı Mukaddes âlimleri ile hemfikir olduğunu fakat bu durumun yazıtların Filistin'de bulunduğunu doğrulamadığını ifade eder. Dikkatli bir inceleme sonucu bu kayıtların Batı Arabistan'la ilişkili olduğunun ortaya çıkacağı konusunda ise şüpheye düşmez. Hatta söz konusu yazıtların Batı Arabistan bağlamında İbranî Kitâb-ı Mukaddesiyle birlikte yeniden

¹⁸¹ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 34.

¹⁸² Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 64-65.

incelendiğinde Kitâb-ı Mukaddes âlimlerinin müphem olarak nitelediği birçok pasajın açıklığa kavuşacağı şeklinde iddialı bir ifadeye de yer verir.

2.3. Salîbî'ye Göre Tarihsel Mûsâ ve Mısır'dan Çıkış Rotası

Üç monoteist din tarafından büyük bir peygamber olarak kabul edilen, özellikle Eski Ahit ve Kur'an'da yaşamı ve tebliğinden sıkça bahsedilen Mûsâ aynı zamanda İsrailoğulları'nı Mısır esaretinden kurtaran bir rehberdir.

Kemal Salîbî, İsrailoğulları'nı Arap yarımadasında konumlandırmaya çalışırken tezinin temelindeki iddianın uzantılarını takip ederek derinleştirdiği araştırmasında, **hikâyenin başladığı toprakların da izini sürmeye çalışmıştır**. Söz konusu uğraşı sonucu yaygın kabul gören anlatıdan oldukça farklı bir Çıkış anlatısı geliştirmiş ve anlatıda gözden kaçmış olabileceğini düşündüğü noktalara değinmiştir. Öncesinde ise Tanah'ta yer aldığını iddia ettiği farklı Mûsâ portrelerini derlemiş ve Çıkış kitabında bahsi geçen Mûsâ'yı farklı bir yere konumlandırmıştır. Bu başlık altında ilk olarak Salîbî'nin İsrailoğulları'nın zulüm altında olduğu toprakları nereye konumlandığına değinilecek ve yazarın gözünden Çıkış rotası zikredilmeye çalışılacaktır. Sonrasında ise Çıkış hikâyesine de atıfla yazarın ayrıştırdığı Mûsâ karakterleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.3.1. Mısır'ın Coğrafi Olarak Konumlandırılması

İsrailoğulları'nın esaret altında bulunduğu, yüzyıllar boyunca baskı ve fiziksel zorlamaya maruz kaldıkları topraklar Mısır toprakları ve bu toprakların hükümdarı ise Firavun olarak bilinmektedir. Fakat Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları bağlamında yapılan çalışmalarda söz konusu topraklarda gerçekleştiğine inanılan Çıkış hadisesinin güvenilirliğini desteklemeye yönelik arkeolojik verilerin yetersizliğine dikkat çeken Salîbî yeni ve tamamen farklı bir bakış açısıyla konuya yaklaşmıştır. Konunun açıklığa kavuşturulamamasının sebebini ise şu şekilde açıklamıştır:

Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları kanıtları yanlış yerde aramaktadır. Tanah'ın coğrafyasını zaten bildiklerini kabul edip, tarihi gerçekliğini sorguluyorlar. Daha verimli bir çalışma bana göre, ileriki sayfalarda yaptığım üzere Tanah'ın tarihsel gerçekliğini doğru kabul edip coğrafyasını sorgulamak şeklinde gerçekleşebilir.¹⁸³

Yeni bir coğrafi okuma aracılığıyla Asîr bölgesinin başşehri olan Abha'nın güneybatısında bulunan "**Hatem Tavi**" (**htm t'wy**) isimli küçük bir kasaba isminden yola

¹⁸³ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 25.

çıkan Salîbî, eski Mısır dilinde bu ismin “Mısır Hisarı” anlamında geldiğini ve bir dönemler burada Mısır askeri kolonisinin bulunmuş olması gerektiğini ifade eder. Mısırlıların ticari ve ekonomik kaygılarla bölgeye geldiği ve zengin kaynaklarını kullanmak üzere burada bir koloni inşa etmiş olduğunu belirtir. Buhur ve mürrüsafi gibi Güney Arabistan menşeli ürünleri ithal ettikleri düşünüldüğünde bunun doğal bir sonuç olabileceğini ifade eden Salîbî’ye göre, deniz yoluyla kolay ulaşım sağlanması bölgeyi Mısırlılar için cazip kılan diğer sebeplerdi.¹⁸⁴ Bölgenin cazibesine Asîr tepelerinde bulunan ormanlardan elde ettikleri kaliteli ağaçlar ve yine bölgeden çıkarılan değerli madenler de diğer sebepler olarak eklenebilir. Yerel ürünlerin yanı sıra Hindistan civarından gelen ürünlerin deniz aracılığıyla Batı veya Güney Arabistan’a gelmesi ve buradan da diğer bölgelere taşınması bölgedeki ticaret zenginliğini göstermesi açısından önemli faktörlerdir.¹⁸⁵

Salîbî’nin bölgede Mısır kolonisinin varlığına delil olarak sunduğu bir diğer faktör de yer isimleridir. Antik Mısır diline dayanan yer isimlerine tek örneğin *Hatem Tavi (htm t’wy)* olmadığını söyleyen Salîbî örnek olarak birçok başka isim de zikreder. Mısır tanrıları ile özdeşleştirildiğini düşündüğü yer isimlerinden bazıları şunlardır:

1. Yasah (*yst*): Mısır tanrıçası İsis (‘st)
2. El YAsîr (‘l *ysyr*): Mısır tanrısı Osiris (*vsyr*)
3. El Yemeni (‘l *ymn*): Mısır tanrısı Amon (*imn*)
4. El Tum (‘l *tm*): Mısır tanrısı Atum (*itm*)
5. Vitn (*vtn*)¹⁸⁶: Mısır tanrısı Aton (*itn*)¹⁸⁷

Batı Arabistan’da bu ve benzeri birçok örnek olduğunu ifade eden Salîbî, bu isimlerin bazı bölgelerde yoğunlaştığını bu bölgelerden birinin de Hamîs Muşeyt (خميس مشيط)’in¹⁸⁸ kuzey komşusu olan Bişe Vadisi (وادی بيشة)’nin¹⁸⁹ üst taraflarına denk geldiğini belirtir. Mısır isminin burada Tanaḥ’ta geçen Mitsraim (*msrym*) ifadesinin Arapçalaşmış hali olan Misrame¹⁹⁰ (*msrm*) olarak yer aldığını ve kelimenin ‘iki yer’ (*msr* kökünün tesniye hali, harekelendirilmiş olarak bölge veya yer anlamına gelen kelime) anlamına geldiğini söyler. Buranın hem İbrahim’in hem de Yusuf’un Mısır’ı

¹⁸⁴ Kemal Salîbî, *Secrets of the Bible People*, London: Saqi Books, 1988, s. 107.

¹⁸⁵ Groom, s.51-52.

¹⁸⁶ Hamed El-Casîr, *El-Mu’cem el-Coğrafi li’l-Bilad el-Arabiyye el-Suudiyye*, Riyad: Dârü’l-Yemame, 1977, s. 1351.

¹⁸⁷ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 109.

¹⁸⁸ El-Casîr, s. 416.

¹⁸⁹ El-Casîr, s. 186.

¹⁹⁰ El-Casîr, s. 1176.

olduğunu da ekler.¹⁹¹ Bölgeyi Hamîs Muşeyt tepelerinden Kuzey Yemen'e dayanan Necran Vadisi ovasına kadar güneye indirerek tüm Bişe Vadisi'ni kapsadığını ifade eder. 1981 yılında yapılan arkeolojik kazılarda Hamîs Muşeyt çevresinde yoğunlaşan birçok sit alanının bulunduğu bilgisini veren Salîbî, gelecekte burada yapılacak yeni kazıların bölgedeki Mısır kolonisinin varlığını kanıtlayacağından da emin gözükmektedir.¹⁹²

İsrailoğulları'nı Süleyman Mabedi'nin inşasından dört yüz seksen yıl önce¹⁹³ Misrame'den¹⁹⁴ çıkararak onları esaretten kurtaran tarihsel bir Mûsâ bulunduğunu söyleyen Salîbî, Mûsâ'nın kimliği ile ilgili de bilgiler verir. Tanaḥ'ta verilen bilgiler doğrultusunda M.Ö. 1440 yılında gerçekleştiği ifade edilen Çıkış tarihiyle ilgili tartışmalara değinir. Fakat kendisinin tarih konusunda herhangi bir eleştirisi yoktur ve bu tarihi doğru kabul ettiği anlaşılmaktadır. Modern araştırmacıların söz konusu tarih için M.Ö. 1440 yerine M.Ö. 1290 tarihini öngördüğünü fakat bu kabulün Mûsâ'yı **kayıtlı** tarihteki ilk monoteist olması vasfından soyutladığını söyleyen Salîbî bunun birçok spekülasyona yol açtığını belirtir.¹⁹⁵ M.Ö. 1290 tarihinin kabul edilmesi halinde tarihte adı geçen ilk monoteist olarak Mısır Kralı Akhenaton (M.Ö. 1379-1362)¹⁹⁶ olduğuna dair iddialar karşımıza çıkmaktadır.¹⁹⁷ Salîbî ise Batı Arabistan'da mevcut bulunan monoteizmden etkilenen kişinin Akhenaton olduğunu iddia etmektedir. Ona göre kadim Mısırlıların koloni kurduğu Batı Arabistan'da o dönemde bir monoteizm modeli bulunmaktaydı.¹⁹⁸

¹⁹¹ Salîbî, *Kitâb-ı Mukaddes'in önemli figürlerinden biri olan Yusuf'un Misrame'de bulunan Mısır kolonisinde yüksek bir rütbeye eriştiğini ifade eder. Salîbî'nin Yusuf hikâyesinin ayrıntıları için bkz. *Secrets of the Bible People*, s. 107-125.*

¹⁹² Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 110.

¹⁹³ I Krallar, 6:1

¹⁹⁴ Bu noktadan sonra Salîbî tarafından yeniden konumlandırıldığı şekliyle Mısır ifadesi yerine Misrame kullanılacaktır.

¹⁹⁵ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 140-141.

¹⁹⁶ Asıl adı IV. Amenhotep olan Firavun, diğer tanrıların varlığını reddederek onlara ait tapınakları kapatır ve resmedildikleri nesnelere yok ederek tek bir tanrıyı benimser. Güneş tanrısı Aton'a dayandığı yeni dinî anlayış doğrultusunda ismini Akhenaton olarak değiştirir.

¹⁹⁷ Sigmund Freud *Moses and Monotheism* isimli kitabında bu konuya değinir. Mûsâ'nın Yahudi değil, soylu bir Mısırlı olduğunu iddia ettiği kitabında Mûsâ'nın Akhenaton'un monoteizminin etkisi altında olduğunu yazar. Mûsâ isminin etimolojik olarak Mısır'a ait bir kelime olması ve bunun göz ardı edildiği gerçeğini öne süren Freud, Mûsâ'nın İsrailoğulları'na şeriatını öğrettiği dinin temelinde Mısır kralı Akhenaton tarafından dayatılan bir tür monoteizm olduğunu söyler. Fakat Akhenaton'un yalnızca on yedi yıl süren hükümlüğü sonrasında bu dinin izleri silinmiştir. Freud buna rağmen elindeki bulgular neticesinde Mûsâ'nın dininin Aton dininden başka bir şey olmadığını dile getirmiştir. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trc. Katherine Jones, Hogarth Press And The Institute of Psycho-Analysis, 1939, s. 29-39.

¹⁹⁸ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 141.

2.3.1.1. Batı Arabistan'da Politeizmden Monoteizme Geçiş

Kadim toplumların zihinlerinde monoteizm ve politeizm kavramları inanç sistemlerini tanımlayan ifadeler olarak muhtemelen günümüzde anlaşıldığı şekliyle yer almıyordu. Daha doğrusu söz konusu toplumlar için muhtemelen “tanrı” tasavvuru tek olmasına rağmen ona atfedilen özellikler bakımından farklı karakterlere bürünmesi söz konusuydu.¹⁹⁹

İsrailoğulları'nın Yahve olarak isimlendirilen Tanrı inancına ulaşma serüvenlerini ortaya koyduğu iddia bağlamında anlatan Salîbî Yahudiliğin pagan kökenlerini vermeye çalışır. Yahve'nin, sayıları hayli fazla olan kabile tanrılarında biri olduğunu ve Yahve'nin zikredildiği Tora pasajlarından edinilen bilgiler dahilinde kadim Arabistan ile bağlantısının kurulabileceği kanaatindedir.

Kadim Arabistan'da sayısız tanrı figürü olduğuna dikkat çeken Salîbî, tabiat, toplumsal kurumlar, insanî özellikler gibi konseptlerle özdeşleştirilen bu tanrıların Yahve ortaya çıkana kadar Arap panteonunda varlıklarını devam ettirdiklerini belirtir. Yahve'yi ise Kuzey Yemen'de “tanrıların dağı” olarak ifade ettiği volkanik el-Hân Dağı'na (جبل الهان) nispet eder.²⁰⁰ Yahve'nin anavatanının şiddetli bir sel sonucu harap olmasının akabinde bölge sakinleri kuzeye, Hicaz bölgesine göç etmek zorunda kaldığı bilgisini veren Salîbî, göçün sonuçlarından birini Hicaz'ın Yahve kültürüyle tanışması olarak yorumlar ve volkanik Medine bölgesinin bu coşkun tanrı için ikinci bir yurt olduğunu belirtir. Yaratılış ve Çıkış kitaplarındaki anlatıların satır aralarında Arap tanrıları üzerinde hakimiyet kuran Yahve'nin mitolojik kariyerinin bulunabileceğini iddia eder.²⁰¹

Erken dönemlerde Arap yarımadasında insan topluluklarında olduğu gibi tanrıların da²⁰² kabilelerinin (*Beney ha-Elohim*) olduğu şeklindeki inancı dile getiren Salîbî, tanrıların insanlarla ilişkiye girerek yarı tanrısal ırklar meydana getirdiğini buna karşın Yahve'nin söz konusu kabileye dahil olmayıp insanlarla arasına mesafe koyduğunu ifade eder. Yahve'nin yalnızca inayetli ve merhametli insanlarla görüştüğü ve fakat onlara bile yüzünü göstermediği şeklindeki görüşünü şu pasaja atıfla açıklar: “Elimi kaldırdığımda sırtımı göreceksin. Ama yüzüm görülmeyecek”²⁰³

¹⁹⁹ Bob Becking, Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, Karel J.J. Vriezen, **Only One God: Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah**, London and New York: Sheffield Academic Press, 2001, s. 81-85.

²⁰⁰ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 165.

²⁰¹ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 165.

²⁰² Arap yarımadasının kadim tanrıları hakkında bilgi için bkz. Retsö, *The Arabs in Antiquity*, s. 600-614.

²⁰³ Çıkış, 33:23.

Salibî, Yahve'nin diğer tanrıları birbirine düşürmek,²⁰⁴ topraklarını işgal etmek, onları zayıf noktalarından vurmak ve tanrısal özelliklerini ellerinden almak gibi yöntemler kullanarak kendisini bir ve yüce tek tanrı kılma kararı aldığını ve bunu gerçekleştirdiğini ifade eder. Amacına ulaşmış diğer Arap tanrılarına üstün geldikten sonra, önceleri görünmez varlığını ateş, kör eden duman ve depremler aracılığıyla izhar eden Yahve tam bir değişime uğramıştır. Salibî'ye göre, Yahve; Elohim ya da mutlak varlığın yüce tanrısı olarak emsali olmayan bir şekle büründü ve kendisini kelime anlamı 'Ben' olan *Ehyeh* şeklinde tanıttı.²⁰⁵

Varlığını görünmez, tarif edilemez ve yaklaşılamaz yüce bir tanrı olarak sürdüren Yahve'nin varlığı tüm canlılara nüfuz etmiş ve kendisinden başka bir ilaha ibadeti yasaklayan bu tanrı yazarın ifadelerine göre Mûsâ ve peygamberlerin tek tanrısı haline gelmiştir.²⁰⁶

Batı Arabistan'da yüzlerce tanrının varlığına işaret eden delillerden biri olarak yine yer isimlerini ele alan yazara göre birden fazla isimle anılan tanrılar da dahil olmak üzere birçok tanrının ismini taşıyan yer isimleri günümüze ulaşmış ve bu millete ait tanrıların varlığını gösteren deliller olarak gözümüzün önünde durmaktadır. Salibî, yarımadada bulunan yer isimlerinden Arapça belirlilik takısı olan ٱ ile başlayanların İbrânîce ilah anlamına gelen 𐤀 kelimesinin uzantısı ve devamı niteliğinde olduğunu ve bu isimlerden bazılarının İsrailoğulları'nın tanrısı Yahve ile özdeşleştirildiğini ifade eder. El-Selame (Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiği haliyle *slm* or *slvm*), el-Elyan (Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiği haliyle *'l 'lyvn*) ve Sıdk (Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiği haliyle *sdk* aynı zamanda *sdk* ve *sdyk* şeklinde Arap yazıtlarında da yer almaktadır) isimleri Yahve ile

²⁰⁴ Salibî buna örnek olarak Yaratılış kitabında yer alan Babil Kulesi (11: 1-9) anlatımında Yahve'nin bütün insanların aynı dili konuşması konusundaki itirazından hareketle bir açıklama yapar. Anlatıda İbrânîcede 'dil' ifadesi için kullanılan iki kelimedenden biri olan 'dudak' anlamına gelen *safah* (*sph/ ספח*, Arapça *şefe* شفة) kelimesinin kullanıldığını, İbrânîcede 'dil' anlamına gelen ikinci kelimenin ise *lashon* (*lsn* ya da *lswn/ לשון*, Arapça *lisan* لسان ya da *lsn*) kelimesi olduğunu belirtir. Bu anlamda kadim batı Arabistan mitlerine atıf yaparak bölgede dil ve karmaşa tanrıların bulunduğu inanıldığını, dil tanrısı El-Şafi olarak isimlendirilirken, karmaşa tanrısının ise El-Belal olarak isimlendirildiğini ve her ikisinin isimlerinin de Taif'in güneyinde Asîr tepelerinde bulunan yer isimleri (isimler için bkz. el-CAsîr, s. 172, 617) ile günümüze kadar ulaştığının bilgisini verir. Cömert dil tanrısı El-Şafi'nin insanlara tek bir dil vermesi ve birbirlerini anlayıp iletişim kurmalarını sağlaması üzerine, halihazırda kendi dışındaki tanrılardan rahatsız olan Yahve'nin bir de tek dil altında toplanan insanların kontrolünü kaybedeceğini düşünerek alarma geçer. Karmaşa tanrısı El-Belal'in yardımıyla insanlar arasında karmaşa çıkararak hem insanların birbirini anlamasını engellemiş olur hem de iki tanrıyı birbirine düşürerek ikisinin güçlerini nötrler. *Secrets of the Bible People*, s. 72.

²⁰⁵ Çıkış, 3:14.

²⁰⁶ Salibî, *Secrets of the Bible People*, s. 166.

özdeşleştirilen tanrılara örnek olarak zikreder. *Sdk* kökünden türeyen kelimenin ise Yahve'ye ait bir tapınak olarak zikredildiğini belirtir.²⁰⁷

Yahve isminin de batı Arabistan'da birçok yere de ismini verdiğini söyleyen Salîbî'nin verdiği örneklerden birkaçına göre Asîr kıyılarında bulunan Tahva Dağı (*thv*), Mekke yakınlarındaki el-Hav (*'l hv*) kasabası, el-Heva (*'l-hv*), Ebu Hiya (*'b hy*), Taif yakınlarındaki Hiya (*hyh*) kasabası Yahve kelimesinin kökünden türemiştir. Yahve'nin de El-Elyon gibi yüksek dağ tanrısı olduğunu bu nedenle kelime kökünün *hwh* şeklinde Arapça 'yükselmek' anlamına gelen ifadeye atfedilebileceğini ifade eder (sıklıkla kullanılan şekliyle 'olmak' anlamına gelen *hyh* köküne nispet edilemez). Bu nedenle Salîbî'ye göre Yahve'nin ismi bile tek başına yüce ve aşkın tanrı olarak tanınması için yeterli olmuştur.²⁰⁸

Salîbî, Yaratılış kitabında İbrahim'in sınanması anlatısı üzerinde yapılacak dikkatli bir okuma sonrası kadim Batı Arabistan'da politeizmden monoteizme (ya da en azından yüce tanrı kültü olarak Yahve kültüne) geçiş sürecinin aydınlanacağı görüşündedir:

“Daha sonra Tanrı İbrahim'i denedi. “İbrahim!” diye seslendi. İbrahim, “Buradayım!” dedi. Tanrı, “İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git” dedi, “Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.” İbrahim sabah erkenden kalktı, eşeğine palan vurdu. Yanına uşaklarından ikisini ve oğlu İshak'ı aldı. Yakmalık sunu için odun yardıktan sonra, Tanrı'nın kendisine belirttiği yere doğru yola çıktı. Üçüncü gün gideceği yeri uzaktan gördü. Uşaklarına, “Siz burada, eşeğin yanında kalın” dedi, “Tapınmak için oğlumla birlikte oraya gidip döneceğiz.” Yakmalık sunu için yardığı odunları oğlu İshak'a yükledi. Ateşi ve bıçağı kendisi aldı. Birlikte giderlerken İshak İbrahim'e, “Baba!” dedi. İbrahim, “Evet, oğlum!” diye yanıtladı. İshak, “Ateşle odun burada, ama yakmalık sunu kuzusu nerede?” diye sordu.”

İbrahim, “Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak” dedi. İkisi birlikte yürümeye devam ettiler. Tanrı'nın kendisine belirttiği yere varınca İbrahim bir sunak yaptı, üzerine odun dizdi. Oğlu İshak'ı bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırdı. Onu boğazlamak için uzanıp bıçağı aldı. Ama Rabb'in meleği göklerden, “İbrahim, İbrahim!” diye seslendi. İbrahim, “İşte buradayım!” diye karşılık verdi. Melek, “Çocuğa dokunma” dedi, “Ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu benden esirgemedin.” İbrahim çevresine bakınca, boynuzları sık çalılara takılmış bir koç gördü. Gidip koçu getirdi. Oğlunun yerine onu yakmalık sunu olarak sundu. Oraya “Yahve yire” adını verdi. “Rabb'in dağında sağlanacaktır” sözü bu yüzden bugün de söyleniyor.²⁰⁹

²⁰⁷ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 148

²⁰⁸ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 148

²⁰⁹ Yaratılış 22:1-14.

Salîbî, araştırmasının tümünde uyguladığı yöntemden hareketle burada da anlatının orijinal İbrânîce ve harekelenmemiş formuna dayanarak ilk cümlede İbrahim'e bu emri veren tanrının 'lhym den farklı olarak h-'lhym şeklinde olduğu ve 'belirli tanrılar'²¹⁰ (וְהָאֱלֹהִים/ *ve-ha-elohîm*) olarak zikredildiğini ifade eder. Oğlu İshak'ı götürmesi emredilen yer olarak zikredilen Moriya'nın (*h-mryh*) günümüzde el-Merva, ya da *mrwh*, Ricâl Elma' bölgesinde bulunduğunu belirtir. Burada İbrahim'in 'Yahve Yire' isimli (הַיְרֵאֵה) dağ üzerinde oğlunu yakmalık sunu olarak kurban etmesi bekleniyordu, Salîbî'ye göre söz konusu yer bugün *Yara* ya da *yr'* olarak isimlendirilir ve yine Ricâl Elma' bölgesinde bulunmaktadır. Fakat oğlunu kurban etmek için sunağı hazırlamaya başlayınca (22:8), İbrahim'in Tanrı'yı tekil olarak ('lhym/אלהים) zikretmesine dikkat çeken Salîbî, bu bölümden sonra ifadenin tekil olarak devam ettiğini belirtir. Bunu duyan Yahve'nin duruma müdahale ederek İshak'ı kurtardığını söyler. Zikredilen tutum değişikliğine sebep olarak ise, Yahve'nin 'tanrı'('lhym/אלהים) dan korkan İbrahim konusunda tatmin olmasını gösterir. 22:11 vd. gelen Yahve'nin ifadelerini de buna delil olarak sunar. Arap yarımadasında politeizmden monoteizme geçiş hususunu kendi tezi çerçevesinde kısaca bu şekilde açıklayan Salîbî'nin söz konusu hikâyeyi bu şekilde bir okuma ile ele almanın zorlama olup olmadığı hususunda kafasında soru işaretleri de kalmış gibidir.²¹¹

2.3.1.2. Mısır'dan Çıkış Rotası

Misrame'de bulunan Mısırlı kolonisinin bulunduğu toprakları Bişe Vadisi'nin tamamına yayılmış şekilde resmeden Salîbî, İsrailoğulları'nın Yusuf tarafından Bişe Vadisi'nde Gōşen (غشان)²¹² bölgesine yerleştirildiği bilgisini de verir. Burada Mısırlılar tarafından Pitom (*ptm*) ve Ramses (*r'mss*) adına iki şehir inşa etmek üzere zorla çalıştırılırlar. Salîbî, söz konusu şehirlerin ikisinin de günümüze El-Futayme (*ptym/آل فطيمة*)²¹³ ve Mesas (*mss/المصاص*)²¹⁴ şeklinde yer isimleri olarak aktarıldığını ifade eder. Misrame topraklarını Mûsâ önderliğinde terk etmeye hazırlandıklarında Mısırlılar onların iç kısımlara, Arap yarımadasının merkezine doğru hareket etmelerine izin vermediğini belirten Salîbî, Çıkış kitabının 6:26 ve 12:51 bölümlerinde zikredilen ve 'orduları ile' olarak çevrilen Zebotham (*'l sb'tm/צְבֹתָם*) ifadesinin aslında günümüzde Riyad

²¹⁰ İbrânîcede ה harfi Arapçadaki ال takısı ile benzer bir işlev görür ve eklendiği kelimeye belirlilik izafe eder.

²¹¹ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s.150.

²¹² El-Casîr, s. 889.

²¹³ El-Casîr, s.936.

²¹⁴ El-Casîr, s. 1174.

bölgesinde bulunan Dabeṭayn (الضَّبَّيْن) ²¹⁵ kasabası olduğunu ve Mısırlıların, İsrailoğulları'nı buraya doğru hareket ettirmek için ettikleri şekilde bir çıkarımda bulunur. Salîbî, diğer yandan Mısırlıların İsrailoğulları'nın kuzeye, Filistililer'in (*plstym/ פְּלִשְׁתִּים plsh* kökünden) topraklarından Hicaz'a doğru göçmesi konusunda rıza göstermiş oldukları şeklindeki pasaja ²¹⁶ atıfla bahsedilen toprakların günümüzde Balkarn bölgesinin kuzeyinde bulunan Falsa (*flsh/ فلسة*) ²¹⁷ olduğunu ifade eder. Buna rağmen İsrailoğulları'nın kuzeydoğu istikametinde Arap yarımadası merkezine doğru yol almakta kararlı olduklarını söyleyen Salîbî, İsrailoğulları'nın Çıkış rotasını anlatır. Rotada yer alan durakları daha açıklayıcı olacağı düşüncesiyle başlıklar altında incelemek gerekirse²¹⁸;

- a. **Sukot:** Salîbî'ye göre Balkarn bölgesindeki toplanma yeri olan Mesas (Ramses)'tan sonra uğradıkları ilk durak güneydeki Sukot'tu. Yazara göre burası günümüzde Benî 'Amr (بنى عمرو) bölgesinde bulunan ve Sukot²¹⁹ (*skt/ سكوت*) olarak adlandırılan yerdir.
- b. **Bişe Vadisi:** İsrailoğulları buradan 14:8'de *b-yd rmh/ בְּיַד רְמֵה* olarak geçen ve 'zafer havası içinde/aldırış etmeden' şeklinde çevrilen fakat Salîbî'ye göre aslında Rime Vadisi'ne işaret eden akarsu kolunu takip ederek Bişe Vadisi'ne iner.
- c. **Habûnâ Vadisi:** Salîbî'ye göre planları öncelikle, 13:18'de zikredilen ve 'savaş için donanmış' şeklinde çevrilen Hamushim (*hmsym/ הַמְּשִׁים*) olarak çevrilen, günümüzde Devâsîr Vadisi²²⁰, nde bulunan vaha kasabası olan Hamasin (*hmsyn/ حماسين*)'e²²¹ gitmek olan İsrailoğulları, buradan kolaylıkla Arap yarımadasının içlerinde bulunan Dabeṭayn (الضَّبَّيْن) bölgesine ulaşabileceklerdi. Fakat Mısırlılar da onları bu rota üzerinde takip ediyordu. Bu nedenle İsrailoğulları Habûnâ Vadisi'ne (وادي حيونا)²²² yöneldiler ve vadinin güneyindeki tepelerde

²¹⁵ El-Casîr, s. 723.

²¹⁶ Çıkış, 13:17.

²¹⁷ El-Casîr, s. 939.

²¹⁸ Salîbî söz konusu rotayı kitabın sonunda ek bölüm olarak ele almıştır. Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 191-195.

²¹⁹ El-Casîr, s. 586.

²²⁰ El-Casîr, s. 1328.

²²¹ El-Casîr, s. 351.

²²² El-Casîr, s. 286.

Baal-Sefon (*b- l spon/ בַּעַל צֶפֶן*) olarak zikredilen günümüzde Safan²²³ (*spon/ الصفن*) beldesi olarak bilinen yerde konakladılar.

*Rab Mûsâ'ya, "İsrailoğulları'na söyle, dönsünler" dedi, "Pi-Hahiot yakınlarında, Migdol ile deniz arasında, Baal-Sefon'un karşısında deniz kıyısında konaklasınlar.*²²⁴ Pasajda Baal-Sefon'un karşısında olduğu zikredilen diğer bir yer isminin ise Pi-Hahiot (*py h-hyrt/ פי הַחִירוֹת* 'Hirot ağzı')'un ise günümüzde aynı bölgede bulunan El-Harah (*hrh* ya da *hrt/ الحرة*)²²⁵ isimli kasaba olduğunu ifade eder. Her iki yerin de Migdol (*mgdl /מִגְדֹּל*) ile Yem (*h-ym /הַיָּם*) arasında bulunduğu pasajda verilen bilgiler arasındadır. Salîbî'nin burada ek olarak yaptığı yorum ise 'deniz' olarak çevrilen Yem'in²²⁶ deniz değil Bilād Yām (Rub'ulhâlî) çölü olduğu ve Migdol'un ise Cizan bölgesinde El-Maḳled²²⁷ (*mḳld/ المقلد*) isimli bir köy olduğu bilgisini verir.

Mısırlılar İsrailoğulları'nın önünü kesmek üzere Hâbûnâ vadisine ulaştığında bir sel meydana geldiğini ve Firavun ve askerlerinin büyük kısmını yuttuğunu ifade eder. Daha sonra askerlerin cesetlerinin Kızıldeniz değil Baḫr Şâfî çölüne sürüldüğünü, İbrânîce orijinalinde *ym sūf* (*ym sūf*)²²⁸ olarak geçen ifadenin Kızıldeniz değil ya da genel olarak çevrildiği şekliyle Kamış Denizi değil Baḫr Şâfî çölü olduğunu belirtir. Bölgede zaman zaman gerçekleşen sellerden örnek olarak Hâbûnâ Vadisi yakınlarında bulunan Teşlîş Vadisi'nde²²⁹ 1918 yılında meydana gelen sel ile ilgili bilgi veren Salîbî kum tepelerini yarararak geçen suların birçok köyü silip süpürdüğünü söyler.²³⁰ Karşı konulamaz suların birkaç gün boyunca bölgede kaldığı verdiği bilgiler arasındadır. Bu bilgilerden hareketle Hâbûnâ Vadisi'nde gerçekleşmiş olabilecek daha küçük çaplı bir selin Firavun ve askerlerini yok etmeye muktedir olduğu çıkarımını yapar. *İsraililer*

²²³ El-Casîr, s. 699.

²²⁴ Çıkış, 14:1-2.

²²⁵ El-Casîr, s. 310.

²²⁶ Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarmasını konu edinen ayetlerden içinde 'deniz' ifadesi geçenlere baktığımızda 2/Bakara, 50; 7/A'râf, 138; 10/Yûnus, 90; 26/Suarâ, 63; 44/Duhân, 24 numaralı ayetlerde bu ifade olarak zikredilir ve söz konusu ayetler 'denizin yarılması' hadisesi bağlamında 'deniz' kelimesini verir. Öte yandan 7/A'râf, 136; 20/Tâhâ, 78; 28/Kasas, 40 ve 51/Zâriyât, 40 numaralı ayetlerde 'deniz' kelimesi *al-bay* ile ifade edilir. Bu ayetlerde ise 'deniz' kelimesi azap ile bir zikredilir, ayetlerde 'onları denizde boğduk, deniz onları kuşatıp yuttu, denize attık' gibi ifadeler zikredilir. Dilbilimcilerin konuyla ilgili farklı yorumları mevcuttur, genel anlamda yapılan ayırım *al-bay* kelimesinin akarsu ve nehir gibi sular için kullanıldığı şeklindedir. Aynı süre içinde art arda gelen ayetlerde bile karşılaştığımız söz konusu farklılık ayrıntılı tetkiki gerektiren bir husustur.

²²⁷ El-Casîr, s. 1220.

²²⁸ Çıkış, 15:22.

²²⁹ El-Casîr, s. 194.

²³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fuad Hamza, **Fî Bilâd 'Asîr**, Riyad: Mektebeti en-Nasr el-Hadîşe, 1951, s.146.

deniz kıyısında Mısırlılar'ın ölümlerini gördüler.²³¹ Pasajda 'deniz kıyısında' olarak verilen ifade de çölün uç kısımlarında sular çekildikten sonra görülen cesetlerden bahsedildiğini de sözlerine ekler.²³²

- d. Hızka Vadisi:** Sel sularının çekilmesini bekleyen İsrailoğulları'nın konakladıkları Şafan'dan hızlı bir şekilde Habûnâ Vadisi içlerindeki Hızka'ya (حزقة) (b-yd hẓkh/חִזְקָה)²³³ ilerlediğini belirten Salîbî, Hızka isminin anlatıda²³⁴ 'güçlü eliyle' olarak çevrildiğini fakat bunun bir hata olduğunu ifade eder.
- e. Yam Sûf:** Hızka'dan sonra Yam Sûf'tan geçişlerini tamamlayan İsrailoğulları'nın geçtiği yer –Salîbî'ye göre- bir deniz değil yukarıda da zikrettiğimiz üzere Baħr Şāfi çölüdür. Çölün kenar bölgelerinin hala Bilād Yām olarak isimlendirildiği de Salîbî tarafından zikredilen bir başka bilgidir.²³⁵
- f. Şerî:** Buradan Habûnâ Vadisi'nin yaklaşık yüz yirmi kilometre güneyinde bulunan Şur (şûr/شور)²³⁶ bölgesine geçtiklerini söyleyen Salîbî buranın günümüzde Şerî (şri/شري)²³⁷ olarak isimlendirildiğini ve Hız Vadisi'nde olduğunu belirtir.
- g. Mara:** Üç gün susuz dolaştıktan sonra Mara'ya (mrh/מַרְהָה) ulaştıkları ifade edilen İsrailoğulları'nın su buldukları yerdir. *Mara'ya vardılar. Ama Mara'nın suyunu içemediler, çünkü su acıydı. Bu yüzden oraya Mara adı verildi.*²³⁸ Salîbî buranın günümüzde Murra olarak (mrh/مرة)²³⁹ adlandırıldığını ve yine Khubb Vadisi'nde bulunduğunu zikreder. Mara'da buldukları suyu içemediklerini bu nedenle buraya Arapça 'acı' anlamına gelen مر kelimesinden türeyen bir isim verildiğini söyler.
- h. Elim ve Sin:** Yemen taraflarına inerken ilk duraklarının Elim olduğu Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilir. *Bütün İsrail topluluğu Elim'den ayrıldı. Mısır'dan çıktıktan sonra ikinci ayın on beşinci günü Elim ile Sina arasındaki Sin Çölü'ne vardılar.*²⁴⁰ Salîbî, Elim (ylm/אֵילִם) olarak zikredilen yerin bugün Zeban

²³¹ Çıkış, 14:30.

²³² Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 160.

²³³ El-Casîr, s. 313.

²³⁴ Çıkış, 13:3, 14.

²³⁵ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 159.

²³⁶ Çıkış, 15:22.

²³⁷ El-Casîr, s. 633.

²³⁸ Çıkış, 15:23.

²³⁹ El-Casîr, s. 1332.

²⁴⁰ Çıkış, 16:1.

Vadisi'nde bulunan El-Yâmiye ('l-ym/ اليامية)²⁴¹ isimli yer olduğunu ifade eder. Sin (syn/ סין)'in ise bugün El-Yâmiye'nin güneyinde bulunan Şîn (الصين)²⁴² olduğunu belirten Salîbî, yukarıda zikrettiğimiz pasajda verilen koordinatlarla paralel olarak Şîn'in Elim ve Sina arasında yer aldığı bilgisini verir.

- i. **Sina:** Burada temel anlatıdan kronoloji olarak²⁴³ ayrılan Salîbî, İsrailoğulları'nın Misrame'den çıkışlarının üçüncü ayında Sina'ya vardıklarını ve Sina'nın (syny/ סין) kuzey Yemen'de bulunan Sayan Vadisi²⁴⁴ olduğunu ifade eder. Burada el-Hân Dağı'nda²⁴⁵ (Harita 4) yanardağ patlamasına şahit olduklarını belirttiği İsrailoğulları'nın o bölgeye ait yerel yanardağ tanrısı Yahve'yi kendi tanrıları olarak benimsediklerini ifade eder. Salîbî'nin Sina için işaret ettiği noktada günümüzde Heylân Dağı (جبل هيلان) bulunmaktadır ve kendisinin de belirttiği gibi bölge geçmiş zamanlarda volkanik faaliyetler bakımından oldukça aktif görünmektedir. Yanardağın en son M.Ö. 1200 veya sonraki yıllarda aktif olduğu tahmin edilmektedir.²⁴⁶
- j. **Refidim:** Sin Çölü'nden ayrılan İsrailoğulları Refidim'e varırlar.²⁴⁷ Refidim, (rfdym/רפדימ) Salîbî'nin rotası üzerinde bugün eğimli kıyı ovası Cizan'ın uç bölgesinde bulunan Ridfayn'e (الردفين)²⁴⁸ denk gelir. Burada komşu beldeleri olan **Ma'âlîk** (m 'lk) -Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiği şekliyle Amâlekliler- halkı gelip İsrailoğulları'na saldırır.²⁴⁹ Refidim'e ilk ulaştıklarında içecek su bulamayan²⁵⁰ İsrailoğulları Mûsâ'nın Horev Dağı'nda esasını kayaya vurması ile suya kavuşur.²⁵¹
- k. **Horev:** Salîbî'ye göre söz konusu Horev (hrb) aynı bölgede bulunan **Habara** (hbr) köyüdür. Mûsâ'nın oraya Massa ve Meriva ismini verdiği bilgisi verilmektedir.²⁵² Salîbî bölgede Massa ile aynı kökten gelen bir yer ismi

²⁴¹ El-Casîr, s. 1361.

²⁴² El-Casîr, s. 717.

²⁴³ Kitâb-ı Mukaddes'te (Çıkış, 19:1) İsrailoğulları Refidim'den yola çıkıp Sina Çölü'ne varırken, Salîbî Sina'dan sonra Refidim'e gittiklerini ifade eder.

²⁴⁴ El-Casîr, s. 716.

²⁴⁵ Salîbî'nin *Jabal Alhân* olarak işaret ettiği dağdır.

²⁴⁶ Rajiv Sinha, Rasik Ravindra (ed.), **Earth System Processes and Disaster Management**, Springer-Verlag: Berlin, 2013, s. 164.

²⁴⁷ Çıkış, 17:1.

²⁴⁸ El-Casîr, s. 496.

²⁴⁹ Çıkış, 17:8 vd.

²⁵⁰ Çıkış, 17:1 vd.

²⁵¹ Çıkış, 17:6.

²⁵² Çıkış, 17:7.

bulamadığını belirtirken, Meriva'ya karşılık gelen yer olarak ise günümüzde Marâbî (*mrb*) olarak isimlendirilen yerleşim yerini verir.

Rotanın buradan sonrasının benzer yer isimleri nedeniyle karıştığını ifade eden Salîbî, Massa ve Meriva'nın olası koordinatları hakkında ek bir bilgilendirme yapar. Kayadan suyun çıktığı yerin Hâbara dışında Yemen'de bulunan iki Hârib'den ²⁵³ biri de olabileceğini bunlardan birinin günümüz Maarib (Ma'rib/*m'rb*) bölgesinin güneydoğusunda diğersinin ise güneybatısında kaldığını belirten Salîbî, Horev'in muhtemel bir diğer karşılığının da Asîr'in el-Ğunfuze art bölgesinde bulunan Hârib (*hrb*) olabileceği bilgisini de verir. Burada hem Meriva ismine karşılık gelen **Marîbî (*mrb*)** hem de Massa ismine karşılık gelen **Hillat Mesvâ** (msv isimli yerlerin bulunabileceği iddiasındadır.

Cizan'da karşılaştıkları mukavemet sonucu kuzeye yönelen İsrailoğulları yukarıda bahsi geçen Asîr bölgesindeki Horev civarında kısa süreli konaklamıştır fakat burada kaç gün kaldıkları kesin değildir. Çünkü buradan sonra Mûsâ'nın yasalarla ilgili konuşması zikredilir. Fakat Salîbî, *İkinci yılın ikinci ayının yirminci günü bulut Levha Sandığı'nın bulunduğu konutun üzerinden kalktı. İsraililer de Sina Çölü'nden göç etmeye başladılar. Bulut Paran Çölü'nde durdu.*²⁵⁴ pasajında verilen tarihlerden hareketle bir çıkarımda bulunur. Buna göre Salîbî'ye göre İsrailoğulları, el-Ğunfuze art bölgesinde birkaç aydan fazla kalmış olamaz.

l. Tavera: Yukarıda zikredilen pasajın devamında²⁵⁵ İsrailoğulları'nın Tavera (תבֿעָה) olarak isimlendirilen yerde oldukları bilgisi verilmektedir. Yer isminin *baar/ בָּעַר* fiil kökünden geldiğini söyleyen Salîbî, buranın günümüzde Ba'arah (*b'rh/*) isimli yer olduğunu ve Asîr'den güney Hicaz'ın Zahran bölgesine doğru giden ana geçiş yollarından birini kontrol eden bir yerleşim yeri olduğunu ifade eder.

m. Zahran: Ba'arah'dan geçtikten sonra Zahran'ın dağlık bölgelerine ilerleyen İsrailoğulları'nın önce Kivrot-Hattaava (קִבְרוֹת הַתְּאֵוָה / *kvrt h-t'vh*)²⁵⁶ daha sonra ise Hatseroth (*hşrt/ חֲצֵרוֹת*)²⁵⁷ denilen yere gittikleri bilgisi verilmektedir. Pasajda

²⁵³ Bkz. Elohimli Musa.

²⁵⁴ Çölde Sayım, 10:11-12.

²⁵⁵ Çölde Sayım, 11:3.

²⁵⁶ Çölde Sayım, 11:34.

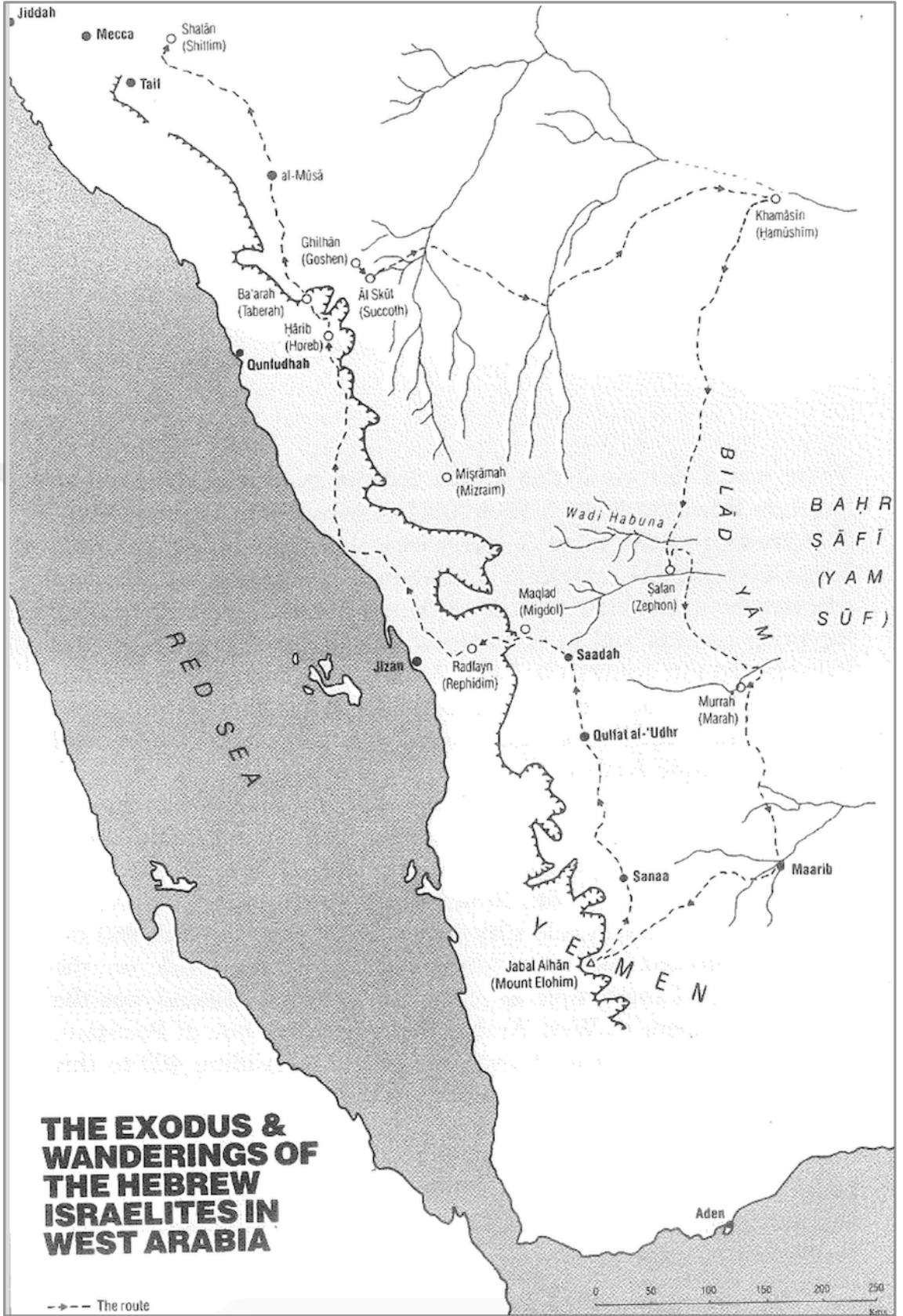
²⁵⁷ Çölde Sayım, 11:35.

da ölülerin gömüldüğü yer olduğu için bu şekilde isimlendirildiği söylenen Kivrot-Hattaava isminden çıkarımla Salîbî, Arapça ‘mezar’ anlamına gelen *ḳabr/قبر* kelimesinden hareketle buranın Zahran dağlık bölgesinde bulunan **Kubûr** (Arapça mezar kelimesinin çoğulu) isimli bölge olduğunu belirtir. Hazeroth için ise birden fazla seçenek olduğunu ifade eden Salîbî bunlardan en olası olanının **Huḍeyra** isimli dağlık bölgenin üzerinde sık ağaçlar bulunan tepesidir.

- n. Paran:** Huḍeyra’dan ayrıldıktan sonra Paran Çölü’ne gittikleri söylenen²⁵⁸ İsrailoğulları’nın konakladıkları bu yer Salîbî’ye göre **Faran Dağı** idi, bölgede aynı isimle bir ova da bulunmaktadır.
- o. Taif:** Salîbî, İsrailoğulları’nın Zahran tepelerinden kuzeye Taif’e geldiklerini burada son duraklarının ise **Şatan Dağı** olduğunu, oradan önce el-Mûsâ²⁵⁹ isimli yerde ise İsrail birliğinin oluştuğunu ifade eder. Burası aynı zamanda Mûsâ’nın ‘tüm İsrailoğulları’na hitaben yaptığı ilk resmi konuşmanın gerçekleştiği yerdir.

²⁵⁸ Çıkış, 12:16.

²⁵⁹ Bölge ile ilgili ayrıntılı bilgi Tarihsel Mûsâ başlığı altında verilmiştir.



Harita 4: Salibî'nin Çizdiği Mısır'dan Çıkış Rotası

İsrailoğulları'nın Mısır'dan –kendi deyimiyle Misrame'den- çıkış rotasını bu şekilde ortaya koyan Salîbî, tüm bu rotadaki yer isimlerinin izlerinin sürülebilir olmasına dikkat çekerek tezinin doğruluğunu kendi adına ortaya koymak istemiştir.²⁶⁰

2.3.2. Salîbî'nin Tarihsel Mûsâ'yı Tespit Çalışması

Kemal Salîbî, Çıkış ve Sayılar kitaplarında özellikle kadim mitler ve diğer materyallerle karıştırılmış olarak verilen; Levililer ve Tesniye kitaplarında ise öğreti ve söylemleri yer alan Mûsâ anlatılarından hareketle tarihsel Mûsâ'nın gerçekte kim olduğunu tespit etmeyi amaçlar. Tarihsel Mûsâ'nın kariyerinin ise Mısır kralı Akhenaton'dan en azından bir yüzyıl önce başladığına inandığını söyleyerek dönemlendirme yapar.²⁶¹

Kitâb-ı Mukaddes'te bahsi geçen birden fazla Mûsâ olduğunu belirten Salîbî, İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkararak Mûsâ ile diğerlerini ayırarak bir tespit çalışması yapmaya uğraşır. Birden fazla Mûsâ olmasının sebeplerini sorgulayarak başlayan Salîbî'ye göre bunun sebebi Mûsâ isminin etimolojik kökeninde yatıyor olabilir. *Mşh* kökünün ism-i fâili olduğunu söylediği Mōşeh (מוֹשֶׁה) kelimesinin 'çıkarmak' olarak çevrildiğini, modern dönem Kitâb-ı Mukaddes araştırmacılarının bu konuda şüpheleri olduğunu ve bunun yerine kelimenin kadim Mısır dilinde 'çocuk, erkek evlat' anlamlarına gelen *mes* ya da *mesû* kelimelerinden biri olabileceğini düşündüklerini belirtir. Buna göre kelime 'taşımak, doğurmak' anlamında olan *msi* kökünden türediği ve Ahmose ya da Tutmose gibi Mısır isimlerinde de 'oğlu' anlamında kullanıldığı şeklinde bir anlam önermekte olan araştırmacılara katılmadığını ifade eden Salîbî ise herkesçe kabul gören ilk anlamı desteklemektedir. Yazara göre Mûsâ, Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiği şekliyle Moşeh, 'çıkaran', 'teslim eden', 'kurtarıcı' anlamındadır. Çıkış 2:10'da fiil olarak verilen ifadenin Mezmurlar 18:16-17 (aynı şekilde II Samuel 22:17-18)'de de *mşh* (יִמְשֹׁן) şeklinde fiil olarak verildiğini ve aynı şekilde 'çıkarmak' şeklinde kullanıldığına dikkat çeken Salîbî, fiilin aynı zamanda 'teslim etme' düşüncesiyle de özdeşleştirildiğini belirtir.²⁶²

Rab yukarıdan elini uzatıp tuttu,
Çıkardı (יִמְשֹׁן) beni derin sulardan.²⁶³
Beni zorlu düşmanımdan
Benden nefret edenlerden kurtardı (יִצִילֵנִי).²⁶⁴

²⁶⁰ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 195.

²⁶¹ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 141.

²⁶² Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 142.

²⁶³ Mezmurlar, 18:16; II. Samuel, 22:17.

²⁶⁴ Mezmurlar, 18:17; II. Samuel, 22:18.

Başka bir noktaya da dikkat çeken Salîbî, bu ismin İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkaran kişinin ismi değil, ona verilen kahramanlık unvanıdır. İsrail'de kabile ittifakı ortaya çıkmadan önce bu ittifakı oluşturan İbrânî ve Arami kabileler kendilerini her biri 'yüce ata' Abram ('*brm*)²⁶⁵ olarak isimlendirilen farklı atalara nispet ediyordu. Tüm bu ataların aynı zamanda bir 'kurtarıcı' oldukları şeklindeki düşünceden hareketle Salîbî, hepsinin tek bir Moşeh altında toplandığı ve Çıkış'ın tarihsel Mûsâ'sı ile özdeşleştirildiği şeklinde bir çıkarımda bulunur. Söz konusu iddiasını derinleştirmeden bırakan Salîbî konunun ayrıca çalışılması gerektiğini sözlerine ekler.²⁶⁶

Salîbî'nin tarihsel Mûsâ'yı tespit etmeye çalışırken İsrailoğulları'nı Misrame'den çıkaran tarihsel Mûsâ'nın yine aynı yerde yani Misrame'de doğmuş olması gerektiğini ifade eder. Çıkış kitabının ikinci bölümünde hikâyesi anlatılan, Firavun'un sarayında yetişen, bir Mısır'lıyı öldüren bu nedenle Medyen'e kaçan ve hem Firavun hem de adamları tarafından öldürülmek üzere aranan kişi Salîbî'nin tarihsel Mûsâ'sıdır. Hamîs Muşeyt'in yaklaşık yüz kilometre doğusunda bulunan Medyen (*mdyn*) şehrine kaçtıktan sonra burada Medyenli kâhin olan Reuel'in kızı Sippora ile evlendiği²⁶⁷ nakledilen Mûsâ ile Çıkış kitabının üç ve dördüncü bölümlerinde sahneye çıkan ve kayınpederi Medyenli kâhin Yitro²⁶⁸ olarak tanıtılan Mûsâ'yı ayırır. Reuel'in birden ortadan kaybolduğuna dikkat çeken Salîbî, yalnızca Sayılar 10:29'da bir kez daha zikredildiğini kendisine ve başka bir atıf yapılmadığını belirtir. Sippora'nın babasına farklı isimler atfeden bu pasajların tek mümkün açıklamasının burada birden fazla Mûsâ olduğu şeklinde yapılabileceğinin altını çizer.²⁶⁹

²⁶⁵ Söz konusu kabileler Salîbî'ye göre sayısız Arap halk kültürlerinden olan 'Yahve kültü' altında tek bir ulus oldu ve bir monoteizm modeli geliştirdiler. Güney Hicaz ve Asir bölgelerinde ortaya çıkan 'İbrânî' İsrail kabileleri Kunfuza bölgesindeki Hebron'da yaşayan tek bir atadan geldikleri iddiasındalardı. Onlara göre ataları İbrânîce *ab ram* ('*b* baba ve *rm* ise yüce anlamında) olarak ifade edilen 'yüce ata'ydı ve bu kişi unvanını isim olarak almıştı. Arami kabilelerin de kendilerini nispet ettikleri bir 'yüce ata'ları olduğunu ifade eden Salîbî, Aramilerin atasının ise Ur şehrinde yaşadığını, buranın ise günümüzde Medine'nin güneyinde, Hicaz'ın merkezinde bulunduğunu ifade eder. Salîbî, Bişe Vadisi'nde yaşayan ön-İsraililer diye isimlendirdiği grubun da bir 'yüce ata'sı olduğunu ve Hamîs Muşeyt'ta bulunan Şebâ'ah (شباعه) isimli yerde yaşayan Abram olarak bilindiğini ifade eder. Yazar, söz konusu ataların içinde mitolojik karakterlerin de bulunduğunu, bunlardan birinin güney Arabistan tanrısı olan ve Burm (köken olarak Abram'dan geldiğini iddia eder) olarak isimlendirilen 'bekarlık ve iffet' tanrısı olduğunu ve evlenme yaşına gelen erkeklerin sünnetini içeren bir kültü yansıttığını bilgisini verir. Tüm bu Abram'ların tek bir çatı altında birleşerek ortak atayı oluşturduğu ve İsrailoğulları'nın sünnet ritüelinin mitolojik bir tanrıya dayandığı şeklindeki yorumları ile Abram meselesini açıklayan Salîbî'nin konu hakkındaki ayrıntılı açıklamasının tamamı için bkz. *Secrets of the Bible People*, s. 75-94.

²⁶⁶ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 143.

²⁶⁷ Çıkış, 2:21.

²⁶⁸ Çıkış, 3:1, 4:18.

²⁶⁹ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 144.

2.3.2.1. Elohimli Mûsâ

Salibî, Çıkış kitabının 3. Bölümünde zikredilen ve kayınpederi Yitro olan Mûsâ'nın tarihsel Mûsâ'dan ayrılması gerektiği düşüncesindedir. Söz konusu Mûsâ'nın Yitro'nun koyunlarını otlatmak üzere Medyen'den Horev dağına götüren ve burada Yahve'nin meleği tarafından çağrılarak Tanrı ile konuşan Mûsâ olduğunu iddia eder. Burada bir parantez açarak Salibî'nin 3:1'de zikredilen Horev'i tarihsel Mûsâ'nın Horev'inden ayırdığını söylemek gerekmektedir. Pasajda geçen ifadeyi (*'l hr h-'lhym hrbh/ אל הר (האֱלֹהִים חרבָה*) 'tanrıların dağı, Horev'e doğru' şeklinde tercüme eden Salibî, buradaki Horev'i dağım isminden ziyade "tanrıların dağı"nın konumlandığı bölge olarak açıklar. Buranın ise Yemen'de Şan'a'nın doğusunda bulunan Hârib²⁷⁰ ya da Hârib el-Ġarâmîş isimli köyler olduğu tahminini yapar. Çıkış 2:22'de Mûsâ'nın oğlu olduğu belirtilen Gerşom'un (*gršm/ גֶּרְשֹׁם*) isminden hareketle Ġarâmîş (*grmsh*) köyünün bahsedilen Horev bölgesi –dağı değil- olmasının daha yüksek bir ihtimal taşıdığını ifade eder.²⁷¹



Harita 5: Salibî'ye Göre Elohimli Mûsâ'nın Yahve ile Konuştuğu Dağın Konumu

²⁷⁰ El-CAsîr, s. 279.

²⁷¹ Salibî, *Secrets of the Bible People*, s. 144-145.

Salîbî, Elohimli Mûsâ olarak isimlendirdiği Mûsâ'nın isminin çıkış noktası olarak ise üç farklı Kitâb-ı Mukaddes pasajında²⁷² Mûsâ'nın ('yş h-'lhym/ מ'אֵלֶימֵי הַיָּשׁ) 'tanrının adamı' olarak anılmasını örnek gösterir. Geleneksel olarak 'tanrının adamı' şeklinde çevrilen terkinin 'tanrıların adamı' şeklinde çevrilmesi gerektiğini fakat bunun da kayıtlı tarihteki *muhtemelen* ilk monoteist olan Mûsâ için uygun olmayacağını belirttikten sonra kendisine göre doğru tercümenin 'Elohimli adam (Elohim Dağı dolaylarından gelen)' şeklinde olduğunu ortaya koyar. Günümüzde kuzey Yemen'de (Hârib ya da Hârib el-Ġarâmîş'den birine denk gelen) Horev'de bulunan el-Hân Dağı'nın ('lhn/ جبل الهان) Kitâb-ı Mukaddes'te geçen Elohim Dağı olduğunu ve Elohimli Mûsâ'nın pekâlâ buradan gelmiş olabileceği şeklinde bir çıkarım da yapan Salîbî, -Çıkış rotasının Sina ayağında da ortaya koyduğumuz gibi- el-Hân Dağı'nın aynı zamanda volkanik bir arazide bulunduğunu söyler.²⁷³

Tarihsel Mûsâ'nın iltica ettiği Teşliş Vadisi şehri (Medyen) ע' kuzey Yemen'de bulunan Medyen arasında bir ayırım yapan Salîbî, Elohimli Mûsâ'nın Medyen'i **Meydân** (*mydn*) olarak isimlendirilen ve ünlü bir tarihî kuyu ile ilişkilendirilen yerdir. Salîbî'ye göre Elohimli Mûsâ'nın Yitro'nun kızını gördüğü kuyu muhtemelen burasıdır.²⁷⁴

Kuzey Yemen'deki yer isimlerini incelemeye devam eden Salîbî, *Tanrı*, "Fazla yaklaşma" dedi, "Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal (kđş/שִׁדְרָה) topraktır ('dmt/תִּמְדָה)." ²⁷⁵ cümlesinden hareketle başka bir tespit çalışmasına girişir. Toprak, yer anlamındaki İbrânîce *adâmâh/ אֲדָמָה* kelimesi ile kutsal anlamındaki *qados/ קָדוֹשׁ* kelimesine karşılık geldiğini düşündüğü iki yer ismini zikreden Salîbî'ye göre bunlar, Adâme ('dmh)²⁷⁶ ve **Qades** (*kds*) isimli yerlerdir. Pasajda toprak ifadesini karşılayan ifadenin kökü ile tespit ettiği yer ismi arasındaki farklılığa da değinerek ifadenin 'dmt kđş değil 'dmh kđş şeklinde gelmesi gerektiğini savunur. Çünkü Salîbî'ye göre bu iki kelime bir sıfat terkinin değil isim terkinin ve 'Qades toprağı' veya 'Qades'in Arâmesi' anlamına gelmesi muhtemeldir. Bu ise yine Salîbî'ye göre soyut 'kutsal toprak' kavramından çok kuzey Yemen'de el-Hân Dağı yakınlarında bulunan Qades veya Qades'in Arâmesi'nin kutsallığına işaret ediyor olmalıdır.²⁷⁷

²⁷² Mezmurlar, 90:1; Ezra, 3:2; I Tarihler, 23:14.

²⁷³ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 146.

²⁷⁴ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 146.

²⁷⁵ Çıkış, 3:5.

²⁷⁶ El-CAsîr, s. 794.

²⁷⁷ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 146-147.

Çıkış kitabında tarihsel Mûsâ ile Elohimli Mûsâ'nın hikâyesinin iç içe geçtiğini ifade ettiği pasajlardan birine dikkat çeken Salîbî, farklı şekillerde yorumlanan ve tartışmalı bir konu olan 'kanlı güvey' meselesine de değinir. Burada (3:7-12, 16:22; 4:1 vd.) mitolojik öğelerden yararlanarak olaylara açıklık getirmeye çalışan Salîbî, Elohimli Mûsâ ile yanan çalı aracılığıyla konuşan Tanrı'nın Mûsâ işe İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarma hususunda bir konuşma yapmaktan ziyade yalnızca kendisini tanıtmasını işaret eder. Salîbî, kendisini ise *Ehyeh* ('hyh/ הָיִיתִי)²⁷⁸ olarak tanıtan Tanrı'nın bu ifadelerinin geleneksel olarak çevrildiği gibi 'ben olanım' şeklinde olmadığını söyler ve bunun yerine ifadenin Yahve isminin güney Arabistan varyantı olduğu iddiasında bulunur. Aynı şekilde *Ehyeh*'in Asîr'in güneyinde bulunan Hiyây (*hyy/هيائي*) köyünün ismi olarak günümüze kadar geldiğini söyler. Ana fikre dönersek, Salîbî'ye göre **el-Hân** dağında gerçekleşen konuşmada Mûsâ'nın verdiği cevap Yahve'yi kızdırmış olmalıdır. Zira 4:14'te Yahve'nin Mûsâ'ya öfkeleniği bilgisi verilmektedir: *Rab Mûsâ'ya öfkeleni ve "Ağabeyin Levili Harun var ya!"* ... Salîbî söz konusu öfkenin sonucu olarak 4:24-26'da zikredilen anlatıma işaret eder:

Rab yolda, bir konaklama yerinde Mûsâ ile karşılaştı, onu öldürmek istedi. O anda Sippora keskin bir taş alıp oğlunu sünnet etti, derisini Mûsâ'nın ayaklarına dokundurdu. "Gerçekten sen bana kanlı güveysin" dedi. Böylece Rab Mûsâ'yı esirgendi. Sippora Mûsâ'ya sünnetten ötürü "Kanlı güveysin" demişti.

Pasajın hiçbir şekilde tarihsel, rasyonel ya da birey Mûsâ'nın kariyerinde bir anlam ifade etmediğini söyleyen Salîbî'ye göre bu anlatım tüm karakterlerin tanrı olduğu saf mitolojiden başka bir şey değildir. Elohimli Mûsâ'nın kadim güney Arabistan sır kültürünün 'kurtarıcı' tanrısı, Mûsâ'nın eşi değil bakire annesi olduğunu söylediği Sippora'nın ise yine bir tanrıça olduğu anlatımı İsa ve bakire Meryem anlatısına benzetir.²⁷⁹ Anlatımı yeniden kurgulayan Salîbî, Yahve'nin öfkesinin sebebinin tanrısallığına boyun eğmesini istediği Mûsâ'nın bunu reddi olarak gösterir. Bu duruma sinirlenen Yahve'nin ise Mûsâ'yı öldürmek istemesi ve annesi bakire Sippora'nın itaatsiz 'kurtarıcı' tanrı oğlunu kurtarmak için sünnet derisini kurban etmesi şeklinde anlatı devam eder. Sippora'nın bunu yaptıktan sonra sünnet derisini alarak oğlunun ayağına sürmesi ve onu 'kanlı güvey' olarak nitelemesi meselesini, sünnet kanını, alegorik olarak Sippora'nın bekaret kanı ile özdeşleştirerek açıklar. Pasajda geçen kan

²⁷⁸ Çıkış, 3:14.

²⁷⁹ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 147-148.

anlamındaki *dmym/ ממימ* ifadesinin kan *dm/ מ* kelimesinin çoğuldan ziyade ikil çekimi ile daha anlamlı olacağı düşüncesinden hareketle yapar bu açıklamayı. Bekaretini kaybederek sıradan bir ‘gelin’ olan Sippora tanrıça olma vasfını kaybederken Mûsâ da sünnet derisi alındıktan sonra sıradan bir ‘güvey’ olur ve o da tanrı olma vasfını kaybeder. Böylece Yahve ikisini de rahat bırakır. Mûsâ yalnızca Yahve’nin sıradan ve ölümlü temsilcisi olarak varolur. Bu nedenle söz konusu karakter ise tarihsel Mûsâ ile karıştırılmıştır. İddiasını kanıtlamak üzere yer isimlerinden örnekler veren Salîbî, söz konusu anlatım ile paralel olarak anlatımdaki tüm karakterlerin isimlerinin günümüze kadar ulaştığını ifade eder. Yahve’nin isminin Asîr’in Yemen sınırında Hiyây (*hyy/هيائي*) olarak yer aldığından bahsetmiştik. Buraya yakın mesafede bulunan *el-Mûş* isimli bir yerden de bahseder Salîbî ve buranın ismini ‘*l* ifadesi sebebiyle ‘tanrı Mûsâ’ olarak çevirir.²⁸⁰ Aynı bölgede yer alan *el-Demmâm* (*’l dmm/*) isimli yeri ‘iki kanın tanrısı’ ve *el-Meyla* (*’l mylh/* krş. İbrânîce sünnet anlamına gelen *mylh/מילה*) isimli yer ismini ise ‘sünnet tanrısı’ olarak zikreder. Buranın hemen güneydoğusunda, Necran Vadisinde *el-Zafre* isimli yerin de ‘tanrıça Sippora’nın ismini taşıdığına inanmaktadır.²⁸¹

‘Kanlı güvey’ ifadesi çerçevesindeki tartışmalara farklı bir bakış açısı ile yaklaşması Salîbî’nin konu hakkındaki yorumları ve Elohimli Mûsâ’yı bir tanrı olarak sunması ilginç bir ayrıntıdır.

Salîbî’nin Sina Dağı ile ilgili yorumuna dönecek olursak, buranın Mısır’da bulunan Sina yarımadası olamayacağını belirtir. Bu iddiayı ortaya koymadaki en büyük dayanağı ise Kitâb-ı Mukaddes’te zikredilen Sina Dağı’nın volkanik özellikler göstermesine karşın Sina yarımadasında söz konusu biçimde bir volkanik bölgenin olmayışıdır. Salîbî’nin Çıkış rotasını ortaya koyarken de zikrettiğimiz üzere kendisinin işaret ettiği Sina Dağı Yemen’in kuzeyinde Sayân Vadisi’nde bulunan el-Hân Dağı’dır.

Mûsâ dağa çıkınca, bulut dağı kapladı. Rabb’in görkemi Sina Dağı’nın üzerine indi. Bulut dağı altı gün örttü. Yedinci gün Rab bulutun içinden Mûsâ’ya seslendi. Rabb’in görkemi İsraililer’e dağın doruğunda yakıcı bir ateş gibi görünüyordu. Mûsâ bulutun içinden dağa çıktı. Kırk gün kırk gece dağda kaldı.²⁸²

Üçüncü gün gök gürledi, şimşekler çaktı. Dağın üzerinde koyu bir bulut vardı. Derken çok güçlü bir boru sesi duyuldu. Ordugahta herkes titremeye başladı. Mûsâ halkın Tanrı’la görüşmek üzere ordugahtan çıkmasına öncülük etti. Dağın eteğinde

²⁸⁰ Salîbî, bu bölgede yer alan el-Mûsâ isimli iki yer isminden daha bahseder. Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 149.

²⁸¹ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 149.

²⁸² Çıkış, 24:15-18.

durdular. Sina Dağı'nın her yanından duman tütüyordu. Çünkü Rab dağın üstüne ateş içinde inmişti. Dağdan ocak gibi duman çıkıyor, bütün dağ şiddetle sarsılıyordu. Boru sesi gitgide yükselince Mûsâ konuştu ve Tanrı gök gürlemeleriyle onu yanıtladı.²⁸³

Salîbî yukarıda zikredilen pasajları Sina Dağı'nda yaşananları volkanik aktivite ile özdeşleştirmek adına kullanır.²⁸⁴

Elohimli Mûsâ ile ilgili Salîbî'nin son yorumu, onun kuzey Yemen'de yanardağ tanrısı Yahve kültürünün yüksek rahibi olduğu ve bu kültürte ortaya çıkan delalet sonucu bir süre için 'kurtarıcı' tanrı olarak bilinmiş olabileceği şeklindedir. Bu bağlamda kayınpederi Yitro da Salîbî'ye göre muhtemelen Elohimli Mûsâ'nın mürşidi idi.

Konuşmasını bitirdikten sonra, yüzüne bir peçe taktı. Ama ne zaman konuşmak için Rabb'in huzuruna çıksa, ayrılıncaya kadar peçeyi kaldırırdı. Dönünce de kendisine veilen buyrukları İsraililer'e bildirir, İsraililer de onun ışıldayan yüzünü görürlerdi. Sonra Mûsâ içeri girip Rabb'le görüşünceye kadar yine peçe takardı.²⁸⁵

Yukarıdaki pasaja atfen Mûsâ'nın zaman zaman peçe taktığını belirten Salîbî, İslâm öncesi dönemlerde Arap yarımadasında yüksek rahiplerin de aynı şekilde peçe takıyor olduklarını ortaya koymaktadır. Müseylimetülkezzâb gibi Peygamber Efendimiz (sav) ile aynı dönemde yaşamış ve peygamberlik iddiasında bulunmuş kişilerin de peçe taktığını ifade etmektedir.²⁸⁶ Aynı şekilde Efendimiz döneminde yaşayıp peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî isimli şahsın da peçe taktığı bilinmektedir.²⁸⁷

2.3.2.2. Amram'ın Oğlu Mûsâ

Tarihsel Mûsâ'yı tespit etmeye çalışırken bir başka Mûsâ karakterine daha ulaştığını ifade eden Salîbî'nin ortaya koyduğu yeni karakter, Amram'ın oğlu ve Harun'un kardeşi olan Mûsâ'dır. Çölde Sayım 26:59'da kendisine Miryam isimli bir kız kardeş atfedilirken, Çıkış 15:20'de peygamber olarak nitelenen aynı Miryam'ın, Harun'un kız kardeşi olduğu bilgisi verilir ve bu pasajda Mûsâ'ya atıf yapılmaz.

Elohimli Mûsâ'yı kuzey Yemen'e konumlandıran Salîbî, Amram'ın oğlu Mûsâ'yı ise Hicaz'ın Taif ve Necran bölgelerine yerleştirir.²⁸⁸ Amram'ın oğlu Mûsâ'nın burada daha sonra İsrail'e katılacak olan Aramî halk tarafından saygı gösterilen bir figür ve

²⁸³ Çıkış, 19:16-19.

²⁸⁴ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 150.

²⁸⁵ Çıkış, 34: 33-35.

²⁸⁶ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 151.

²⁸⁷ Hüseyin Algül, "Esved el-Ansî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 1995, s.440-441.

²⁸⁸ Salîbî, Aramî İbrahim ve onun soyundan gelen İshak, Yakub ve Yehuda'yi da aynı bölgede konumlandırır. Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 152.

'kurtarıcı' olarak görülmüş olabileceğinden bahseder. Elbette yer isimleri ile de bahsettiği koordinatları desteklemek isteyen Salîbî bu hikâyenin kahramanlarına ait olduğunu iddia ettiği yer isimlerini ise şöyle sıralar:

1. Amram ('*mrn*, Kur'an'da geçen İmrân ifadesini bununla özdeşleştirir): **el-Amrîn** ('*l 'mrn*) Taif bölgesinde yer alan iki köye ismini vermiştir.
2. Harun ('*hrn*,): Zahran bölgesinin kıyılarında bulunan **Havrân** (*hvrn*) köyü ile özdeşleştirir.
3. Miryam (*mrym*): el-Meryem ('*l mrym*, tanrıça Meryem) isimli yeri ise yine Zahran bölgesinde Havrân yakınlarında konumlandırır.
4. Mûsâ (*mşh*): el-Mûsâ ('*l mvs*'/ tanrı Mûsâ) isimli bölgenin ise Zahran tepelerinde el-Meryem ve Havrân'dan biraz daha yüksek bir yerde konumlandığını belirtir.

Harun'un Mûsâ'nın kardeşi olarak zikredildiği ilk pasajın Çıkış 4:14 olduğunu hatırlatan Salîbî, iyi bir konuşmacı olmadığını ifade eden Mûsâ'ya konuşma konusunda yardımcı olması, başka bir deyişle onun 'sesi' olması için Harun'un ortaya çıktığını belirtir. Bu noktada halihazırda tarihsel Mûsâ'nın her ikisi de tanrı olan Elohimli Mûsâ ve Amram'ın oğlu olan Mûsâ ile karıştırılmış olduğunu belirtir. Burada farklı kült ve dinlerde yer alan 'sessiz' ve 'konuşan' karakter ve peygamberlere değinen Salîbî, batı Arabistan'da bulunan 'sessiz' ve 'konuşan' tanrı veya peygamberlerin kadim çağlara ait gnostik konseptler olabileceği yorumunu yapar.²⁸⁹

Tanağ'ta aynı zamanda birden fazla Harun figürü olduğunu da iddia eden Salîbî, bunlardan ilkinin Hor Dağı'nda²⁹⁰ ölen Harun ve ikincisi ise Mosera'da²⁹¹ ölen Harun'dur. Tanağ'ta birden fazla Mûsâ ve Harun figürünün bulunduğu şeklindeki iddiasının şöyle bir temellendirmesini de yapar Salîbî; "*Rabb'in "İsrailliler'i ordular halinde Mısır'dan çıkarın" dediği Harun ve Mûsâ bunlardır. İsrailliler'i Mısır'dan çıkarmak için Mısır Firavunu ile konuşanlar da Mûsâ ile Harun'dur.*"²⁹² Pasajda zikredilen belirtme ifadesinin, bu karakteri diğerlerinden ayırma amacıyla vurgulandığını ifade eder.

²⁸⁹ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 153.

²⁹⁰ Çölde Sayım, 20:23 vd.; Salîbî'ye göre burası günümüzde Zahran tepelerinde bulunan **Harra** Dağı'dır. Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 153.

²⁹¹ Tesniye, 10:6; Salîbî'ye göre burası günümüzde Taif'in kuzeydoğusunda bulunan **Maysiriyye** (*mryrh*) isimli yerdir.

²⁹² Çıkış, 6:26-27.

Mûsâ'nın yokluğunda gerçekleşen 'altın buzağı'²⁹³ hadisesi ve devamında gelişen olaylar bağlamında iki farklı Harun iddiasını değerlendiren Salîbî'ye göre söz konusu eylemi gerçekleştirmiş olan Harun kesinlikle Mosera'da ölen Harun olamaz. Çünkü karakteristik yapısı buna müsait değildi. Mosera'da ölümler orada defnedilen Harun kâhindi ve ölümünden sonra oğlu Elazar bu ünvanı devraldı. Aynı zamanda otuz gün boyunca İsrailoğulları tarafından yası tutulan²⁹⁴ Harun da yine Mosera'da ölen Harun'dur. Hor Dağı'nda ölen Harun ise Mûsâ'nın yokluğunu fırsat bilip itaatsizlik edendir. Tıpkı Hor'da ölen Harun gibi, onun kız kardeşi Miryam'ın da itaatsiz ve serkeş olduğu çıkarımını yapan Salîbî bunu yine bir Tanaḥ pasajına²⁹⁵ dayandırır. Bu pasaj, Mûsâ'nın Kûşlu bir kadınla (Salîbî'ye göre Reuel'in kızı) evlenmesi üzerine Miryam ve Harun tarafından yerilmesi sonucunda Miryam'ın Yahve tarafından cezalandırılmasını içerir. Salîbî'ye göre Harun da vakti gelince Miryam gibi cezalandırıldı.²⁹⁶ Giysileri çıkartılarak Hor Dağı'nda bırakılan ve orada öldüğü bilinen bu itaatsiz Mûsâ'nın ardından otuz gün yas tutulmuş olamayacağını düşünen Salîbî, ortaya çıkan tablodan da çok memnun gözükmemektedir. Bu nedenle olayları kendi bakış açısından yeniden değerlendiren Salîbî'ye göre Amram'ın çocukları Mûsâ, Harun ve Miryam aslında güney Hicaz'ın Taif ve Zahran bölgelerinde yaşayan Aramî halk arasında yaygın olan Yahve kültüne rakip olarak ortaya çıkmış birbirleriyle ilişkili kültlerdir. Buna göre Harun kültüründe 'altın buzağı' olarak sembolize edilen bir tanrı figürü bulunmaktadır. Mûsâ kültü ise zamanla Yahve kültü içinde erimiş ve bu nedenle söz konusu Mûsâ Kitâb-ı Mukaddes'te tarihsel Mûsâ ile özdeşleştirilmiştir. Bunun sonucunda Yahve kültürünün içinde kaybolmayı reddeden Harun ve Miryam kültürleri ile Mûsâ kültü arasında bir çarpışma patlak vermiş ve bu Hicaz halkının hafızasında bir mit ile iç içe geçmiş sonrasında ise tarihsel Mûsâ anlatısı ile kaynaştırılmıştır. Sonuç olarak burada Harun ve Miryam'ın cezalandırılmasının ana sebebinin Salîbî tarafından, Harun ve Miryam'ın kutsallığını Yahve'ye bu kadar çabuk teslim eden Mûsâ'ya kızması üzerine bu eylemlerinin Yahve tarafından hoş görülmemesi olarak sunulduğunu görmekteyiz.²⁹⁷

²⁹³ Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan 'Altın Buzağı' anlatıları için bkz. 20/Tâhâ, 85-97; 7/A'râf, 138-148; Çıkış, 32.

²⁹⁴ Çölde Sayım, 20:29.

²⁹⁵ Çölde Sayım, 12:1-15.

²⁹⁶ Çölde Sayım, 20:24-28.

²⁹⁷ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 154-155.

2.3.2.3. Tarihsel Mûsâ

Kitâb-ı Mukaddes anlatımlarındaki farklılıklardan hareketle tarihsel Mûsâ'yı tespit etmeye çalışan Salîbî, kendine has metodu doğrultusunda ayıklayarak ortaya koyduğu iki farklı Mûsâ analizinden sonra tarihsel Mûsâ ile ilgili çıkarımlarını zikretmektedir. Salîbî, tarihsel Mûsâ'nın Misrame'de doğduğu ve yüksek rütbeli bir Mısırlı olarak yetiştiğini söyleyerek yorumuna başlar ve bir Mısırlı tarafından dövülen İbrânî soydaşını kurtarma içgüdüsünü ise etnik kökenine duyduğu güçlü bağ ile açıklar. Eyleminin sonucunda korkarak Medyen'e kaçan Mûsâ, o dönemde yönetici olan Firavun ölmeden geri dönemeyecektir.²⁹⁸

Salîbî, günümüzde Teşliş Vadisi şehrinde bulunan bir yerleşim yeri olan Medyen'e giden Mûsâ'nın burada Misrame'ye güvenli bir uzaklıkta, aynı zamanda orada olup bitenlerle ilgili haberleri alacak kadar da yakın olduğunu belirtir. Mûsâ'nın burada, yörenin önde gelenlerinden Reuel isimli bir adamın kızıyla evlendiği bilinmektedir. Salîbî Reuel'in etnik kökeni ile ilgili bir ekleme yapar. Ona göre Reuel Misrame yakınlarında, Bişe Vadisi'nin Hamîs Muşeyt tarafında bulunan Kûte'den (Kitâb-ı Mukaddes'te Kûş) gelmiştir. Bu nedenle Mûsâ'nın Kûşlü²⁹⁹ bir kadınla evlendiği bilgisi verilmektedir.

Misrame'den kaçtığı dönemde yönetimde olan Firavun ve adamlarının öldüğü bilgisini alan Mûsâ'nın geri dönerek Misrame'de bulunan Mısır kolonisinin yöneticisi ile yaptığı görüşmelerin mahiyetini sorgulayan Salîbî, Mûsâ'nın Misrame'ye İbrânî soydaşlarının politik olarak destekleme amacıyla gittiğini vurgular. Salîbî'nin çıkarımına göre Mûsâ'nın Misrame'de politik açıdan bir şöhreti olduğu hususu da döndükten sonraki davranışlarından anlaşılmaktadır. Mûsâ'nın İsrailoğulları'nı Misrame'den çıkarmak istemesinin ardında farklı bir saik de arayan Salîbî, bunun politik amaçlı olduğu sonucuna varır. Bunun sonucunda, Mûsâ'nın Misrame'de politik açıdan elde edebileceği en iyi pozisyonun –Firavun'dan sonra- ikinci adam olduğunun farkına varmasının ardından İsrailoğulları'nı buradan çıkarıp Mısırlı olmayan yeni bir

²⁹⁸ Söz konusu Firavun'un ölümüyle ilgili bir çıkarımda bulunan Salîbî'ye göre bu kral eceliyle ölmemiştir. Tahttan güç kullanılarak indirilen ve öldürülen kralın adamları ve ona sempati duyanlar da aynı şekilde öldürülmüştür. Çünkü Salîbî'ye göre Firavun eceliyle ölmüş olsa bile tüm adamlarının da aynı dönemde ölmüş olması olası değildir (Çıkış, 4:19). Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 156.

²⁹⁹ Çölde Sayım, 12:1. Salîbî söz konusu kadının Sippora olarak isimlendirilmesi konusunda şüpheli yaklaşıp da bu konuda fazla açıklama getirmemiştir. Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 156.

toplum oluşturma hedefi güttüğü çıkarımını yapar. Bu bağlamda Mûsâ bağımsız bir lider olma şansını elde etmiştir.³⁰⁰

Salîbî, Firavun ile Mûsâ'nın Misrame'den çıkış güzergahı hususunda da anlayamadıklarını belirtir.³⁰¹ Mûsâ'nın Yemame ve Arap yarımadasının merkezinde³⁰² güçlü bir İbrânî topluluk kurmasını istemeyen Mısırlıların, İsrailoğulları'nın Misrame ticaretinde de etkili olacağından korktuklarını bu nedenle Misrame'den uzakta kuzey istikametinde bir bölgeye yerleşmelerini istediklerini ifade eder. Söz konusu kaygının Misrame'den çıkış rotasını etkilediğini belirten Salîbî, rotadaki sapmaları bu şekilde açıklar.³⁰³

Elohimli Mûsâ başlığında Salîbî'nin Horev Dağı ile Horev bölgesi şeklinde yaptığı ayrıma değinmiştik. Tarihsel Mûsâ'nın kariyerinin bir döneminde Horev'e uğramış olması gerektiğini belirten Salîbî'nin Horev Dağı'nın konumu ile ilgili yorumlarını aktarmak da konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Salîbî, Horev Dağı'nın konumuyla ilgili yaptığı araştırma kapsamında daha önce başvurmadığı bir yöntem kullanarak Kur'anî anlatıdan da faydalanır. Mûsâ'nın Çıkış 3:1'da Yahve'nin meleği tarafından Tanrı dağı (*har hâ-elohîm* / הַר הָאֱלֹהִים) olarak zikredilen Horev Dağı'na (*hrv/הררה*) çağrılması ve Kur'an'da³⁰⁴ Allah'ın mukaddes Tuvâ vadisinde Mûsâ'ya seslenmesi anlatılarını karşılaştıran Salîbî, Horev Dağı'nun Sina bölgesinde arandığını fakat ismen böyle bir dağa rastlanmadığını belirtir. Salîbî, Kitâb-ı Mukaddes'te geçen 'sönmeyen çalı' ifadesinin bazı araştırmacılar tarafından bir yanardağı işaret ettiği şeklinde yorumlanmasının ardından yine Sina bölgesinde yanardağ veya volkanik özellikler taşıyan bir dağa rastlanmadığını söyleyerek iddiasının zeminini hazırlar. Horev Dağı'nın bulunduğu bölgenin tespiti konusunda Kur'an'ın bir ipucu verdiğini söyleyen yazara göre Asîr bölgesinin kıyı şeridinde bulunan Hâdî Dağı (جبل هادي) üzerinde Tivâ (الطّوا)³⁰⁵ isimli bir ova bulunmaktadır. Burayı Kur'an'da bahsi geçen Tuvâ vadisi ile özdeşleştiren Salîbî, bölgenin geçmişte aktif bulunan volkanlar nedeniyle lav tabakasıyla dolu olduğunu ifade eder.³⁰⁶

³⁰⁰ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s.157.

³⁰¹ Söz konusu çıkarımını Çıkış, 3:19'dan hareketle yapar. Pasajın ayrıntılı tetkiki için bkz. [Mısır'dan Çıkış Rotası](#).

³⁰² Bkz. [Mısır'dan Çıkış Rotası](#).

³⁰³ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 160.

³⁰⁴ 20/Tâhâ, 12; 79/Naziât, 16.

³⁰⁵ El-CAsîr, s.755.

³⁰⁶ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s.35-36.

Salîbî, Hâdî Dağı'nın Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen Horev Dağı ile aynı yeri ifade ettiğine dair iddiasına Tesniye kitabından da delil getirir: “Mûsâ, Şeria Irmağı'nın doğu yakasındaki çölde, Suf'un karşısında Arava'da, Paran ile Tofel, Lavan, Haserot, Di-Zahav arasında İsrailîler'e şunları anlattı.”³⁰⁷ Mûsâ'nın İsrailoğulları'na seslenişinin anlatıldığı pasajda verilen yer isimlerinin günümüzde batı Arabistan'daki karşılıklarını tespit eden Salîbî, Arava'da (*'rbh/ בְּעֶרְבָה*) yapıldığı zikredilen konuşmanın günümüzde Ğamid ve Zehran bölgelerini ayıran Ğurâbe (*ğrbh/ الغرابة*)³⁰⁸ Vadisi'nde yapılmış olması gerektiğini söyler. Arava'nın Suf'un (*סוף*) karşısında olduğu söylenirken Salîbî, Ğurâbe Vadisi'nin kuzey yönünde komşusu olan el-Safâ'yı (*الصفا*)³⁰⁹ Suf olarak konumlandırır. Pasajda vadi aynı zamanda Paran (*p'rn/ פָּאָרָן*), Tophel (*tpl/ תּוֹפֵל*), Lavan (*lvn/ לָבָן*), Haserot (*ħsrt/ הַצְּרוֹת*) ve Di-Zahav (*dy zhb/ דֵי זָהָב*) arasında konumlandırılır. Salîbî ise vadiyi Asîr kıyılarında; doğuda Ferân Dağı (*frn/ الفَران*)³¹⁰, güneyde Tufâle Vadisi (*tfl*), kuzeyde el-Bunn (*'l-b*) köyü, batıda ise el-Duheyb (*dhyb*) ve el-Hazîre *ħzrt/ الحظيرة*³¹¹ arasına konumlandırır. Aynı bölgenin kuzeyinde yer alan bölgede ise Mûsâ'nın ismini taşıyan bir yerleşim yeri olduğunu söyler. “Horev'den Seir Dağı yoluyla Kadeş-Barnea'ya gitmek on bir gün sürer.”³¹² Pasajın devamındaki cümlede verilen zaman ifadesini kullanan Salîbî, Horeb olarak zikrettiği Hâdî Dağı ile el-Mûsâ'yı konumlandığı Ğurâbe Vadisi arasında yaklaşık 200-250 kilometre mesafe bulunduğunu ve bu mesafenin de on bir günde rahatlıkla aşılabileceğini söyler.³¹³ Horev'in ‘tanrıların dağı’ olarak zikredildiği tek pasajın ise I. Krallar 19:8 olduğuna işaret eder.³¹⁴

İlyas kalktı, yiyip içti. Yediklerinden aldığı güçle kırk gün kırk gece Tanrı Dağı Horev'e (*hr h- 'lhym ħrb/ הַר הָאֱלֹהִים הָרֵב*) kadar yürüdü.

Öte yandan Salîbî, Çıkış kitabında *Har hâ-Elôhîm* (tanrıların dağı) ifadesinin Horev'e atıf yapılmadan Mûsâ ile bağlantılı olarak üç kere³¹⁵ daha zikredildiği bilgisini de verir.³¹⁶

³⁰⁷ Tesniye, 1:1.

³⁰⁸ El-CAsîr, s.892.

³⁰⁹ El-CAsîr, s.696.

³¹⁰ El-CAsîr, s.922.

³¹¹ El-CAsîr, s. 334.

³¹² Tesniye, 1:2.

³¹³ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 204.

³¹⁴ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 145.

³¹⁵ Çıkış, 4:27; 18:5; 24:13.

³¹⁶ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 145.

Kitâb-ı Mukaddes'te varlığını tekrar vurguladığı tarihsel Mûsâ hakkında metin içerisinde çok daha fazla bilgi bulunduğunu ifade eden Salîbî, bu bilgilerin efsanevi ve mitsel öğelerden arındırıldıktan sonra ortaya çıkabileceği kanaatindedir.

2.4. Kadim İsrail'in Kısa Tarihi

Eski Ahit kitapları üzerinde yaptığı incelemeler neticesinde Kemal Salîbî, Yahve kültürünün –aynı zamanda Yahudilik ve Hıristiyanlığın da bir bakıma ondan neşet ettiğini iddia ettiği- pagan kökenlerine dair birçok çıkarımda bulunur. Tevrat hikayelerini Arap yarımadası coğrafyası üzerinde yaptığı çalışmalar ışığında yeniden şekillendiren Salîbî, çalışmasına İsrail'in kadim tarihiyle ilgili de birtakım eklemeler yapar.³¹⁷

Asîr ve el-Kunfuze hinterlandında yerleşmiş, Kenan dilini konuşan İbrânî çoban halkın el-Elyon³¹⁸ isimli bir tanrıya taptıklarını söylediği grubu orijinal İsraililer olarak isimlendirir. Söz konusu grup ve bölgenin bu grupla bağlantılı diğer kabilelerinin 'yüce baba' olarak isimlendirdikleri ortak bir atadan geldikleri iddiasında olduklarını belirtir. Salîbî'ye göre El-Şeddai³¹⁹ isimli tanrıya tapan Asîr bölgesinde bulunan Bîşe Vadisi yerleşimcilerinin de kendileri için bir 'yüce baba' veya 'Abram' tasavvurları bulunmaktaydı. Aynı zamanda güney Hicaz'da Zahrân dağlık bölgesinde yaşayan Aramî halkın da Yahve olarak isimlendirilen bir tanrıları vardı.

Çıkış 12:40-41'de yer alan İsrailoğulları'nın Misrame'de 430 yıl geçirdiğine dair anlatıdan hareketle Çıkış tarihini m.ö. 1440 olarak alan Salîbî, İsrailoğulları'nın Misrame'ye m.ö. 1870 yılında varmış oldukları çıkarımında bulunur. Zamanla burada sayıları artan İsrailoğulları'nın Mısırlı sömürgeciler tarafından tehdit olarak algılanmaya başladığını m.ö. 15. yüzyılın ortalarından itibaren İsrailoğulları'na karşı katı kuralları uyguladıklarını ifade eder. Bu sırada Mûsâ İsrailoğulları'nı buradan çıkarıp Arap yarımadasının merkezinde bağımsız bir topluluk olarak inşa etmek için sahneye çıkar. Salîbî'ye göre Mûsâ'nın İsrailoğulları'nı yerleştirmek istediği topraklar

³¹⁷ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 167.

³¹⁸ İbrânîce 'yükselmek' anlamına gelen הָלָא (*âlâ*) kelimesinden türetilen isim Eski Ahit'te bir şeyin diğerinden üstün olduğunu belirten bir sıfat ya da Tanrı'yı ifade etmek için kullanılmıştır. Tek başına veya diğer ilahi sıfatlarla birlikte kullanılan kelime kimilerine göre Yahve'nin özdeşleştirildiği daha kadim bir tanrı için kullanılmaktadır. İfade ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Karel Van Der Toorn, Bob Becking, Pieter W. Van Der Horst, **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, s. 293.

³¹⁹ El-Şeddai ismi P (Priestly) kaynağında kullanılan ve İsrail atalarına ait anlatıların verildiği pasajlarla sınırlandırılan tanrı ismidir. Yarattığı, 17'de tanrı kendisini Abram'a el-Şeddai olarak tanıtır. Yarattığı kitabının sonraki bölümlerinde de aynı şekilde devam eden bu isimlendirme son olarak Çıkış, 6:3'te yer almaktadır. Abram, İshak ve Yakub'a bazı vaatlerde bulunan el-Şeddai, Yahve tarafından azledilmeden önce bu vaatlerinden bazılarını yerine getirmiştir. W. Randall Garr, "The Grammar And Interpretation of Exodus 6:3", **Journal of Biblical Literature**, sy. III, (1992), s. 398-400.

yukarıda Mısır'dan çıkış rotasında zikrettiğimiz Necd'de bulunan Yemame ve Debeateyn bölgeleri arasındaki topraklardır. Fakat Güney ve Doğu Arabistan ile Mısır arasındaki ticarete hâkim olmak için Arap yarımadası topraklarında bir koloni kuran Mısırlılar ise İsrailoğulları'nın herhangi başka bir tehdit oluşturması ihtimaline karşı Mûsâ'nın yerleşmek istediği topraklara gitmelerine izin vermemiştir. Salîbî'ye göre yine de söz konusu topraklara ulaşmaya çalışan İsrailoğulları farklı bir rota izleyerek buraya ulaşmaya çalışmış fakat Mısırlılar tarafından takip edildikleri için birkaç kez daha yollarını değiştirmek zorunda kalmışlardı. Habûnâ Vadisi'nden sonra Bahr Şâfi çölünü geçen İsrailoğulları güneye yönelmiş ve burada volkanik bir patlamaya şahit olmuştur. Salîbî'ye göre yanardağ tanrısı Yahve'yi kendi tanrıları Elyon ile özdeşleştiren –Bişe Vadisi'nde el-Şedai ile özdeşleştirdikleri- İsrailoğulları'nın söz konusu fiillerinin izlerini Kitâb-ı Mukaddes'te takip etmek mümkündür:

“Yüceler yücesi (יְיָ/ el-yûn) paylarına düşeni verip insanları böldüğünde...”³²⁰

“İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a Her Şeye Gücü Yeten Tanrı (יְיָ /şedai) olarak göründüm”³²¹

Yemen'den Cizan düzlüklerine inen İsrailoğulları'nın burada, Amâleğ kabilesinin saldırısı ile karşılaşınca kuzeye yöneldiklerini belirten Salîbî, Asîr ve Zahrân'ı geçen İsrailoğulları'nın Zahrân tepelerinde durduğunu bildirir. Burada ise Yehuda kabilesinden Arâmi Yakub'un –Yahve'ye tapınan- halkıyla karşılaştıkları bilgisini verir.³²² Salîbî'ye göre Yahve çatası altında toplanan bu iki grup Mûsâ liderliğinde bir birlik kurma konusunda hiç de sıkıntı çekmemişlerdir. Böylece ilk defa Tesniye 1:1'de zikredilen “tüm İsrail” (כָּל־יִשְׂרָאֵל/ kl ysr'l) ifadesi açığa kavuşmuş noktadır. Salîbî, Çölde Sayım kitabı üzerinde yapılacak dikkatli bir okumanın bu iki grubun birleşmesine dair daha ayrıntılı bilgiler sunacağı iddiasındadır.³²³

2.5. Salîbî'nin Tezine Yöneltilen Eleştiriler

Salîbî, eserinin girişinde, yeni bir adım atmış olması sebebiyle birçok hata yapmış olabileceğini fakat hiçbirinin, ulaştığı sonuçları etkilemeyeceğini söyleyerek gelebilecek

³²⁰ Tesniye, 32:8.

³²¹ Çıkış, 6:3.

³²² Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 169.

³²³ Salîbî, *Secrets of the Bible People*, s. 170.

eleştirilerin kendisinin fikrini değiştirmeyeceğini belirtmiş³²⁴ olmasına rağmen tahmin edilebileceği üzere eseri birçok sert eleştiriye maruz kalmıştır.

Eser İsrail cephesinde İsrail Devleti'nin temellerini sarsma girişimi şeklinde yorumlanmıştır. *Oxford Bible Atlas*'ın editörü John Day eserin kabul edilemez olduğunu ifade etmiş; bir arkeolog olan Prof. James Sauer ise kitap henüz yayımlanmadan önce okuma fırsatı elde etmiş ve Filistin ve Hebron'un tam olarak Kitâb-ı Mukaddes'in belirttiği yerde olduğunu söylemiştir.³²⁵ Ağır şekilde eleştirilen kitabı ciddiye almayanlar kadar, irdeleyip hakkında değerlendirme ve eleştiriler kaleme alan yazarlar da olmuştur. Söz konusu değerlendirmelerden ulaşabildiklerimizi, kronolojik olarak ele alacak olursak ilk değerlendirme 1988 yılında yani eserin yayımından üç yıl sonra Eski Ahit çalışmaları yapan Prof. W. Sibley Townertarafından kaleme alınmıştır.³²⁶ Salîbî'nin keşfini kısaca açıklayarak konuya giriş yapan Towner, Salîbî'nin okuyucudan ön kabullerini bir kenara bırakarak kitabı âdil bir yargılamaya tabi tutmalarını istediğini hatırlattıktan sonra kendisinin bunu denediğini ve yapamadığını da sözlerine ekleyerek gerekçelerini sıralamıştır. Geleneğin ve modern çalışmaların yanısıra Salîbî'nin bazı argümanlarını açıklama zorluğunun, ortaya konulan teze karşı güçlü bir savunma duvarı oluşturduğunun altını çizen Towner'a göre, Salîbî'nin argümanlarının sıhhatinin yeni bazı arkeolojik bulgular tarafından doğrulanabilir olması ihtimal dahilindedir; fakat eldeki verilere dayanarak Salîbî'nin desteklenmesi zor bir ihtimaldir. Towner'a göre Salîbî'nin iddiasının en zayıf kısmı İkinci Tapınak döneminden itibaren Yahudi topluluğunun ve Yahudiliğin Filistin'de merkezileşmiş olduğu şeklindeki bilgilendirmesidir. Babil Sürgünü'nden dönen Yahudilerin Arap yarımadasındaki eski topraklarına dönememiş olmaları ve bunun yerine Filistin diasporasındaki Yahudilere katıldıkları ve eski topraklarındaki yer isimlerini buraya taşıdıkları şeklindeki iddiasına karşılık; Yahudilerin eski bir yerleşim yeri olan Filistin'de yeniden bir araya gelirken -Salîbî'nin yer isimlerinin dayanıklılığına yaptığı bunca vurgudan sonra- buranın isminin Yahudiler bu bölgeye yerleşmeden önceki şeklini neden muhafaza edemediğini sorgulamıştır. Yine yazara göre Yahudilerin toplumsal hafızasının bu kadar yakın geçmişe dönük olması ve eski Filistin'le ilgili fazlaca şey muhafaza etmemiş olmaları inandırıcı değildir. Ciddi bir

³²⁴ Salîbî, *The Bible Came From Arabia*, s. 1.

³²⁵ Bernard Leeman, **Queen of Sheba and Biblical Scholarship**, Thailand: Queensland Academic Press, 2005, s. 146.

³²⁶ Union Theological Seminary, Richmond, VA.

Kitâb-ı Mukaddes okumaması yapmamakla da suçladığı Salîbî'yi, Sodom ve Gomora'nın komşu bölgelerinde bulunduğunu iddia ettiği yanardağların mevcut olmadığı hususunda uyararak Yaratılış³²⁷ kitabına yaptığı atıfla, ateşli kükürt yağdıran etmenin volkanlar değil bizzat Tanrı'nın kendisi olduğunu ifade etmiştir.³²⁸

İngiliz Oryantalist A. F. L. Beeston³²⁹ bir başka değerlendirmeyi ortaya koyan isimdir. Kitabın yayımlanması için yayınevlerinin çok istekli olmadığını söyleyen Beeston, metnin devamında detaylı bir çalışma yürüterek Salîbî'nin iddialarına cevaplar üretmiştir. Salîbî'nin Samaria ve Gerizim³³⁰ örneğinden yola çıkmış ve yer isimleri ile ilgili yapılacak karşılaştırmaların güçlü semantik deliller gerektirdiğini, fakat burada bir kısır döngüden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Arkeolojik verilere dayanan çıkarımları da ele alan Beeston'a göre Asîr bölgesinde İslâm öncesine ait herhangi bir kalıntı bulunamamış, Yemen'de ise Yahudi varlığına dair bulunan en erken izler MS 4. yüzyılla tarihlenmiştir.

Kitapta kendisine göre iki temelsiz yargının hâkim olduğunu belirten yazara göre bunlardan ilki, günümüzde kullanılan kutsal metnin harekelendirmesinin altı ve onuncu yüzyıllar arasında yapılan çalışmalara dayanıyor olmasından hareketle Salîbî'nin herhangi birinin söz konusu okuma şeklini tamamen göz ardı ederek kendi harekelendirmesini yapabilir, şeklindeki iddiasıdır. Yazara göre, burada gözden kaçırılan nokta, İbrânî harflerinin harekelenmesi hususunda elimizde özellikle *Ölü Deniz Yazmalarında*,³³¹ hatırı sayılır miktarda Masoretler öncesi delil bulunuyor olmasıdır. İkinci hâkim hususun ise, Yahudilerin M.Ö. 5. yüzyılla birlikte Aramice'yi günlük dil olarak kullanmaya başlamış olmaları ve bu nedenle kutsal metinlerini doğru şekilde anlama yetisinden mahrum kalmaları şeklinde yine bir yanıltıcı iddia olduğunu belirten Beeston, söz konusu iddianın sıradan Avrupa vatandaşının klasik Latince'yi doğru şekilde anlayamamasının, Oxford veya Cambridge profesörlerinin de aynı yetersizlikle itham edilmesine gerekçe olarak gösterilemeyeceğini belirtmiştir. Bu ve

³²⁷ “Rab, Sodom ve Gomora'nın üzerine gökten ateşli kükürt yağdırdı.” (Yaratılış, 19:24).

³²⁸ W. Sibley Towner, “The Bible Came from Arabia: Radical Reinterpretations of Old Testament Geography” *Middle East Journal*, c. 42, sy. 3, 1988, s. 511-513.

³²⁹ Alfred Felix Landon Beeston, özellikle Arap dili ve antik Yemen yazıtları ile ilgili çalışmalarıyla tanınır.

³³⁰ Salîbî, Samiriye'nin orijinalinin Batı Arabistan'da yerleşim yeri olan *Bet Şearim* Gerizim dağına ise yine Asîr bölgesinde hala mevcut bulunan *Sukran* bölgesiyle özdeşleştirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Salîbî, s. 130-131.

³³¹ 1947 yılında kaybolan keçisini aramak üzere gezinen Muhammed Ahmed el-Halil isimli çoban tarafından Ölü Deniz'in batı yakasındaki bir mağarada bulunan kırk bin adet el yazmasına verilen isimdir.

benzeri atıflarla Salîbî'ye cevap veren Beeston, son olarak Moab³³² yazıtına yaptığı atıfta, yazıtın Salîbî'nin söylediği şekilde yorumlanmasının mümkün olmadığını, yazıtta zafer kazandığını ve İsrail'in sonsuza kadar yok edildiğini iddia eden bir kralın topraklarını terk edip İsrail'den uzaklaşmaya çalışmasının açıklanamaz olduğunu sözlerine eklemiştir.³³³ Antik gizemlerle ilgili belgesel çalışmaları da olan, arkeoloji ve antropoloji alanında çalışmalar yapan Philip Hammond (1924-2008), bahsi geçen ağır sözler içeren değerlendirmelerden birini kaleme almıştır. Kitabın içeriği hakkında bilgiler verdikten sonra kitap hakkında yapılacak bir değerlendirmenin kitaptan daha hacimli bir çalışma olacağını belirtmiş ve yalnızca bir paragraflık bir metinle eseri deyim yerindeyse yerden yere vurmıştır. Tarihi hatalar, yanlış kanırlarla dolu olan kitabın insanlara nasıl yutturulduğunun şaşkınlığı içinde olduğunu belirten yazar bununla da kalmamış, Salîbî'nin yer isimleri üzerinden yaptığı eşleştirmenin açıkça mantıksız ve anlamsız olduğunu ileri sürmüştür. Salîbî'nin arkeoloji ve diğer disiplinler tarafından sunulan verileri göz ardı ettiğini, yalnızca işine yarayacak birkaçını ele aldığını bunun ise bilgiye ulaşma yolu olmadığını da sözlerine eklemiştir. Son olarak ise kitabın ne orijinal Almanca versiyonu ne de İngilizce çevirisinin yayımlanması için hiçbir sebep göremediğini söyleyerek değerlendirmesine son vermiştir.³³⁴

Hammond bu değerlendirmeyi yaparken tek yönlü, suçlayıcı bir tavır takınmış, belki ciddiye almadığı belki de cesaret edemediği için Salîbî'nin iddialarını deliller veya akli dayanaklar göstermek vasıtasıyla çürütme yoluna gitmemiştir. Eleştirilerini dile getirdiği paragrafın başında da ifade ettiği gibi eserden daha hacimli bir değerlendirme kaleme alabilseydi söylediklerinin tutarlılığını ortaya koymuş olabilirdi ama bu hâliyle değerlendirmesi salt bir eleştiri olmaktan öteye geçememiştir.

Hammond'ın değerlendirmesi üzerine John Joseph³³⁵ tarafından yapılan yorumlar ise bu anlamda önem arz etmektedir. Joseph, Salîbî'nin bilimselliğini savunmak üzere yazmadığını, ki zaten Salîbî'nin bu tarz bir savunmaya ihtiyacı olmadığını, hâlihazırda kendini kanıtlamış bir bilim insanı olduğunu belirterek sözlerine başlamış; Hammond'un tutumunu eleştirmeye yönelik bir tavır takınmıştır. Aynı zamanda söz

³³² *Mesha Stele* olarak da bilinen ve M.Ö. 840'lar ile tarihlendiği tahmin edilen yazıt, Moab Kralı Mesha tarafından dikte ettirilmiştir. Yazıt, Amman'ın güneyinde yer alan bir sit alanında Anglikan misyoner Frederick Augustus Klein tarafından 1868 yılında keşfedilmiş ve günümüzde Louvre Müzesinde sergilenmektedir.

³³³ A. F. L. Beeston, "The Bible Came From Arabia. By Kamal Salîbî", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, sy. 2, 1988, s. 389-393.

³³⁴ Philip Hammond, "Kamal Salîbî, The Bible Came from Arabia", *International Journal of Middle East Studies*, c. 22, sy. 3, Ağustos- 1990, s. 343-344.

³³⁵ Franklin&Marshall College'da uzun yıllar eğitim vermiş Ortadoğu Tarihçisi.

konusu kitabın iddialarını da desteklemek amacıyla olmadığını, Salîbî'nin kendisinin de kitapta hipotezlerinin arkeolojik verilerce desteklenmesi gerektiğini belirttiğini söyleyerek ortaya koymuştur. Bilimde doğru veya sapkın yol diye bir olgu bulunmadığını, kanıtı karşı teste tabi tutulan gerekçeli hipotezlerin söz konusu olduğunu söyleyen Salîbî'nin bu sözlerini de yorumlarına ekleyen Joseph, Hammond'un kitapta bulduğunu iddia ettiği bazı hataları ortaya koyarak bunları düzeltmesini ve insanları aydınlatmasını beklediğini belirterek sözlerini bitirmiştir.³³⁶ Hammond ise bu sözlere bir cevap kaleme alarak eleştirilen tavrının sebebini yinelemiştir. Salîbî'nin M.Ö. 5 veya 6. yüzyılla birlikte İbrânîce'nin artık tedavülde olan bir dil olmadığı ve bu nedenle İbrânî Kitâb-ı Mukaddesi'nin yanlış tercüme edildiği şeklindeki çıkarımının temelsiz olduğunu söyleyen Hammond'a göre İbrânîce sürgün dönemlerinden itibaren kutsal metinlerin okunması için kullanılması zorunlu bir dildir. Apokrif metinlerin de bu dilde kaleme alındığını söyleyen Hammond, dilin tedavülden kalkmış olması durumunda bu tarz metinlerin oluşamayacağını söyleyerek karşı bir argüman geliştirmiştir. Yehuda ve İsrail krallıkları arasında cereyan eden savaş nedeniyle bir Yahudi göçünün yaşanmış olduğu olgusunun ise Davud Krallığı'nı görmezden geldiğini belirten Hammond'a göre savaş Süleyman'ın krallığından sonra ve Yahudilik tam anlamıyla kültürel bir belirleyici hâline gelmeden önce meydana gelmişti, söz konusu olgu aynı zamanda döneme ait arkeolojik buluntuları da göz ardı etmektedir. Hammond aynı zamanda Salîbî'nin dile ilgili araştırmalarının yetersiz olduğu, bu tarz bir iddia ortaya atmadan önce daha geniş araştırmalar yapmış olması gerektiğini ifade etmiş ve Salîbî'nin, Davud'un başkentinin "Hebron" Filistin'de olmadığı iddiasına ise kendi yaptığı kazı çalışmaları ile cevap vererek Filistin'de üzerinde Hebron'a ait olduğuna dair kalıntılar bulunduğunu söylemiştir. Son olarak İbrânîce'nin İbrânîlerin dili değil de Batı Arabistan'da yaygın olarak konuşulan bir dil olduğu çıkarımına karşılık, İbrânîce ve Arapça arasındaki dilsel farklılıkların açıklanması gerektiğini belirtmiştir.³³⁷

Kronolojik olarak devam etmek gerekirse, Salîbî'nin tezine yönelik bir diğer eleştiri de Philippe Guillaume tarafından ortaya konmuştur. *Historicity of Biblical Israel I & II Samuel* için kaleme aldığı değerlendirme yazısında eseri tanıtarak başlayan Guillaume

³³⁶ John Joseph, "Comments on Hammond's Review of Salîbî's *The Bible Came from Arabia*", **International Journal of Middle East Studies**, c. 23, sy. 4, Kasım- 1991, s. 704-705.

³³⁷ Philip C. Hammond, "A Reply to Joseph", **International Journal of Middle East Studies**, c. 23, sy. 4, Kasım- 1991, s. 705-706.

kitabı yüksek oranda okunabilir bulunduğunu belirtmektedir.³³⁸ Söz konusu tanıtım aslında bir eleştiriden çok eserin değerini teslim eden bir çalışma olarak da görülebilir. Salîbî'nin işaret ettiği noktaya değinen yazar, Salîbî'nin arkeolojik kanıtların yokluğu ile ilgili söylediklerini haklı bulur. Salîbî'nin Şoşenk'in yürüttüğü kampanya ile ilgili yorumlarında bir Mısır kaynağını Kitâb-ı Mukaddes bağlamında okuması nedeniyle yanlış yorumladığını belirterek kendi yorumunu ortaya koyar. Söz konusu olayla ilgili yapılacak tarihsel okumaların Kitâb-ı Mukaddes'in tarihselliğini sorgulatacak olması nedeniyle Salîbî'nin buna yanaşmadığını belirten yazar, uzman bir tarihçi olarak Salîbî'nin farkında olduğu tarihsel verileri gözardı etmemesi gerektiğinin altını çizer. Kitâb-ı Mukaddes'in tarihselliğini koruma adına coğrafyasını tahrip ettiğini, bu durumun da onun tarihsel bilgilerini geri planda tutarak, literal Kitâb-ı Mukaddes okuması yapmaya ittiği şeklinde bir çıkarımda da bulunur. Coğrafi anlamda Salîbî'nin tezinin, çözdüğü sorunlardan daha fazla sayıda sorun ürettiğinin de altını çizer. Yazarın değindiği bir başka husus ise, Arapça ile İbrânîce dilleri arasındaki paralelliklerin Salîbî'ye sağladığı malzemedir. Bu türden benzerliklerin çoğaltılabileceğini söyleyen Guillaume Arap yarımadasının diğer bölgelerinde de benzer bir çalışma olabileceğini, Salîbî'nin bahsettiği coğrafyanın bu anlamda bir esprisinin kalmayacağını ifade eder. Guillaume, eleştirdiği noktaların yanısıra Salîbî'nin değindiği bazı etimolojik çıkarımların da –Yahve kelimesinin kökeni gibi- hakkının verilmesinden yanadır.³³⁹

³³⁸ Philippe Guillaume, Kamal Salibi, The Historicity of Biblical Israel: Studies in I & II Samuel, **Theological Review**, XXV/1, 2004, s. 69.

³³⁹ Guillaume, s. 70-71.

BÖLÜM 3: KEMAL SALİBÎ'NİN TARİHSEL İSÂ ARAŞTIRMALARINA KATKISI

Kemal Salîbî, ortaya koyduğu iddianın İsâ'yı ele alan ayağında Pavlus'un Şam vizyonu³⁴⁰ sonrasındaki ayak izlerini takip ederek vizyon sonrası başladığı misyon seyahatlerini incelemiştir. Pavlus'un Şam'da yaşadığı tecrübe sonrası -Galatyalılar'a yazdığı mektupta bahsettiği üzere- doğrudan Arabistan'a gitmesi Salîbî'nin dikkatini çekmiş ve konu üzerinde yaptığı incelemeler sonucunda bu bölümde ele alacağımız kitabını kaleme almıştır.

3.1. İsâ Kimdi?

Tarihsel İsâ araştırmalarına farklı bir yorum getiren Kemal Salîbî bu hususta müstakil bir eser sunmuştur. Pavlus tarafından ortaya konan İsâ figürünün mahiyeti çerçevesinde şekillenen ve birden çok İsâ'nın varlığı hususunda karar kılan eser için Salîbî'nin tarihsel İsâ'yı tespit çalışması da diyebiliriz.

Kitabın girişinde de açıkladığı gibi Salîbî'nin ele aldığı konu İsâ'nın tarihsel gerçekliğiyle ilgilidir. İncillerde İsâ'nın hayatıyla ilgili çelişkili ifadeler bulunması ve tam anlamıyla bir portre ortaya çıkarmaması kendisi için çıkış noktası olmuştur. Ona göre İncil yazarları bir biyografi kaleme almaktan çok, İsâ'nın beklenen Mesih olduğunu kanıtlama amacındaydı. Söz konusu çelişki ve tutarsızlığın arkasındaki nedenlerin araştırılması gerektiğini düşünen Salîbî, Pavlus ve İncillerin İsâ'sının gizemini çözme saikiyle hareket eder. Pavlus ve öğretisi çerçevesinde şekillenen eser, Pavlus'un Şam vizyonu sonrası ilk durağının Arap yarımadası olmasının nedenlerine odaklanır. Pavlus'un bu seyahatine dair ilk atıf kendisinin Galatyalılar'a yazdığı mektupta karşımıza çıkmaktadır:

³⁴⁰ Şam vizyonu, Pavlus'un kendisi için bir dönüm noktası olarak nitelediği Hıristiyan oluşunu simgeler. Bu vizyon onun için dirilen Rabb'le karşılaşmasıdır. Pavlus yaşadığı tecrübeyi "Ama beni annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı, uluslara müjdelemem için Oğlu'nu bana göstermeye razı olunca..." (Galatyalılar, 1:15-16) şeklinde ifade eder. Buradan hareketle Pavlus'un kendisini Tanrı tarafından mesajını insanlara iletmesi amacıyla seçildiğini düşündüğünü anlıyoruz. Söz konusu olayın miladi 30 ila 33 yılları arasında gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Konu üzerindeki farklı yorumlar olsa da genel kanı Şam vizyonunun İsâ'nın çarmıha gerilmesinden on yıldan daha az bir süre sonrasında gerçekleştiği şeklindedir. Pavlus'un vizyon tecrübesinin gerçekleştiği mekân ise kesin olarak bilinmemekle beraber, olayı anlatan pasajlardan yapılan çıkarımlar sonucu Şam yolu üzerinde bir mevkide gerçekleştiği kabul edilmektedir. Fuat Aydın, **Pavlus Hıristiyanlığına Giriş**, Eskiye Yayınları, Ankara: 2011, s. 84-87. Pavlus'un Şam vizyonunun ayrıntılı tetkiki ve bu tecrübenin diğer dini tecrübelerden farkı için ayrıca bkz. James D. G. Dunn, **Jesus and Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament**, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, s. 94-134.

Ama beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı, uluslara müjdelemem için Oğlu'nu bana göstermeye razı olunca hemen insanlara danışmadım; Yeruşalim'e, benden önce elçi olanların yanına da gitmedim; Arabistan'a gittim, sonra yine Şam'a döndüm.³⁴¹

Pavlus'un Arap yarımadasına gidişinin yalnızlık, huzur ve kendini dinleyebileceği تنها bir çöl bulma gayretiyle gerçekleştiği şeklinde açıklamaya çalışan görüşlere³⁴² katılmayan Salîbî,³⁴³ söz konusu ziyaretin altında çok farklı bir misyon dürtüsünün olduğunu düşünmektedir. Arap yarımadasına konumlandığı Yahudiler ve Yahudi tarihinin izlerini takip etmek üzere bir seyahat gerçekleştirdiğine inandığı Pavlus hakkında kendi tezini desteklemek üzere farklı bir bakış açısı geliştiren Salîbî Pavlus'u anlatarak işe başlar.

3.2. Pavlus ve Arap Yarımadası'nı Ziyareti

Hıristiyanlık tarihinde Pavlus ve Hıristiyanlıktaki konumu Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları tarafından sürekli tartışma konusu olmuş ve hakkında sayısız metin kaleme alınmıştır. Bu derece tartışmalı bir figür olan Pavlus hakkında İsâ'dan sonraki asırda yaşamış olan insanlardan hiçbiri hakkında olmadığı kadar bilgiye sahibiz. Söz konusu bilgi ve bize ulaşan metinlere dayanarak Pavlus'u Hıristiyanlığın mimarı kabul edenler olduğu gibi, Pavlus'u suçlayan ve gerçek Hıristiyanlığı temsil etmediğini düşünenler de vardır. John G. Gager, Pavlus'un erken dönem Hıristiyanlığın mimarı olmak şöyle dursun, Hıristiyanlık hakkında hiçbir fikre sahip olmadığını düşünür. Devamında ise Origen, Jerome ve Augustine gibi kilise babalarının Pavlus'u Hıristiyanlığın mimarı olarak tanımladıklarını belirtir.³⁴⁴

Pavlus'u Yahudi bir düşünür olarak değerlendiren Daniel Boyarin, Pavlus hakkındaki okumalarına dayanarak, Pavlus'un Yahudiliği benimsemeyen bir Yahudi olarak yaşadığı ve buna ikna olmuş olarak öldüğü çıkarımına vardığını söylemektedir.³⁴⁵ Hakkında birçok farklı bakış açısına sahip olunan Pavlus'a Salîbî'nin gözünden bakmaya çalışacağız.

Pavlus mektuplarında kendisini Paulos Παῦλος olarak isimlendirir. Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un aslen Saul olarak isimlendirildiği ima edilmektedir. Luka'da da benzer bir

³⁴¹ Galatyalılar, 1:15-17.

³⁴² George Rawlinson, *St. Paul in Damascus and Arabia*, New York: E. & J. B. Young & Co., 1877, s.130-131; J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Warren F. Draper, 1870, s. 311.

³⁴³ Kamal Salîbî, *Who Was Jesus?: A Conspiracy in Jerusalem*, London: I. B. Tauris & Co. Ltd, 1992, s. 28.

³⁴⁴ John G. Gager, *Who Made Early Christianity?: The Jewish Lives of the Apostle Paul*, New York: Columbia University Press, 2015, s. 12-13.

³⁴⁵ Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, London: University of California Press, 1997.

kullanımın olması dikkat çekicidir. Bu hususta öne sürülen görüşlere göre Pavlus'un iki isim kullanması Hıristiyan olduktan sonra isim değiştirdiği şeklindeki düşüncelerin gerçeği yansıtmadığını ortaya koyar. Nitekim Luka'da Pavlus'un Hıristiyan olduktan sonraki hayatı aktarılırken Saul ismi tekrar kullanılmıştır. Farklı isim kullanımının Luka'nın kaynaklarının farklılığından kaynaklandığı şeklinde görüşler de mevcuttur.³⁴⁶ Salîbî ise yerli kültürün sömürge kültürü tarafından bastırıldığı toplumlarda insanların iki isim taşıdığı hususuna dikkat çeker. Pavlus'un yaygın olarak bilinen Grekçe ismi iken, Saul'un İbrânîce orijinal ismi olduğunu söyler.³⁴⁷ Elçilerin İşleri'nde iki ismin de geçişli olarak kullanıldığını görmekteyiz. Kitabın sekizinci bölümünde Saul ismi kullanılmaya başlanır ve söz konusu kişinin Pavlus olduğuna dair bir bilgi verilmez. On üçüncü bölümün dokuzuncu babına gelindiğinde ("*Ama Kutsal Ruh'la dolan Saul, yani Pavlus...*") açıkça Saul ile Pavlus'un ilişkilendirildiğine şahit olmaktayız. Buraya kadar genel kanıya bağlı kalan Salîbî farklı bir noktaya değinir. Elçilerin İşleri 21:39 ve 22:3'de Pavlus kendi ağzından şu şekilde tanımlanır:

Pavlus, "Ben Kilikya'dan Tarsuslu bir Yahudi, hiç de önemsiz olmayan bir kentin vatandaşıyım" dedi."

Pavlus şöyle devam etti: "Ben Yahudi'yim. Kilikya'nın Tarsus Kenti'nde doğdum ve burada, Yeruşalim'de Gamaliel'in dizinin dibinde büyüdüm. Atalarımızın yasasıyla ilgili sıkı bir eğitimden geçtim.

Elçilerin İşleri'nde geçen tanıma karşılık, Pavlus'un kendi mektuplarındaki ifadelerine yer veren Salîbî aralarındaki farklılığa dikkat çeker. Mektuplarında Tarsus'dan ve Kudüs'teki erken dönem hayatından ya da rehber olarak Gamaliel'den de bahsetmediğini belirtir. Galatyalılar 1:21'de "Sonra Suriye ve Kilikya bölgelerine gittim.", diyerek tebliğ seyahati kapsamında bir ziyaret olarak bahsetmesi dışında, Kilikya'nın kendi memleketi olduğu veya orada akrabaları olduğuna dair bilgi vermemesini de şüpheli bulur. Buradan hareketle Elçilerin İşleri yazarının Pavlus'u; Gamaliel'in öğrencisi, Kudüs'te yaşamış, Yahudilere eziyet eden bir karakter olan Saul'la karıştırmış olabileceği sonucuna varır.³⁴⁸ Pavlus'un kendisini İsrail'in Bünyamin kabilesine, İsa'yı ise Davud soyuna ait kabul ettiğini belirten Salîbî, İsrail'in

³⁴⁶ Aydın, s. 56.

³⁴⁷ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 16.

³⁴⁸ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 17.

ilk kralı olan Saul'un da Pavlus gibi Bünyamin kabilesine mensup olduğu bilgisini nakleder. Saul'un yerine geçen kral Davud'un ise Yahuda kabilesinden olması nedeniyle Pavlus'un Saul ile karıştırılmış olma ihtimali olduğunu düşündüğünü söyler. Elçilerin İşleri'nde bir taraftan Pavlus ve Saul arasında bir paralellik kurulurken, diğer yandan İsa ve Davud arasında bir ilişki tesis edildiğini söyleyen Salîbî, Pavlus'un kendi mektuplarında İsa'nın Davud soyundan olması üzerinde çok durmadığını söyleyerek iddiasını temellendirmeye çalışır. Fakat burada kendisi ile çelişmekte olan Salîbî birkaç sayfa öncesinde ise Pavlus'un İsa'nın Davud soyundan geldiği hususuna vurgu yaptığını ve nesebiyle ilgili diğer iddiaları kabul edilemez bulduğunu belirtir.³⁴⁹

Salîbî, Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un Arap yarımadası ziyaretinin görmezden geldiği ve Pavlus hakkında yanlış olarak farklı ikincil kaynaklardan toplanan çelişkili ifadelerin yer aldığını söyleyerek müstakil bir bölümde bu konuyu ele alır. Problemi ortaya koyarak başlayan Salîbî, Pavlus ve Kudüs'te bulunan havariler arasındaki farklılıklara dikkat çeker. Salîbî, kendilerini 'Hıristiyan' olarak tanımlayanların Pavlus'un takipçileri olduğu, Kudüs'te kendilerini İsa'nın orijinal takipçileri olarak tanımlayanların ise *Nasrani (Nazarene)*³⁵⁰ 'ler olarak isimlendirildiğini belirtir. Pavlus'un Hıristiyanlık yorumunun ayakta kalmasının nedeni ise, m.s. 70'de Kudüs Romalılar tarafından yağmalandıktan sonra, 135'te buradaki Yahudi cemaatinin, *Nasrani* yolunu takip eden İsraili ve *Gentile* takipçileriyle birlikte zorla dağıtılmasıdır. Buna karşın Pavlus ve onun grubu tarafından tebliğ edilen Hıristiyanlık, Roma dünyasının geri kalanında hayatta kalmıştır. Bu nedenle İsa'nın dünyevî kariyerinden bahseden metinler havarilerin kaleme aldıkları değil Pavlus tarafından kaleme alınmış olan metinlerdir. Salîbî,

³⁴⁹ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 15. Salîbî burada 1 Timoteos 1:4 ve Titus 3:9 pasajlarına atıfla Pavlus'un farklı nesep iddialarını reddettiğini söylemektedir.

³⁵⁰ Nasrani ismi, İnciller tarafından Nasıra'lı olarak nitelenen İsa'yı tanımlamak üzere kullanılır. Matta 4:13 ve Luka 4:16'da *Naçapà* olarak ifade edilir. Elçilerin İşleri 24:5'te ise çoğul olarak kullanılan isim Pavlus'un karşıtları tarafından 'Nasiralılar'ın mezhebinin lideri' olarak onu tanımlamak üzere kullanılır. Terim, erken dönemlerde tüm Hıristiyanları ifade etmek için kullanılmıyordu. Bu konudaki en erken referanslardan biri olan Tertullian, 200'lü yıllarda kaleme aldığı metinde, "Tanrı'nın Mesih'i Nasıralı olarak anılırdı, bu nedenle Yahudiler bizi de İsa'ya nispeten Nasiralılar olarak isimlendirdiler." Peter Holmes, çev., **Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers, The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion**, Edinburgh T. & T. Clark, 1878, IV: 8, s. 196. François De Blois, dördüncü yüzyılın son yıllarında Nasiralılar tanımlamasının Hıristiyan yazarlar tarafından -modern Yahudi literatüründe Yahudi Hıristiyanlar olarak adlandırılan- sözüm ona heretik mezhepleri ifade etmek için kullanıldığını söyler. Söz konusu Hıristiyan gruplar Yahudi hukukunu benimseyen, sünnet akdi ve Şabat'a riayet eden Hıristiyanlardır. *Nasrânî (Naçωpαῖος) and hanîf (êθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam*, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, vol. 65, no. 1 (2002), s. 2.

İncillerin derlendiği dönem olan miladi ilk yılın son on yıllarına da dikkat çekerek, bu tarihin Pavlus'un kariyerinin de son dönemlerine denk geldiğini söyler.³⁵¹

Pavlus'la ilgili anlatılardan yola çıkarak Salîbî, üç sorunun ortaya çıktığını ifade eder. Birincisi, İsâ'nın Tanrı'nın oğlu olarak bildirilmesinden sonra, neden İsâ'nın havarilerinin olduğu Kudüs'e değil de Arabistan'a gittiğidir. İkincisi, Elçilerin İşleri'nin Pavlus'un Arabistan ziyaretine yaptığı göndermeleri görmezden gelmesi ve üçüncüsü ise Pavlus'un elimizdeki metinlerin hiçbirinde söz konusu ziyaretin sebebini zikretmemesidir. Salîbî, bu sorulara cevap ararken öncelikle Pavlus'un yaşadığı dönemlerde Arabistan terimi ile hangi coğrafi bölgenin anlaşıldığını açıklamaya çalışır. Terimin iki farklı şekilde anlaşıldığını söyleyen Salîbi, Nabatî kralı IV. Aretas idaresindeki *Roma Arabistan*'ı ve onun ötesinde güneyde Hint Okyanusu'na kadar uzanan Arap yarımadasını zikreder. Araştırmacılara göre Pavlus'un ziyaret ettiği Arabistan *Roma Arabistanı*'dır.³⁵² Burası günümüzde Ürdün'ü de içine alan Şam'ın güney bölgesidir. Söz konusu görüşe katılmayan Salîbî'ye göre bu mekân -önceki bölümde ele aldığımız düşünceleri bağlamına da uygun olarak- Hicaz veya Yemen'di. İddiasını ise Pavlus'un söz konusu pasajında (Galatyalılar 1:17) geçen ifadenin Grekçe orijinaline dayanarak temellendirir. Buna göre Pavlus, diğer araştırmacıların iddia ettiği gibi *Roma Arabistan'ına* gitmiş olsaydı, söz konusu bölge vizyon tecrübesini yaşadığı yerden çok da uzakta sayılmazdı. Böylece Pavlus'un *yola çıktım/hareket ettim* anlamına gelen Grekçe *apilton/ἀπίλθον* ifadesini kullanması beklenmezdi. Yine Salîbî'ye göre söz konusu ziyaret *Roma Arabistan*'ının başka bir bölgesine yapılmış olsaydı 'Arabistan'a doğru yola çıktım' demek yerine Pavlus yer ismini özellikle belirtirdi.³⁵³ Söz konusu Arabistan ifadesinin Hicaz ve Yemen dolaylarına işaret ettiğinden emin olduktan sonra Salîbî, ziyaretin muhtemel sebebini ortaya koymaya çalışır. Pavlus'un muhtemelen kendi misyon seyahatlerine başlamadan önce, oraya gidip birinci elden İsâ ve onun misyonu hakkında bilgi sahibi olmak istediği şeklinde bir çıkarımda bulunan Salîbî, bunun sebebini ise Pavlus'un, Kudüs'teki havarilerin bir sırrı veya misyonlarının kökenleri hakkındaki bir hakikati gizlediklerinden emin olmasına bağlar. James G. Dunn'a göre, Pavlus'un Kudüs'e gitmeyi reddederek Arabistan'a gitmesi, kendi çağrısı ve İncil'in sıhhatinin Kudüs otoritesinden bağımsız olduğunu vurgulamak amacıyla

³⁵¹ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 9.

³⁵² Wayne A. Meeks, *The Writings of St. Paul*, New York: W.W. Norton & Company, Inc, 1972, s. 14.

³⁵³ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 28.

gerçekleşmişti. Buna göre Pavlus Kudüs'te bulunanların öğretilerine boyun eğmek yerine, Tanrı'nın İsa'ya vahyettiklerini başka bir Hıristiyan gruptan dinlemek niyetindeydi.³⁵⁴ Spencer Trimingham da Arap yarımadası ve Hıristiyanlığı konu aldığı eserinde benzer bir düşünceyi seslendirmektedir. Buna göre Pavlus'un doğrudan Arap yarımadasına gitmesinin sebebi, İsa'nın ölümünden iki veya üç yıl sonra Arabistan'da onun takipçilerinin olmasıdır. Yine aynı nedenle İncil, Romalılar'ın Nebatî Krallığı'nın egemenliğini ele geçirmesinin ardından hızla yayılmıştır.³⁵⁵ N. T. Wright konu hakkında yazdığı makalesinde Pavlus'un aldığı mesaj karşısında şaşkınlığa uğramış heyecanlı/gayretli³⁵⁶ bir peygambere benzediğini söyler. Bu nedenle bu durumdaki peygamberlerin yaptığı gibi söz konusu göreve güç yetiremeyeceğini düşünerek Arabistan'a İsa'nın mesajını yaymak için değil, üstlendiği misyondan feragat etmek üzere kaynağa ulaşmak amacıyla gitmiş olabileceği sonucuna varır.³⁵⁷

Salîbî, Pavlus'un Arabistan'a Nasıralılar ekolünün saklı kökenlerini öğrenmek üzere gittiğini ve elde ettiği bilgiler -Kudüs havarilerinin bilgi vermekten çekindiği dünyevî İsa ile ilgili bilgiler- neticesinde İsa'nın kardeşine bile karşı gelecek şekilde cesaretlendiğini belirtir. Kudüs havarilerinin muhtemelen Pavlus'un kendi sakladıkları sırrı bulmak için Arabistan'a gitmesinden rahatsız olduğunu ve bu ziyaretle ilgili tüm detayları sakladıklarını düşünür. Bu nedenle der, Arabistan ziyareti yerine Pavlus'un Şam'da vaftiz edildiği ve daha sonra kendilerinden bilgi almak için Kudüs'e geldiğini iddia ettiler. Böylece onun havariliğinin kendilerinkine bağlı olduğunu söylemiş oluyorlardı.³⁵⁸

Pavlus Arabistan'dan döndükten sonra, Şam'da diğerlerinden bağımsız bir şekilde tebliğe başlayan Pavlus Kudüs'teki havarilerin dikkatini çeken bu tebliğler sonucu üç yıl sonra Kudüs'e giderek İsa'nın kardeşi Yakup'la -Nasrani tarikatının lideri- görüşür. Pavlus'un İsa'nın kardeşi Yakup ile Kudüs'te gerçekleşen görüşmesinin tarihi gerçekliği noktasında şüphesi olmayan Salîbî, Yakup'un İsa ile olan ilişkisini ise Flavius Josephus'un eserinde Yakup'un İsa'nın kardeşi olduğu ve taşlanarak

³⁵⁴ Najib G. Awad, *Is Christianity from Arabia?: Examining Two Contemporary Arabic Proposals on Christianity in Pre-Islamic Period*, **Orientalische Christen und Europa Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation**, Martin Tamcke (Ed.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, s. 36.

³⁵⁵ J. Spencer Trimingham, **Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times**, Longman Group Limited and Librairie du Liban, 1979, s. 42-43.

³⁵⁶ Wright burada Elçilerin İşleri 22:3'de Pavlus'a atfedilen ve yine kendisinin de Galatyalılar 1:14'te kendisinden nakledilen ζηλωτής *zealous* terimi üzerinden bir şekilde konuya yaklaşır.

³⁵⁷ N. T. Wright, *Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17)*, **Journal of Biblical Literature**, 115/4, 1996, s. 683-687.

³⁵⁸ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 29.

öldürüldüğünden bahsettiği pasaja atıfla açıklar.³⁵⁹ Söz konusu görüşmede Pavlus ve Yakup'un Hıristiyan iman doktrinlerini benimsemek isteyen *Gentile*³⁶⁰ toplulukların sünnet akdini yerine getirmesi noktasında ciddi bir anlaşmazlığa düştüğü belirtilmektedir. Havarilerden Yakup, Petrus ve Yuhanna *Gentile* topluluğunun Musa'nın yasası gereğince sünnet akdini yerine getirmesi gerektiğini savunurken, Pavlus bunun gerekli olmadığını ve asıl meselenin göğe yükselen Mesih'e iman olduğunu vurgulamıştır. Pavlus bu toplulukların İsrailî olarak kabul edilebilmesi için sünnet olmaları gerektiğini ısrarla vurgularken Yakup bunun bir gereklilik olmadığını savunmuştur. Pavlus'un Kudüs'te geçirdiği iki hafta içerisinde Yakup ile iki kere görüşme fırsatı bulduğuna dikkat çeken Salîbî bu görüşmenin havari Petrus aracılığıyla gerçekleştiğine değinir. Salîbî, söz konusu ilk Kudüs ziyaretinde Pavlus'un Petrus'u susturmak ve kendi otoritesini sağlamlaştırmak üzere Arabistan ziyaretinin detaylarını anlattığı ve Petrus'un da bu bilgiyi Yakup'a aktardığı şeklinde bir çıkarımda bulunur. Buna göre Petrus, diğer havarilere konu hakkında herhangi bir şey söylemedi çünkü kendisinin Kudüs'te öğrendiklerinin dışında bir bilgiye sahip olduğunun düşünülmesini istemiyordu.³⁶¹

Elimizdeki verilere göre Kudüs'te Pavlus aleyhtarlığı söz konusu görüşmeden sonra on dört yıl daha devam etti. Çünkü Pavlus'un bir sonraki Kudüs ziyareti on dört yıl sonrası ile tarihlenmektedir. Pavlus'un Galatyalılar 2:9-10'da zikrettiklerinden havarilerin maddi bir yardım talebinde olduğu anlaşılmaktadır.

Topluluğun direkleri sayılan Yakup, Kefas ve Yuhanna bana bağışlanan lütfu sezince paydaşlığımızın işareti olarak bana ve Barnaba'ya sağ ellerini uzattılar. Öteki uluslara bizlerin, Yahudiler'e kendilerinin gitmesini uygun gördüler. Ancak yoksulları anımsamamızı istediler. Zaten ben de bunu yapmaya gayret ediyordum.

Kudüs'teki havarilerin maddi yardıma muhtaç hale gelmesi üzerine Pavlus da amacına ulaşmış oldu. Fakat Salîbî'ye göre bu tam bir uzlaşma değil iki tarafın da ötekinin

³⁵⁹ William Whiston, çev. **The Works of Flavius Josephus: The Learned and Authentic Jewish Historian, And Celebrated Warrior**, London: Thomas Nelson, Paternoster Row; And Edinburgh, 1847, XX: IX/I, s. 545.

³⁶⁰ Kitâb-ı Mukaddes'te *goyim* olarak anılan, İsrailî ve Yahudi olmayan anlamlarında bir milleti ifade etmek için kullanılan terim. *God-fearers* olarak da **bilinen** grup, sinagoglara devamlı olarak giden ve monoteist olan fakat sünnet akdini gerçekleştirmiş olmadıkları için tam anlamıyla Yahudilik'i benimsemiş olarak tanımlanamayan gruptur. A. T. Kraabel, The Disappearance of the 'God-Fearers', **Numen**, International Review for the History of Religions, vol. 28, Fasc. 2, E. J. Brill, Leiden, (Dec. 1981), s. 113. Aynı zamanda Diaspora döneminde ilk yüzyılda neredeyse bir milyona yakın *sebomenoi* yani Tanrı'dan korkan tam anlamıyla Yahudi sayılmayan *gentile* grubu olduğu bilinmektedir. Arthur Hertzberg, "Jewish Identity", **Encyclopaedia Judaica**, 2nd Edition, vol. 11, Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 293.

³⁶¹ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 31.

bağımsızlığına saygı göstereceği vaadiydi. Ayrıca Pavlus hakkındaki dedikodular tüm Kudüs ve Roma dünyasının çeşitli bölgelerine yayılmıştı. Pavlus Galatyalılar'a mektubunda her ne kadar bu dedikoduları inkâr etmeye uğraşmış olsa da bizzat kendisinin kurduğu kiliselerde bile birçok insan havariler tarafından söylenenlere inanıyordu. Sonuç olarak söz konusu dedikodular Hıristiyan kanonunun ölümsüz bir parçası olarak Elçilerin İşleri kitabına kadar girdi ve aynı zamanda Pavlus'un Arap yarımadası ziyareti gözardı edildi. Salîbî, bunun sebebinin ise söz konusu ziyaretin İsa'nın orijinal takipçileri olarak isimlendirdiği havarileri rahatsız etmesi olarak zikreder.³⁶²

3.3. Pavlus'un Tasavvurundaki İsa Figürü

Salîbî'nin, Pavlus'un ortaya koyduğu İsa ile ilgili yorumu, Pavlus'un Arap yarımadasına gitme nedenlerini de ortaya koymak üzere bu başlık altında incelenecektir. Salîbî'nin İnciller'de varlığını savunduğu üç İsa'sı şöyledir;

1. Ezra'dan kısa bir süre sonra peygamberlik yapan 'İsa,
2. Davud soyundan oluşuna dayandırdığı, beklenen Mesih iddiasını gerçekleştirmek için miladi otuzlarda Arabistan'dan Kudüs'e giden ve çarmıha gerilerek öldürülen Mesih İsa (Yeşu Bar Nagara),
3. Arabistan'da bulunan ölen ve dirilen el-İsa adlı bereketlilik tanrısı.

+ İncillerin bu üçünün niteliklerini kendisinde bir araya getirdikleri İsa dördüncü bir şahsiyet olarak kabul edilebilir.

İnciller ile devam eden Salîbî, İncillerin Eski Ahit kehanetinin bâtinî bir yorumu olmaktan öteye gidememeleri konusunda onları eleştirir. İncil'de geçen İsa anlatılarının Eski Ahit kehanetlerinin bir yorumu olduğunu söyleyerek Eski Ahit ve İncil pasajları arasındaki paralelliklere dikkat çeker.³⁶³ Burada Salîbî'nin amacı aşkın İsa imajını oluşturmak üzere Eski Ahit dışında hangi kaynakların kullanıldığını tespit etmektir.

³⁶² Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 32.

³⁶³ Salîbî, beş farklı hususta tespit ettiği paralellikleri sıralar. 1. Luka 2:41-52'de İsa ve Meryem hakkında yazılanları, I Samuel, 2:21, 26'da Samuel ve annesi Hannah hakkında yazılanlarla özdeşleştirir. 2. Matta, 3:13-17; Markus, 1:9-11, Luka 3:21-2 pasajlarında anlatılan İsa'nın vaftiz olma hikâyesini de Mezmurlar, 2:7 ve Yeşaya, 42:1'de geçen anlatı ile paralel kabul eder. 3. Aynı şekilde İsa'nın çölde kırk gün kırk gece oruç tuttuğunu zikreden Matta, 4:1-11, Markus, 1:12-13; Luka, 4:1-13 pasajları ile Yasanın Tekrarı, 6:13, 16; 8:3 ve Mezmurlar, 91:11-12 pasajları arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Buna ek olarak İsa'nın oruç tuttuğu gün sayısı olan kırk ile, Yaratılış 7:17'de geçen tufan anlatısındaki süre ve Musa'nın Sina Dağı'nda tuttuğu oruç süresi ile aynı olması da zikrettiği paralelliklerdendir. 4. İsa'nın Celile'de tebliğde bulunduğu bilgisini veren Matta 4:12-17, Markus 1:14-15, Luka 4:14-15 pasajlarının Yeşaya, 9:1-2'de geçen Celile'yi onurlandıracak olan Mesih kehanetine atıfla zikredildiğini söyler. 5. İsa'nın Matta, 8:16-17'de bir cinliyi tedavi etmesinin ise yine Yeşaya, 53:4'e uygun olarak ifade edildiğini söyler. Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 38.

Öncelikle İncillerde verilen bilgiler ışığında ortaya çıkan tarihsel Îsâ'yı soruşturur. Bunun için tarihselliği Eski Ahit'e dayandırılan her şeyi görmezden geleceğini belirtir. İlk olarak Markos 6:3'te Îsâ'nın 'marangoz' (Grekçe *tekon*/τέκτονος) ve Matta 13:55'te ise 'marangozun oğlu' olarak tanımlandığını zikreder. Söz konusu ifade Îsâ'nın marangozlukla hemhal olan bir gelenekten geldiği şeklinde yorumlara ek olarak, basitçe Aramca *Bar Nagara* anlamındaki soy isimlerine nispeten bu şekilde anıldıkları yorumunda bulunur. Salîbî, Îsâ'nın babasının isminin 'Yusuf' olduğu konusundaki uzlaşya³⁶⁴ karşın annesinin Meryem olarak isimlendirilmesi konusundaki belirsizliğe dikkat çeker. Matta, Markos ve Luka Îsâ'nın annesini Meryem olarak isimlendirirken Yuhanna bu konuda sessiz kalır. Fakat ilerleyen bölümlerde ç çarınıha gerilirken oğlunun ölümünü izleyen annesi yanında "Meryem" isimli bir kız kardeşten bahseder. Salîbî'ye göre, eğer Îsâ'nın annesi Meryem olarak isimlendirilseydi, kız kardeşi de aynı isimle anılmazdı. Salîbî, bu problemi aşmak için Hıristiyan geleneği tarafından öne sürülen bir varsayımdan bahseder. Buna göre, bu iki kız kardeş anneleri aynı, babaları farklı üvey kardeşlerdi. Fakat bunu destekleyecek bir kanıt ileri süremediler. Îsâ'nın dört erkek ve birden fazla kız kardeşe sahip olduğu belirtilmektedir.³⁶⁵ İncillerde Îsâ'nın tebliğ kariyerine başladığı dönem ile ilgili verilen bilgiler ve Luka 3:23'deki ifadede de açıkça belirtildiği üzere bu dönemde otuzlu yaşlarda olduğu kabul edilmektedir.

Sezar Tiberius'un egemenliğinin on beşinci yılıydı. Yahudiye'de Pontius Pilatus valilik yapıyordu. Celile'yi Hirodes, İtureya ve Trahonitis bölgesini Hirodes'in kardeşi Filipus, Avilini'yi Lisaniyas yönetiyordu.³⁶⁶

Îsâ görevine başladığı zaman otuz yaşlarındaydı.³⁶⁷

Salîbî, Îsâ'nın yaşıyla ilgili İncillerde verilen bilgilerden hareketle Yaratılış 41:46'da geçen '*Yusuf firavunun hizmetine girdiğinde otuz yaşındaydı...*' ve 2.Samuel 5:4'de geçen '*Davud otuz yaşında kral oldu...*' cümlelerine dikkat çeker. Yusuf ve Davud'un göreve başlama yaşlarının Îsâ'nınki ile aynı olmasının kasıtlı bir düzenleme olduğunu düşündüğünü söylemese de bu niyetle zikrettiğini anlıyoruz.

Salîbî'nin zikrettiği bir başka paralellik İncillerde Îsâ'nın çarınıha gerildiğinin ifade edildiği tarihle ilgilidir. İncil anlatılarından³⁶⁸ anlaşıldığı üzere Îsâ Yahudilerin Pesah

³⁶⁴ Matta, 1:16 vd.; 2:13 vd.; Luka, 1:27; 2:4 vd.; 3:23; Yuhanna, 1:45; 6:42.

³⁶⁵ Matta, 13:55, Markos, 6:3.

³⁶⁶ Luka, 3:1.

³⁶⁷ Luka, 3:23.

³⁶⁸ Matta 27:2 vd.; Markos 15:1 vd.; Luka 23:1 vd.

Bayramı arifesinde veya ondan bir gün önce çarmlıya gerilmişti. Çünkü Pontius Pilatus her sene Pesah'dan önce bir tutukluyu salıveriyordu. Salîbî, bu durumu İsa'nın çarmlıya gerilmesi ve Paskalya kuzusunun kurban edilmesi olayları arasında batınî bir karşılaştırma iması olduğu şeklinde yorumlar.³⁶⁹

İncillerde İsa hakkında verilen bazı bilgilerin, diğer kaynaklar tarafından da tasdik edilebileceğini söyleyerek, daha önce verdiğimiz tarihçi Josephus örneğini zikreden Salîbî, İsa'nın bir başka kardeşi Yahuda hakkında yazan Eusebius'tan³⁷⁰ da örnek verir. Talmud'da İsa'nın *Yeşu Ben Pantera* ya da *Ben Pandera* olarak isimlendirildiğini söyleyen Salîbî, *Pantera* kelimesinin Grekçe bakire anlamına gelen *parthenos* ifadesinin bozulması neticesinde ortaya çıktığı şeklindeki yorumu zikreder.³⁷¹

Salîbî, İsa'nın kariyerinin yalnızca dini değil politik bir boyutunun da olduğunu ifade ederek, İsa'nın çarmlıya gerilmesi ile son bulan olayların faileri konusunda bilgi verir. İsa'nın Roma idaresine karşı açık bir isyan hareketi içinde bulunmadığı ve bu konuda insanların yönetime başkaldırmaması gerektiği şeklindeki direktiflerine atıf yapan pasajlara yer verir.³⁷²

Romalılar, İsa'nın Davud soyundan olması üzerinden sahip olduğu yönetim hakkını savunup, Celile'de Herod Antipas ve Herod ailesinden olanlar aleyhinde bir kışkırtma amaçlıyorlardı. Herod ailesi güney Filistin'de yaşayan ve sonradan Yahudiliği benimseyen 'Edomlular'dı. Salîbî'ye göre bu nedenle Davud soyundan gelmek şöyle dursun İsrailî olma konusunda bir iddiada bulunamazlardı. Romalıların İsa'nın Kudüs'e girişi sırasında herhangi bir saldırı girişiminde bulunmadığını, İsa'yı Pontus Pilate'ye hain olarak takdim edenlerin de Romalılar değil yerli Yahudiler olduğuna dikkat çekerek söz konusu durumu açıklamaya çalışır.³⁷³

Diğer kaynakların da yardımıyla İncillerden tarihsel İsa ile ilgili birçok bilginin çıkarılabileceğini ve Pavlus'un da İncillerin tarihsel İsa'sını Mesih olarak kabul ettiğini yineleyerek buradan Arabistan ziyaretine atıf yapan Salîbî, tarihsel İsa'nın Arabistan ile bir bağlantısının olduğuna işaret eder. Elçilerin İşleri'nin ise kendisinin tarihi bir gerçeklik olarak nitelediği ziyareti bilerek görmezden geldiğini tekrar belirtir.³⁷⁴

³⁶⁹ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 40.

³⁷⁰ C. F. Crusé, **The Ecclesiastical History: Eusebius Pamphilus**, London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1851, III: 19-20, s. 91, 92.

³⁷¹ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s.42.

³⁷² Markos, 12:14 vd.; Matta, 22:17 vd.; Luka, 20:22 vd.

³⁷³ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s.44.

³⁷⁴ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s.45.

Salîbî, Pavlus'un Îsâ'sı ve Kur'an'da zikredilen Îsâ'nın paralellikleri ve farklılıklarını ortaya koymak niyetiyle Kûr'anî bir okuma yapar. Kur'an'da 'ülü'l-azm' olarak nitelenen beş peygamberden biri olarak zikredilen Hz. Îsâ, on beş sûrede doksan âyette doğrudan ismi veya bir sıfatı ile zikredilmektedir. Îsâ İbn Meryem, İbn Meryem, Mesih ve daha birçok sıfat ile anılan Hz. Îsâ'nın babasız dünyaya gelmesinin Hz. Âdem'in yaratılışıyla benzer özellikler taşıdığı zikredilmiştir.³⁷⁵

Salîbî, Kur'an'da geçtiği şekliyle Îsâ isminin İncillerin Yeşu'sundan farklı olduğunu ancak Grekçesi söz konusu olduğunda Îsâ'nın İesous *Ἰησοῦς* olarak ifade edilebileceğini söyler.³⁷⁶

Hıristiyan âlimlerin Kur'an'ın Îsâ'nın şahsiyeti ve misyonu hakkında söylediklerini kanonik ya da apokrif İncil anlatılarının değiştirilmiş/çarpıtılmış bir sürümü olarak görme eğiliminde olduklarını ifade eden Salîbî, Kur'an'ın orijinalliğini koruması sebebiyle Hıristiyanlığın kökenleriyle ilgili bağımsız bir geleneğe sahip olduğunu belirtir. Bu nedenle Salîbî'ye göre Kur'an'ın Îsâ hakkında ne söylemediği iki Îsâ'yı karşılaştırmak adına önemlidir:

1. Kur'an Îsâ'nın marangoz veya marangozun oğlu olduğuna dair bir atıfta bulunmaz.
2. Babasının isminin Yusuf olması şöyle dursun, Îsâ'nın babası olduğuna dair bir bilgi zikretmez. Annesinin Meryem olduğu konusu Kur'an'da açıktır, bazı ayetlerde *Meryem oğlu Îsâ* olarak tanımlanır.
3. Îsâ'nın erkek veya kız kardeşlerinden söz etmez.
4. Îsâ'nın misyonerlik dönemine dair bir şey söylemez ve onun kariyerini Filistin'le ilişkilendirmez.
5. Talebeleri veya dostlarının isimlerini zikretmez.
6. Davud'a birçok yerde atıfta bulunurken Îsâ'yı onun torunu olarak anmaz.
7. Hiçbir yerde Îsâ'nın dini veya siyasi bir ayaklanmaya başkanlık ettiğini söylemez.

Zikrettiği yedi maddedeye istinaden Salîbî, Kur'an'ın Îsâ'sını İncillerin Yeşu'su ile ortak noktasının bulunmadığını fakat ikisinin farklı tarihsel karakterlerinin bir şekilde birbiri ile ilişkilendirildiğini ifade eder. Salîbî burada iki Îsâ'nın karıştırılmasının tek

³⁷⁵ 3/Âl-i İmrân, 59; Ömer Faruk Harman, "Îsâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 2000, s. 469-470.

³⁷⁶ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s.49.

nedeninin Aramca ifadeleri farklı olmasına rağmen, Grekçe isim yazılışlarının aynı olması olduğunu iddia eder. Bunun sebebini ise Arabistan'da Yeşu değil de Îsâ olarak isimlendirilen ve yedinci yüzyıla kadar saygı gösterilen bir Îsâ'nın varlığından söz ederek açıklar.³⁷⁷ Sâlibî'nin burada zikrettiği kişi Kûr'an'ın Îsâ'sıdır.

Salîbî, Kur'an'da, İsrail halkının onlara Tevrat'ı veren Musa tarafından dini bir cemaat şeklinde düzenlendiğini nakleder. Sonrasında iki elçi- Ezra ve Îsâ- daha gönderilen bu cemaat içerisinde Ezra'nın takipçileri Yahudiler'i, Îsâ'nın takipçileri ise Nasıralı Hıristiyanları oluşturdu.

Kur'an kesinlikle Ezra'nın ve Îsâ'nın, sürgün sonrası Arabistan'daki İsrailoğulları'na elçi olduğunu açıkça belirtmez. Bunun sebebi basit bir biçimde, söz konusu durumun öyle olduğunun bilinmesi olabilir.

Kur'an'da Meryem'le ilgili çok fazla bilgi bulunur ve bunlar Îsâ'nın şahsiyetine başka boyutlar ilave eder. Anlaşılan Arabistan'da İncillerin tarihsel Îsâ'sıyla ilişkili olandan birkaç yüzyıl daha eski bir Nasara ya da "Nazarene" Hıristiyanlığı vardı: İslâm'ın gelişine kadar asli vatan toprağında varlığını devam ettiren primordiyal Hıristiyanlık. Kur'an onun gerçek Hıristiyanlık olduğunu kabul eder ve onun kurucusu 'Îsâ İbn-i Meryem'in haçta ölmeyen hakiki Îsâ olduğunu iddia eder. Öte yandan Kur'an Hıristiyanlığın başka bir çeşidinin – açıkça yanlış bir çeşidinin- varlığını itiraf eder. Biz m.s. 30 yılında haç üzerinde öldürülen tarihsel bir Îsâ'nın olduğunu biliyoruz. İddiaya göre Harun değil fakat Davud'un soyundan, bu yüzden Levili değil İsrail'in Yahuda kabilesine mensup bir Îsâ. Bu Îsâ, Meryem olarak isimlendirilen bir kadının oğlu ve aynı zamanda, Yuhanna İncilinin iddia ettiği gibi annesiyle aynı ismi taşıyan bir teyzeye de sahip olamazdı. O Yeşu olarak isimlendirildi, Îsâ olarak değil ve onun hakkında bildiklerimiz Hıristiyan İncillerinden gelir. Bu İncillerde daha eski olan Îsâ'nın bazı nitelikleri kesinlikle ona verilir. Annesinin Meryem olması, bakire doğum vb. Yuhanna Kur'ani Îsâ'nın başka sıfatlarını da ona verir. Luka da böyle yapar. Peki, daha eski olan Îsâ hakkındaki bilgilerini kaynağı mevcut Kur'an metni değilse, onun hakkındaki bilgilerinin kaynağı nedir?

³⁷⁷ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 49.

3.4. Salîbî'nin Pavlus Tarafından Ortaya Konan Îsâ Figürünü Analizi

Kemal Salîbî, Pavlus'un ortaya koyduğu Îsâ figürünü naklederken Varaka b. Nevfel'in kayıp incilinden söz eder. Sürgün sonrası dönemlerde Aramca, ortak İsrail dili İbrânîce'nin yerini alması nedeniyle miladi yedinci yüzyılda Varaka tarafından kullanılan İncil'in muhtemelen İbrânîce değil Aramca olduğunu ortaya koyar. Bu İncil içinde bahsedilen 'Îsâ'nın ise Kur'anî 'İsa olduğu ve İncil'in ise Nazarene İncili olduğu tahmininde bulunur. Ona göre bunun diğer bir kanıtı da Kur'an tarafından öne sürülen 'Îsâ'nın anlatısının otantik bir İncil'le özdeş olduğuna yönelik iddiadır.³⁷⁸

İslâmî gelenek aynı incilin Hz. Muhammed zamanında Etiyopya'da mevcut olduğuna işaret eder. O dönemde Hıristiyanlık, zaten Roma ya da Bizans dünyasında ve yakın yorumlarla komşu bölgelerde de yerleşmişti. Bunda misyonerlerin rolü büyüktü. Frementius, Hıristiyan inancının Etiyopya'ya tanıştırılmasının kendisine atfedildiği kişiydi. Burada Hıristiyanlığın eski Nazarene formuyla zaten bilindiği ortaya çıkmaktadır. Tebliğ önceki inançları ortadan kaldırmayıp, daha da güçlendirdi. Etiyopya Hıristiyanları tarafından günümüze kadar devam ettirilen muayyen İsrail uygulamalarının etkisine dair kanıtlar vardır: sünnet uygulaması veya Şabat olarak cumartesinin muhafaza edilmesi gibi.³⁷⁹

Salîbî'ye göre Pavlus'un öğrendiği şey muhtemelen, Îsâ'nın Arabistan'dan geldiği bilgisiydi. Pavlus bu Îsâ'nın Arabistan arka planıyla ilgili bir şeyler keşfetme peşindeydi. Arabistan'da geçirdiği sürede muhtemelen Aramca İncil ile karşılaşmıştı. Pavlus, değerli parşömen kitaplarından birinin son yıllarında hapisteyken, kendisine gönderilmesi hususunda çok sabırsızdır.³⁸⁰ Muhtemelen bu İncil'de bahsedildiği şekliyle 'Îsâ'dan söz eden başka metinler de vardı. Pavlus da tarihsel şahsiyetine ek olarak aşkın Mesih ve Tanrı'nın oğlu şeklindeki kendi teorisini geliştirmek için kullandığı, söz konusu parşömenleri ele geçirmişti.

Arabistan'daki İncil'in 'Îsâ'sını öğrenen Pavlus, havarilerin, kendi zamanında Kudüs'te Nazarene tarikatını tebliğ eden, kardeşleri hayatta olan, Marangoz Yusuf'un oğlu kendi Yeşu'larını, bakire Meryem'in tek oğlu 'İsa ile özdeşleştirme azminde olduğunu farketti. Fakat bunu halka duyurmadı. Çünkü kendisi de onu ebedi Mesih olarak sunmak istiyordu. Hem Yeşu'nun tarihsel kariyerinden daha fazla söz etmeyi hem de onu biraz gayret gösteren herhangi biri tarafından tarihsel şahsiyeti kolaylıkla keşfedilebilecek

³⁷⁸ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 60-61.

³⁷⁹ Salîbî, *Who Was Jesus?*, s. 62.

³⁸⁰ Timoteos II, 4:13.

başka biriyle özdeşleştirmeyi göze alamadı. Bundan kurtulmanın en iyi yolu Yeşu'nun tarihi kariyeri mümkün olduğunca ötelemek ve şahsiyetine yönelik bilgilere eğilmektir. Salîbî, Pavlus'un kendi Mesih'ini oldukça ezoterik ve mistik bir geleneğin şahsiyeti modeline uygun olarak inşa ettiğini ifade eder. Salîbî'ye göre Açık olan bir şey varsa o da Kanonik İncillerin İsa'sının Luka ve Yuhanna'da kesinlikle tek bir şahıs olmadığıdır. İki tarihsel şahsın karışımıdır. Salîbî'ye göre Pavlus, Nazarene İncili'nin Arabistan Yahudiyesi'ni Filistin Yahuda'sına dönüştürdü diyen Salîbî, bunun yalnızca bölgenin adını *Iouda* yerine *Ioudaia* şeklinde telaffuz ederek yapıldığını belirtir. Bunu bir kere yaptığında, 'Îsâ'nın Arabistan'daki Kudüs'ü otomatik olarak, 'Îsâ'nın değil de Yeşu'nun kariyerinin son günlerini geçirdiği ve çarımha gerildiği Kudüs'le özdeş hale geldi. Pavlus kendi Îsâ'sını Nazaretli ve Yusuf'un oğlu olarak tanımlayarak, bu İsa'nın Arabistan Yahudiyesi'nin Kudüs'ünden değil, Celile'den gelenden başka biri olmadığı gerçeğini kabul ettirdi.

M.Ö. 400 lerde tebliğde bulunan İsa'nın tebliği Arabistan'da kabul edildi. Bunlar Nazarene olarak isimlendirilir. Dört yüzyıldan daha uzun bir süre sonra yaklaşık miladi 30'da marangoz Yusuf'un oğlu Yeşu tarih sahnesine çıkar, Hicaz'daki Vadi-i Celil bölgesini terk ederek Filistin Celile'sine gider. Bar Nagara, tarihsel İsrail tahtına haklı bir iddiası olan Davud'un torunu olarak kabul edildi. Hicaz'da doğduğu ve orada yetiştiğine inanmamız için sebeplerimiz var. Ancak bir noktada Filistin'e gitmeye karar verdi, ciddi bir meseleye karıştı ve haç üzerinde öldürüldü. Üçüncü Îsâ; Yuhanna'da "Ben" ifadelerinin kişisi, kesinlikle beşerî bir varlık değildi. O, bir Tanrı'ydı. Bundan daha fazlası o bir bereketlilik Tanrısı'ydı. "Ben, siz hayat sahibi olasınız diye geldim"; "Her kim benimle olursa ve ben onda olursam, daha çok meyve verecek; çünkü siz bensiz bir şey yapamazsınız". Antik Yakındoğu hikmetinde bereket tanrıları, sayılamayacak kadar çoktur. Onların arasında bir 'İsa'nın olması mümkün müdür?

Kur'an'a göre Nazarene İncili'nin Îsâ'sına, 'Îsâ'nın takipçilerinden bazıları, yanlış olarak bir tanrı şeklinde ona tapınırlardı. Bu 'İsa'nın kimliğinin, aynı isimli bir tanrının ismiyle bazı Nazarene çevrelerde karıştırılmaya başladığı anlamına gelebilirdi. Bu karıştırma, miladi yedinci yüzyılda İslâm'ın gelişine kadar hala var olan bir karıştırmaydı. Hicaz'ın ve Asîr'in Batı Arabistan bölgelerinde yediden az olmayan köyün el-'İsa olarak isimlendirilmesi, böylece de bir tanrının isminin ölümsüzleştirilmesi ilginçtir.

Salîbî'ye göre kesinlikle 'Îsâ isimli bir antik tanrıya bir zamanlar Arabistan'da ibadet edilmekteydi. Yalnızca bu değil onun tanrısal şahsiyeti de bir tür teslisle ilişkilendirildi. Rab'lik, Güç ve İhtişam. Bu durum Hıristiyan teslisini birkaç yüzyıl öncelemiş olmalı. Lenguistik olarak 'İsa ismi, Arapça el-Ays'ın Aramca biçimidir. Bu da erkek menisine gönderme yapar. Bunu da İsa'nın ölüleri diriltme gücüne atfen kullanmışlardır. Hayat veren su. "Her kim bana inanırsa ölse bile yaşayacaktır." Bu istisnai gücü nedeniyle, "Kurtuluş Tanrısı" şekline kanıtlanmış, Zu'l-Hulâsa ismi altında ona ibadet edilmiş olmalı. Miladi yedinci yüzyılın başlarında Zu'l-Hulasa (ölüleri kurtarma) ibadeti, hala bazı Arabistan bölgelerinde popülerdi. Tarihsel Bar Nagara ile mitolojik Zul Hulasa arasındaki özgün ve sofistike karışım, Pavlus'un çalışması olmalıydı.



SONUÇ

Kemal Salîbî dikkate değer çalışmasını, Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları sahasında ortaya konan diğer çalışmalardan farklı olarak alana yeni bir soluk getirmiştir. Salîbî, ortaya koyduğu teorinin kendisini dinler tarihi disiplini çerçevesinde ortaya konan külliyatı yanlışlama ve hatta yerle bir etme şeklinde bir sonuca ulaştırdığının farkındadır. Eserinin daha başlarında büyük bir keşif yaptığını belirterek yüzyıllardır süregelen geleneksel inanişaya savaş açmış ve bu doğrultuda iddiasını ilmek ilmek işlemiştir. Elinizdeki metinde çok azına değinebildiğimiz tespit ve çıkarsamaları kitabının ne denli titiz bir çalışmanın ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap yarımadası hakkında yazılan en erken kaynaklar yarımadanın iç kısımları hakkında maalesef fazlaca bilgi sunmamaktadır. Fakat güneybatı Arabistan ve buradan kuzey istikametine doğru ilerleyen ticaret rotaları hakkında bilgiler verilmektedir. Salîbî'nin güneybatı Arabistan civarından söz konusu rotayı izleyerek kuzeye yönelen göçler üzerinden açıkladığı iddiası bu bakımdan üzerinde düşünülmesi gereken bir iddia olarak görülmektedir. Güney Arabistan bölümünde zikrettiğimiz buhur ve tütü ticareti ve bunların kullanım alanları da yine birtakım ipuçları vermektedir. Aynı şekilde Salîbî'nin bölgede bulunan yanardağlarla ilgili çıkarımı da tarihi kayıtlarla uyumaktadır.³⁸¹ Salîbî'nin ipucu olarak yakaladığı bu noktalar tezini daha ileri adımlara taşıma konusunda kendisine destek veren amiller olmuştur. Fakat Salîbî'nin yakaladığı noktalar kadar açıkta bıraktığı kısımlar da mevcuttur. Böyle durumlarda ya konuyu görmezden gelmiş ya da zihninde kurguladığı şekilde boşlukları doldurmaya niyetlenmiştir.

Salîbî'nin iddiasını kabullenmek kolaylıkla yapılabilecek bir şey değildir. Uzun yıllara dayanan akademik tecrübesinin verdiği araştırmacı bakış açısını, tarih ve Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları ile birleştirerek bizlere sunduğu çalışmasının akademik bir çalışmada olması gereken şartları en azından şeklen taşıdığı görülmektedir. Fakat içerik ve söylem açısından önyargılı yaklaşımlara maruz kalması da normal karşılanmalıdır. Nitekim eser birçok akademisyen ve araştırmacı tarafından kabul edilemez olarak nitelenmiş ve hatta ciddiye alınmamıştır. Aynı zamanda eser hakkında yazılan

³⁸¹ Bkz. s. 57.

değerlendirme ve eleştiri yazılarını kaleme alanların neredeyse hiçbiri Salîbî'nin iddialarını çürütme yoluna gitmemiş ve eleştiri boyutunda kalmıştır.

Ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız Salîbî'nin bu çok tartışmalı eseri ve bu bağlamdaki iddialarının söz konusu problemler çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Konunun tarihî, coğrafi, arkeolojik, antropolojik, filolojik vb. birçok farklı yönü olduğu ve bunların her birisinin kendi içerisinde önem arz ettiği de göz önünde bulundurulması gereken başka bir konudur.



KAYNAKÇA

Kitaplar

- ABU HUSAYN, Abdul Rahim (2016), “Kamal Salibi: The Man and the Historian, 1929-2011”, Nadia El-Cheikh, Lina Choueiri, Bilal Oraflı (ed.), *One Hundred and Fifty* içinde (287-293), Beirut: American University of Beirut Press.
- _____ (2017), “Kamal Salibi: A Life in Books”, Abdul Rahim Abu Husayn, Tarif Khalidi, Suleiman A. Mourad (ed.), *In the House of Understanding: Histories in Memory of Kamal S. Salibi* içinde (7-26), Beirut: American University of Beirut Press.
- AESCHYLUS (1926), *Aeschylus*, çev. Herbert Weir Smyth, London: William Heinemann.
- ALİ, Cevad (1968), *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin.
- APAK, Adem (2012), *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ARMSTRONG, Karen (2007), *The Bible: The Biography*, Atlantic Books.
- AYDIN, Fuat (2011), *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2011.
- BECKING, Bob (2001), Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, Karel J.J. Vriezen, *Only One God: Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield Academic Press: London and New York.
- BOYARIN, Daniel (1997), *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press: London.
- BROWN, Glen F. (1989), Dwight L. Schmidt, A. Curtis Huffman, *Geology of the Arabian Peninsula: Shield Area of Western Saudi Arabia*, Washington: United States Government Printing Office.
- CHOUËIRI, Youssef M. (2003), *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*, London: RoutledgeCurzon.
- CRUSÉ, C. F. (1851), *The Ecclesiastical History: Eusebius Pamphilus*, London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden.
- ÇAĞATAY, Neşet (1982), *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi.

- DUNN, James D. G. (1997), *Jesus and Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- EL-CASÎR, Hamed (1977), *El-Mu'cem el-Coğrafi li'l-Bilad el-Arabiyye el-Suudiyye*. Riyad: Dârü'l-Yemame.
- EL-ĞAMEDÎ, Abdulkerim Abdullah S (1983), *The Influence of the Environment on Pre-Islamic Socio-Economic Organization in Southwestern Arabia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Arizona State University.
- EL-YA'KÛBÎ, Vehb b. Vâzih, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dâru Sadır.
- EPH'AL, Israel (1984), *The Ancient Arabs: Nomads on the Border of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries BC*. Jeusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- FARAH, Caesar E. (2003), *Islam*, Barron's Educational Series, Seventh Edition.
- FISHER, Greg (2011), *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York, 2011.
- FORSTER, Rev. Charles. *The Historical Geography of Arabia*. London: Duncan and Malcolm.
- FREUD, Sigmund (1939), *Moses and Monotheism*, trc. Katherine Jones, Hogarth Press And The Institute of Psycho-Analysis.
- GAGER, John G (2015), *Who Made Early Christianity?: The Jewish Lives of the Apostle Paul*, Columbia University Press: New York.
- GROOM, Nigel (1981), *Frankincense and Myrrh: A Study of the Arabian Incense Trade*. Longman London and New York.
- GÜNALTAY, M. Şemsettin (2015), *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara Okulu Yayınları.
- GÜRKAN, Salime Leyla (2012), *Yahudilik*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).
- HAMZA, Fuad (1951), *Fî Bilâd 'Asîr*, Riyad: Mektebeti en-Nasr el-Hadîse.
- HARRIS, Zellig S. (1936), *A Grammar of the Phoenician Language*, American Oriental Society, New Haven: Connecticut.
- HERODOTUS, *The History*, çev. William Beloe (1830), London: AJ Valpy.
- HİTTÎ, Philip K. (1970), *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. London and Basingstoke: Mcmillan Publishers.

- HOLMES, Peter (1878) *çev.*, *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers, The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion*, Edinburgh T. & T. Clark.
- HOTTINGER, Arnold (1963), *The Arabs: Their History, Culture and Place in the Modern World*, London: Thames and Hudson.
- HOYLAND, Robert (2001), *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London: Routledge.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri (1982), *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.
- JONES, Horace Leonard (1961) *çev.*, *The Geography of Strabo*, Cambridge: Harvard University Press.
- KELPETİN, Mahmut (2016), *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- LEEMAN, Bernard (2005) *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, Thailand: Queensland Academic Press.
- LEWIS, Bernard (2002), *The Arabs in History*, Oxford University Press.
- LIGHTFOOD, J. B. (1870), *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Warren F. Draper.
- MEEKS, Wayne A. (1972), *The Writings of St. Paul*, New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (1967), *et-Tenbih ve'l-İşraf*, ed. Michael Jan de Goeje. Leiden: E. J. Brill.
- MUSIL, Alois (1927), *Arabia Deserta: A Topographical Itinerary*, New York: Ams Press.
- NA'MÎ, Haşim b. Saîd (1999), *Tarihu Asîr fi'l-Mazi ve'l-Hazır*, Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtilaf bi-Mururu Miete Âm ala Tesisi'l-Memleke.
- NAVAL, Intelligence Division (2012), *Western Arabia & The Red Sea*. London: Routledge.
- OLDFATHER, C. H. (1967), *çev.*, *Diodorus of Sicily II*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'LEARY, De Lacy (1989), *History of Arabia Before Muhammad*. Lahor: Alliance Publishers.
- PHILBY, Harry St. John Bridger (1947), *Background of Islam: Being a Sketch of Arabian History in pre-Islamic Times*, Egypt: Whitehead Morris.

- PHILLIPS, Wendell (1955), *Qataban and Sheba: Exploring Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, London: Victor Gollancz Ltd.
- RACKHAM, H. (1961), çev., *Natural History*. Cambridge: Harvard University Press.
- RÂGIB el-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (2007), *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları.
- RAWLINSON, George (1877), *St. Paul in Damascus and Arabia*, New York: E. & J. B. Young & Co.
- RETSÖ, Jan (2003), *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London: RoutledgeCurzon.
- SALÎBÎ, Kemal (1985), *The Bible Came from Arabia*. London: Pan Books, 1985.
- _____ (1992), *Who Was Jesus?: A Conspiracy in Jerusalem*, I. B. Tauris & Co. Ltd: London.
- _____ (1988), *Secrets of the Bible People*, Saqi Books: London.
- _____ (1998), *Historicity of Biblical Israel: Studies in I&II Samuel*, London: NABU Publications.
- _____ (2015), *İsa Kimdi: Kudüs Komplosu*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- SINHA, Rajiv (2013), Rasik Ravindra (ed.), *Earth System Processes and Disaster Management*, Springer-Verlag: Berlin.
- SMITH, William (1860), *Dictionary of the Bible: Comprising Its Antiquities, Biography, Geography, and Natural History*. Boston: Little, Brown and Company.
- TOORN, Karel Van Der (1999), Bob Becking, Pieter W. Van Der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden; Boston; Köln: Brill.
- TRIMINGHAM, J. Spencer (1979), *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman Group Limited and Librairie du Liban.
- WHISTON, William (1847), çev. *The Works of Flavius Josephus: The Learned and Authentic Jewish Historian, And Celebrated Warrior*, London: Thomas Nelson, Paternoster Row; And Edinburgh.
- YAMADA, Shigeo (2000), *The Construction of the Assyrian Empire: A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859-824 BC) Relating to His Campaigns*. Leiden: Brill Academic Publishers.

ZEYDAN, Corci b. Habib, *el-Arab Kable'l-İslâm*. Dârü'l-Hilâl.

ZWEMER, S.M (1900), *Arabia: The Cradle of Islam*, Fleming H. Revell Company.



Sürelî Yayınlar

- ABU HUSAYN, Abdul Rahim (2011), “Kamal Salibi 1929-2011”, *Review of Middle East Studies*, vol. 45, sy. 2, 297-299.
- AWAD, Najib G. (2011), “Is Christianity from Arabia?: Examining Two Contemporary Arabic Proposals on Christianity in Pre-Islamic Period”, *Orientalische Christen und Europa Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Martin Tamcke (ed.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 33-58.
- BAĞIR, Muhammet Ali (2014), “Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 31, 279-310.
- BEESTON, A. F. L. (1988), “The Bible Came From Arabia By Kamal Salībî”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, 389-393.
- BLOIS, Francois de (2002), “Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἔθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 65, no. 1, 1-30.
- GARR, W. Randall (1992), “The Grammar And Interpretation of Exodus 6:3”, *Journal of Biblical Literature*, sy. III, 385-408.
- GUILLAUME, Philippe (2004), “Kamal Salibi, The Historicity of Biblical Israel: Studies in I & II Samuel”, *Theological Review*, XXV/1, 68-72.
- HAMMOND, Philip (1990), “Kamal Salībî, The Bible Came from Arabia” *International Journal of Middle East Studies* 22: 3 (Ağustos), 343-344.
- _____ (1991), “A Reply to Joseph” *International Journal of Middle East Studies*, 23: 4, (Kasım), 705-706.
- HERTZBERG, Arthur (2007), “Jewish Identity”, *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Edition, Keter Publishing House Ltd., vol. 11, 292-299.
- HOURANI, Albert (1960), “Salibi Kamal S.: Maronite Historians of Mediaeval Lebanon”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (2), 395-396.
- JOSEPH, John (1991), “Comments on Hammond’s Review of Salībî’s The Bible Came from Arabia” *International Journal of Middle East Studies*, 23: 4, (Kasım): 704-705.

RETSÖ, Jan (2003), "When did Yemen become Arabia Felix?", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, Archaeopress Publishing Ltd, sy. 33, 229-235.

TOWNER, W. Sibley. "The Bible Came from Arabia: Radical Reinterpretations of Old Testament Geography." *Middle East Journal*, s. 511-513.

WRIGHT, N. T. (1996), *Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17)*, *Journal of Biblical Literature*, 115/4, 683-687.



Diğer Yayınlar

ALGÜL, Hüseyin (1995), “Esved el-Ansî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, c. 11, s. 440-441.

BÜYÜKCOŞKUN, Kudret (1991), “Arabistan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı, c. 3, 248-252.

HALAÇOĞLU, Yusuf (1991), “Asîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı, c. 3, 482-484.

HARMAN, Ömer Faruk (2000), “İsâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, c. 22, 465-472.

INDEPENDENT, <http://www.independent.co.uk/news/obituaries/kamal-Salibi-scholar-and-teacher-regarded-as-one-of-the-foremost-historians-of-the-middle-east-2350184.html> (Erişim 20.03.2017).

INSIDE THE MIDDLE, <https://insidethemiddle.wordpress.com/2011/09/07/kamal-Salibi-1929-2011-the-model-teacher-scholar/> (Erişim 18.03.2017).

INTERLINEAR BIBLE, <http://biblehub.com/interlinear/>

KAFTOUN, <http://www.kaftoun.com/archived/432-historian-kamal-suleiman-Salibi-dies> (Erişim 18.03.2017).

KAMAL SALİBÎ, <http://kamalsalibi.blogspot.com.tr> (Erişim 12.08.2017).

KİTÂB-I MUKADDES ŞİRKETİ, <https://www.kitabimukaddes.com>

KURT, Halil (2013), “Yemen”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, c. 43, 400-401.

TOMAR, Cengiz (2013), “Yemen”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı, c. 43, 401-406.

_____, “Kemal Süleyman Salibi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ek Cilt II, 462-463.

ÖZGEÇMİŞ

Hafize ZOR, 1992 yılında İstanbul'da dünyaya geldi. 2010 yılında Maltepe Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (İngilizce) eğitimine başlayarak 2014 yılında buradan mezun oldu. Akabinde yine 2014 yılında Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı.

