SİBEL ÖZBUDUN

HERMES'TEN İDRİS'E

BİR DİNSEL GELENEĞİN DÖNÜŞÜM DİNAMİKLERİ



ÜTOPYA
Antropoloji Dizisi

ÜTOPYA

Ütopya Yayınları: 100
Antropoloji Dizisi

© 2003, 2015 Ütopya Yayınevi

1. Baskı
Şubat 2004

2. Baskı
Aralık 2015

Teknik Hazırlık
Ütopya Ltd. Şti.

Baskı ve Cilt
Bizim Büro Matbaa
Sedef Sokak No: 6/1 İskitler – Ankara
Tel: (0 312) 229 99 28

ISBN 978-975-6361-07-8

Ütopya Yayınevi
Ataç I Sokak 33/15 Kızılay / Ankara
Tel-Fax: (0 312) 433 88 28

İnternet: www.utopyayayinevi.com.tr
E-Posta: utopya@utopyayayinevi.com.tr

SİBEL ÖZBUDUN

HERMES'TEN İDRİS'E

BİR DİNSEL GELENEĞİN DÖNÜŞÜM DİNAMİKLERİ

İÇİNDEKİLER

ÖNDEYİŞ **9**

-I-

GİRİŞ **13**

SORUN 13

KURAMSAL ÇERÇEVE 15

1) Kavramlar: Gelenek, Kültürleşme, Senkretizm *15*

1.1) "Gelenek" Kavramı Üzerine: Gelenek Nedir? 15

1.2) "Gelenek" Tartışmalarına Kısa bir Bakış 22

1.3) Gelenek İrdelemesi 25

1.4.) "Dönüşüm" Üzerine: Kültürleşme ve Senkretizm 29

2) "Antropoloji ve Tarih" Üzerine Yeniden Düşünmek *37*

DİNAMİKLERE BAKIŞ YA DA YÖNTEM 38

1) Dönüşümün Dinamikleri *38*

2) Yöntem Üzerine *42*

ÇALIŞMANIN TEKNİĞİ VE SINIRLARI 43

-II-

GREK HERMES'İ **49**

HERMES'İN ÖYKÜSÜ 49

1) Hermes'in Tarihi *52*

2) Çobanların Hermes'i *57*

3) Tacir Hermes *59*

GREKLERİN TOPLUMSAL TARİHİ 62

1) Greklerin Tunç Devri: Miken Aristokrasisi *62*

2) Yunanistan'ın "Karanlık Çağ"ı *64*

3) Arkaik Devirden Klasik Devire: Polis'lerin Biçimlenişi *66*

GREK "ETHOS"U 73

1) Tacirin Durumu *79*

2) Antik Yunanistan'da bir Zanaatkar-Tacir Ethos'u Var mıydı? *85*

2.1) Dinde 89

2.2) Felsefede 92

2.3) Grek Tèchne'si 94

2.4) Ve Simya 97

KİMİ VARGILAR: HERMES VE ZANAATKÂR-TACİR "ETHOS"U 103

-III-

GREKO-ROMEN MISIR'I: HERMES TRİSMEGİSTUS SENTEZİ 107

PTOLEMELERİN MISIR'I 107

1) Ptoleme Toplum Yapısı *113*

2) Ptolemelerin Son Dönemi *116*

ROMALILARIN MISIR'I 119

HERMES TRİSMEGİSTUS 126

1) Mısır'ın Thoth'u *126*

2) Hermes-Thoth Özdeşliği *131*

2.1) Doğu Akdeniz'de Geç Pagan Zihniyeti 133

2.2) Gnostisizm 140

3) Geç Antikite'nin Hermetik Literatürü *145*

3.1) Felsefi ve Teknik Hermetica 147

3.2) Hermetica'nın Ortamı 158

3.3) Okült Bilimler 173

3.4) Helenistik ve Roma Techne'si 185

3.5) "Hermes Trismegistus" Sentezi: Kimi Çıkarsamalar 186

-IV-

HERMES TRİSMEGİSTUS'UN HARRAN DURAĞI 189

HARRAN'IN TARİHİ 190

HARRAN'IN DİNİ 194

1) Sabiîlik Sorunsalı *194*

2) Harran'da Sin Kültü *205*

3) Harran'da Helenistik-Roma Çağı *208*

3.1) Yerel Kültler 210

3.2) Harran Neo-platonizmi 215

3.3) Harran'da Hermes Trismegistus ve Hermetik Gelenek 219

3.4) İslam Yazarlarına Göre Harran'ın Hermes'i 224

HELENİSTİK MİRASIN İSLAM'A AKTARIMI 234

1) İslam-öncesi Dönemde Kuzey Mezopotamya *234*

2) Kuzey Mezopotamya'da İslam Egemenliği *236*

3) Sabit ibn Kurra *242*

-V-

İSLAM HERMETİZMİ 245

TOPLUMSAL ARKAPLAN 245

1) Aşiret Tikelciliğinden Kozmopolitizme *245*

2) Toplumsal Sahne: Katmanlaşmış Toplum Yapısı *251*

2.1) İslam Kenti 251

2.2) Saray ve Çevresi: Egemen Sınıf 254

2.3) Ticaret Burjuvazisi 256

2.4) Kent Yoksulları ve Sınıf Mücadeleleri 260

2.5) Kentli Ayaklanmaları: Karmatî İsyanları 268

2.6) İsyanların İdeolojik Çerçevesi: İsmailîyye 270

İSLAM HERMETİZMİ 275

1) Saray ve Çevresi: Helenleşmenin Rasyonelleri ve Sınırları *280*

1.1) Emevî Simyası 281
1.2) Abbasî Simyası 283
1.3) Astroloji ya da "İlm ün-nücm" 288

2) Muhalif-Batınî Entelektüel Çevreler 293
2.1) Cabîr ibn Hayyan 297
2.2) Ebu Bekr Muhammed ibn Zekeriyya el-Razî 305
2.3) İhvan us-Safâ 311

3) Popüler İslam Alanı 320
3.1) Popüler Kozmografi 323
3.2) Ortaçağ İslam Kentlerinde Büyü Pratikleri 326
3.3) Hermetik Kitaplar 328
3.4) Popüler Kültürde Simya 332
3.5) İdris Peygamber: Bir Esnaf Piri 336

HERMETİZMİN GÖZDEN DÜŞÜŞÜ 340

1) Ulemanın Yükselişi 340

2) Felsefenin Gerileyişi 344

3) Hermetizmin Düşüşü 347

4) Hermes'ten Geriye Kalanlar 350

-VI-

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 353

GELENEĞİN SÜREGENLİĞİ VE DÖNÜŞÜMSELLİĞİ 355

1) Yeniden "Gelenek" Üzerine 356

2) Geleneğin Dönüşümselliği: Özgül Senkretizasyonlar 357

3) Dinamiklere (Yeniden) Bakmak 361

ÇALIŞMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ 363

KAYNAKÇA 365

ÖNDEYİŞ

Elinizdeki kitap, kişisel kökleri -galiba İ.Ü. Antropoloji Bölümü'nde öğrencilik, ama aynı zamanda da yayıncılık yaptığım 70'li yılların sonlarına dayanan- eski bir sorunun, beş yıllık bir çalışma sonucu erişebildiğim yanıt(lar)ını oluşturuyor. Soru, yalınca, "Gelenek nedir? Nasıl olur da, devasa değişimler çağında dahi insanlar üzerinde etkili, hatta yaptırımcı olmayı sürdürür?" idi.

O yıllarda bu sorunun yanlış formüle edilmiş olduğunu saptayacak birikim ve yordamlardan yoksun olduğumu itiraf etmeliyim. Belki de öznesiz yüklemlerden inşa edilmiş kodlarımızın ("Kapitalizm emekçileri sömürür"; "gelenek insanlar üzerinde yaptırım uygular" vb.) ağırlığı fazlaydı zihnim/zihinlerimiz üzerinde.

Her yüklemin bir faili olması gerektiğini "keşfetmek", uzunca bir zaman ve tabii, Marksizm içinde yer alan bir başka "gelenek"le tanışıklığı gerektirecekti: Tarihin etkin öznesi "İnsan(lar)dı; ya da daha doğru bir deyişle insan toplumları; yani yaşamlarını sürdürebilmek için üretmek, bölüşmek ve tüketmek zorunda, dolayısıyla birbirleriyle belirli üretim ve mübadele ilişkileri içinde olan insanlar"...[1]

Tarihin öznesi, ya da failinin sınıflı toplumlar halinde örgütlenmiş "insanlar" olduğunun keşfetmem (!) beni, aklımın eski sorusunu, H.Ü. Antropoloji Bölümü'nde yaptığım doktora çalışmam nedeniyle yeniden ele alırken, daha uygun bir soruya dönüştürmeme yol açtı: kimdi geleneği, daha doğrusu gelenekleri taşıyan, yorumlayan, aktaran ve onlara bir "yaptırım" yükleyen, ya da gelenek(ler)den kendi toplumsal iktidarlarının ve/veya konumlarının meşruiyetini üreten insanlar?

"Hermes Vak'ası", bu soruları tartışabileceğim uygun bir sorunsalı oluşturuyordu. Öncelikle, paylaştığımız coğrafyadaki, 2000

[1] Bkz. S. Özbudun, "'Başka Bir Dünya, Başka bir Kültür' Mümkün mü?" *Sanat ve Hayat* (2003), Sayı 9: 20-31.

yılı aşkın kalıcılığı ve ısrarıyla. İkinci olarak ise, "Hermes ve hermetizm" sorununa, "hermetik-olmayan" bir yaklaşım sergilemenin ender vesilelerden birini oluşturacaktı, bu konu üzerinde çalışmak.

Hermetizm ehillerinin -ya da sahte- ehillerinin- dışında pek az sosyal bilimcinin ayak bastığı bir alanda giriştiğim bu serüven, kuşkusuz karşıma pek çok güçlük çıkardı. Bir kısmı benim dışımdaki nedenlerden kaynaklanmaktaydı: önümde, hermetik geleneği irdeleyen, hatta genel olarak geleneği sorunsallaştıran pek az –toplumbilimsel- örnek vardı. Ancak, güçlüklerden önemli bir bölümü de kişiseldi: Böyle bir araştırma için gerekli olan dillerden -eski Grekçe, Aramca, Arapça, Farsça...- hiçbirini bilmiyor oluşum, özgün belgelere erişimimi engelledi; yalnızca daha önce üzerinde çalışılmış, çevrilmiş ve yayınlanmış olanlara erişebildim. Bu ise, hiç kuşkusuz, özellikle İslam hermetizmi tarihine bakışta önemli eksiklikler bıraktı.

Ancak, her durumda, ortaya çıkan genel tablo, en azından mevcut kapasitem açısından, kabaca tamamlanmıştır. İzleyen sayfalar, tacirler, zanaatkârlar, alimler, tabipler, eczacılar vb. ile temsil edilen bir kentli "orta sınıfın", gizemli gelenekleri egemen despotlarına ve halk kitleleri karşısında nasıl manipüle edebildiği konusunda okura umarım bir fikir verebilecektir.

Ortaya çıkan "tez"in özgün olduğunu iddia edecek değilim. E. Hobsbawm ve arkadaşları, izleyen sayfalarda da sıkça gönderme yapılan *The Invention of Tradition*'da geleneğin -en azından tüm geleneklerin- veri kabul edilmeyip, onları güncelleştiren, yeniden yorumlayan, hatta "icat eden" toplumsal kesimlerle ilişkileri içerisinde ele alınması gerektiği konusunda uyarırlar. Başka antropologlar, yalnızca birkaçının değil, tüm geleneklerin "icat edilmiş" olduğu eleştirisiyle çıkarlar Hobsbawm'ın karşısına.[2]

---

[2] Örneğin bkz. J. Linnekin (1983), "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity", *American Anthropologist*, 93: 241-52; F.A. Hanson (1989), "The Making of the Maori: Cultural Invention and its Logic", *American Anthropologist*, 91: 890-902.

Bu çalışmayı özgün kılan yön, "tez"ini, tikel ve yukarıda da belirttiğim gibi, egzotik bir toplum ya da saltanat sahnesi veya modern bir bağlam içinde değil, pek irdelenmemiş bir ortam içerisinde işlenmesi, dolayısıyla da kaçınılmaz olarak dinler tarihi, okültüzm, (özgün anlamında) hermenötik, mitoloji gibi farklı ve -itiraf etmeli ki kaygan- alanlarda tarihsel maddeci bir analiz girişiminde bulunmasıdır. Altından kalkabildim mi? Okurun -ve ulaşabilirse- eleştirmenlerin takdirine kalmış.

Son olarak da, birkaç teşekkür. Öncelikle, kendisine ilettiğim metinleri büyük bir sabırla okuyup önerilerde bulunan sevgili danışmanım ve meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Balkı Aydın-Şafak'a, görüş ve eleştirileriyle yol gösterici olan jüri üyelerine (Prof. Dr. Ahmet İnam; Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak; Prof. Dr. Metin Özbek; Doç. Dr. Serpil Altuntek) teşekkürü borç biliyorum. Ayrıca, sancılı araştırma ve yazım sürecinin bütünü boyunca ilgi ve sabırla yanımda olan, bu çalışmanın ilk okuru ve eleştirmeni sevgili eşim Temel Demirer'in hakkını nasıl ödeyebilirim, onu kestirmek zor.

Ankara, 26 Ocak 2004

-I-

GİRİŞ

SORUN

Hermes'ten İdris'e: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri başlıklı bu çalışmada, Grek mitolojisindeki tanrı Hermes'in İslam inanç sistemindeki İdris Peygamber'e dönüşüm süreci ve bu süreci etkileyen iktisadî, siyasal, toplumsal/kültürel dinamikler araştırılacaktır. Çalışmanın hipotezi, Grek Hermes motifinin, özellikle batınî çevrelerce İslam inancasındaki hermetik/simyasal literatürün kurucusu olduğu varsayılan kültür kahramanı İdris Peygamber'e dönüşmesi sürecinde etken olan taşıyıcı toplumsal katman(lar)ın, geç antikite ve İslam ortaçağında önemli bir iktisadî etkinliği elde tutmakla birlikte siyasal iktidar üzerindeki etkisi sınırlı ve ikircikli, kentli ara katmanlar (özellikle tacirler, zanaat erbabı ile tabip ve eczacılar) olduğudur.[3]

Burada, öncelikle bir parantez açarak çalışmanın temel sorusunu biraz açımlamak gerektiği kanısındayız. Bilindiği üzere, klasik dönem Grek panteonu, Zeus, Hera, Apollon, Athena, Aphrodite, Poseidon, Ares vb. pek çok sağlam açık ve yetkin bir biçimde kurgulanmış tanrı ve tanrıçayı kapsamasına karşın, bu figürlerin bir kısmı Yakındoğu kaynaklı tek-tanrıcı dinler silsilesine ancak muğlak bir tarzda aktarılırken,[4] bir kısmı tarih toprağının çatlakları arasında tümüyle yitip git-

[3] Bu katmanlardan özellikle tacirlerin modern dönem öncesindeki "medyatör" rolü için bkz. Bentley (1993).

[4] Örneğin Zeus/Jupiter imgesinin tektanrıcı dinlerin 'Tanrı' imgesinde inkara uğratıldığı söylenebilir. Hera-Aphrodite imgesinin ise ancak muğlak bir tarzda Hıristiyan inancasının 'Meryem' figüründe içselleştirildiği kaydedilmektedir (bu konuda

miş gözükmektedir. "Çakır gözlü Athena" (Erhat 1977: 135)'dan, "altın kılıçlı Apollon" (Erhat 1978: 51)'dan "kaleler yıkan, elleri kanlı Ares" (Homeros 1981: 155)'ten geriye pek bir iz kalmamıştır. Oysa, klasik Grek panteonunun çok daha silik ve ikircikli, ikincil ilahı Hermes, ilk bakışta şaşırtıcı gözüken bir dirençle ve olasılıkla özgün imgesine uygun bir esneklikle çağdan çağa, toplumdan topluma aktarılabilmiş, uğradığı her tarihsel durakta farklı bir giysiyle temsil edilmekle birlikte, tarihi boyunca belirli bir değerler sistemine gönderme yapmayı (büyü, bilgi, insan pratiği, ticaret, servet, dönüştürücülük, aracılık...) sürdürebilmiş, dolayısıyla olanca değişkenliği içinde imgesel ve kavramsal birliğini koruyabilmiştir. Bu durum, kuşkusuz Hermes motifinin 'birileri' tarafından ısrarla taşındığı, sürdürüldüğü, aktarıldığına delalet etmektedir. Çalışmanın ana sorusu, bu 'birileri'nin kimler olduğudur; ve Hermes figürünün karşımıza çıktığı her tarihsel-toplumsal durakta, zanaatçı-tacir ve/veya hekim-eczacı-simyacı-astrolog-entelektüel, yani kentli orta sınıf mensubu katmanlar ya da gruplarla bağlantılı olduğu ve bunlar tarafından, iktidar mensuplarına karşı bir stratejik malzeme, bir 'özel bilgi alanı' olarak değerlendirildiği ve kullanıldığı sergilenmeye çalışılmıştır.

Hermes'ten İdris'e uzanan sürecin başlıca duraklarını burada kabaca dökümleyecek olursak, bunlar:

1) Antik Yunanistan'ın *polis* uygarlığı panteonunun Hermes'i;

2) Makedonyalı İskender'in fetihleriyle girilen Helenistik çağ, özellikle Ptolemeler ve ardından da Roma egemenliği altındaki Mısır'da Grek unsuru-yerli unsur arasındaki etkileşimin (kültürleşmenin) bir ürünü olarak ortaya çıkan Grek tanrısı Hermes ile Mısır tanrısı Thoth'un sentezi Hermes-Trismegistus;

3) Ön Asya'nın pagan veya Yahudi-Hıristiyan gnostik inanç sistemlerince devralınan Hermes Trismegistus motifi, özellikle bu motifin İslam simyasal düşüncesine aktarılmasında etkin bir rol oynadıkları anlaşılan Harran Sabiîleri ya da Harranîler;

---

bkz. Getty 1990). Buna karşılık örneğin Athena, Apollo, Ares vb. 'parlak' ve 'sağlam kişilikli' mitolojik figürler, yitip gitmiştir.

4) İslam uygarlığının muğlak bir tarzda, İdris Peygamberle bağlantılandırılan hermetizmi.

Bu duraklar, kabaca İÖ 1000-İS 1000 yılları arasına tarihlendirilebilecek bir süreçte ve Yunanistan'dan, Mısır'ı da kapsamak üzere Ön Asya'ya dek uzanan coğrafyada, bir dinsel motifin (Hermes) antik Grek inancından İslam'ın söylemine (İdris) aktarılma sürecine tekabül etmektedir.

KURAMSAL ÇERÇEVE

1) Kavramlar: Gelenek, Kültürleşme, Senkretizm

Bu noktada, çalışmanın başlığını biraz daha açımlamak, 'dinsel gelenek', 'dönüşüm' ve 'dinamik' terimlerine biraz daha yakından bakmak, her birinin hangi bağlamlarda kavranıldığını açımlamak gerekiyor.

1.1) "Gelenek" Kavramı Üzerine: Gelenek Nedir?

Çalışmada 'Hermes motifi' bir *gelenek* olarak tanımlanmış ve değerlendirilmiştir. Şu halde yanıtı aranması gereken ilk soru 'Gelenek nedir' olacaktır. Gerçekten de 'gelenek' toplum bilimlerin, bu arada sosyal/kültürel antropolojinin, belki en çok sözü edilen, ancak en az irdelenmiş sorunları arasındadır. En azından yakın bir zaman öncesine dek antropologlar, 'geleneksel toplumları', 'geleneksel düşünce ve davranışları', 'geleneksel kurumları' incelemekte; etnograflar 'geleneksel uğraşlar'ın dökümünü/belgelemesini yapmaya çalışmakta; sosyologlar 'modern-geleneksel' kutuplaşması üzerine kitaplar yazmaktaydı; ama toplum bilim alanlarında bizatihi 'gelenek' üzerine yazılmış kitapların sayısı insana şaşkınlık verecek ölçüde azdır.[5]

---

[5] Nitekim bu ender kitaplardan birinin yazarı olan Boyer (1990: vii) sosyal antropolojide bir 'gelenek' kuramının bulunmayışını vurguladıktan sonra, "antropologların böylesi bir kuram geliştirme gereksinimi duymayışları"nın bu disiplinin "şaşırtıcı" bir yönü olduğunu belirtir. Shils'e (1981: 7) göre de, "toplum bilimlerinde gelenek genellikle göz ardı edilmektedir".

Seymour-Smith'in (1996 [1986]: 279-80) *gelenek* tanımını, sorunu belirlemede yardımcı unsurlar içermesi açısından burada aktarmakta yarar görmekteyiz:

> ...Antropolojide sözcük, verili bir topluluk içinde toplumsallaşma yoluyla bir kuşaktan diğerine aktarılan inanç, adet, değer, davranış, bilgi ya da uzmanlık örüntüleri yerine kullanılmaktadır. Terim zaman zaman, özellikle 'geleneksel gündelik kültür' ya da halk kültürünün incelenmesinin ana kaygıyı oluşturduğu etnolojide, bizzat kültürün anlamdaşı olarak kullanılmıştır. Ne ki, çağdaş antropolog ve etnologlar, toplumsal-kültürel sistemin dinamik ve uyarlanıcı doğasının asliliğine yer vermeyen gelenek kavramının merkeziliğini fazla vurgulamama eğilimindedirler. Bu yazarların işaret ettiği üzere, gelenek kavramının eleştirel-olmayan kullanımı, kültürel kalıcılık ya da süreklilik ile kültürel değişme arasındaki anahtar sorunu incelemede başarısızlığa yol açabilir. Bu soruna salt kendi içlerinde kültürel unsurların terimleriyle değil, söz konusu topluluğun toplumsal yeniden üretimi ve toplumsal değişme tarihsel süreci terimleriyle yaklaşılmalıdır.

Seymour-Smith'in, 'gelenek'in kendisinin açımlanmaya muhtaç bir kavram olduğunu tartışmaksızın onu bir veri ya da yeterli açıklama kabul eden yaklaşımlara yönelik uyarısının yerinde olduğu kanısındayız. Geçekten de, antropologlar, özellikle 'okur-yazar olmayan' toplumlarda çalışırken durmaksızın sordukları "Bunu neden böyle yapıyorsunuz?" sorusuna aldıkları bezdirici "Çünkü atalarımız da öyle yapardı", yanıtını, 'gelenek' sihirli sözcüğüyle kuramsallaştırırken, 'gelenek'in ne olduğu, nasıl aktarıldığı, aktarım sürecinde bir seçilime tabi tutulup tutulmadığı, tutuluyorsa bu seçilimi belirleyen etkenlerin neler olabileceği... vb. soruları göz ardı etmiş gözükmektedirler.

Bu antropolojik *lapsus*'ta, geleneğin işlevselci ya da yapısal-işlevselci tanımlarının pek çok antropolog tarafından (sorgulanmaya gerek duyulmaksızın) içselleştirilmiş olması etken olmuş olmalıdır. Yapısal-işlevselci kavrayışa göre geleneğin ana işlevi "cemaatleri organik bütünler halinde dökmeye yardımcı olacak değer, inanç ve davranış kurallarını sağlamak"tır (Gross 1992: 3). Popper (1989 [1949]: 130-131)'ın tanımı ise işlevselciliğe daha yakındır:

Ne olacağını kestiremeyecek kadar az tanıdığımız bir doğal ya da toplumsal ortamda korkar, kaygılanırız. Çevrede ne olacağını kestiremezsek, rasyonel olarak davranma olanağımız yoktur.
Disiplin, kişilerin belirli bir toplumda yollarını bulmalarının bir aracı olabilir; ancak kurumlar ve gelenekler de bireylere neyi beklemeleri ve nasıl davranmaları gerektiği konusunda açık bir fikir verebilir. Bu önemlidir; toplumsal yaşam dediğimiz, ancak öyle olması gereken ve başka türlü olamayacağını bildiğimiz şeylerin ve olayların olduğunu bildiğimizde ve buna güvendiğimizde varolabilir.
Geleneğin yaşamımızda oynadığı rol, burada anlaşılabilir hale gelmektedir. Toplumsal dünya önemli ölçüde bir düzen, kendimizi uyarlayacağımız çok sayıda düzenlilik sergilemezse kaygı, korku vb. egemen olur. Bu düzenliliklerin salt varlığı belki yarar ya da zararlarından daha önemlidir. Düzenlilik olarak gereksinilirler ve bu nedenle de başka bakımlardan rasyonel, gerekli, iyi vb. olmalarına bakılmaksızın gelenek olarak aktarılırlar. Toplumsal yaşamda geleneğin gerekliliği budur.

Gelenek konusunda ayrıntılı bir çalışmanın yazarı Shils (1981: 33) ise geleneğin, "hedefleri, standartları, hatta araçları tanımlayarak anlamlı davranışın kuruluşuna girdiğini" belirtirken aynı işleve göndermede bulunmaktadırlar. Bu işlevselci yaklaşımların başlıca sakıncası (geleneği irdelenmesi, açımlanması ve açıklanması gereken bir *sorun* kabul ettiklerinde dahi) geleneği, bir 'bütün', hatta deyim yerindeyse *etkin bir özne* olarak kavramaları, geleneğin yaratıcısının, taşıyıcısının, aktarıcısının insanlar olduğunu adeta unutmalarında yatmaktadır.[6]

Burada "geleneğin yaratıcısı, taşıyıcısı, aktarıcısı tabii ki insanlardır; bu zaten bir belittir" denilerek bu vurguya itiraz edilebilir; oysa kanımızca işin kritik yönü tam da buradadır.

---

[6] Şöyle açımlayalım: "Gelenek, cemaatleri organik bütünler halinde dökmeye yardımcı olacak değer, inanç ve davranış kurallarını sağlar" demek farklı bir vurguya; "kendilerine yakıştırılan, cemaatleri organik bütünler halinde dökmeye yardımcı olacak değer, inanç ve davranış kurallarını sağlayıcı özellikleri nedeniyle gelenekler (bir kesim) insan tarafından seçilir, benimsenir, biçimlendirilir, sürdürülür" demek ise bambaşka bir vurguya gönderme yapmaktır. İlkinde gelenek "etkin bir özne" ya da bir veri, hatta bir belit olarak algılanırken, "edilgin çatı" olarak kurulan ikinci ifadenin etkin öznesi (bir kesim) *insanlar*dır.

Gelenek, kuşkusuz ki insanlar tarafından yaratılmakta, taşınmakta, aktarılmaktadır; Popper (1989 [1949]:123) onun 'toplumsal bir olgu' olduğunu söylerken haklıdır. O halde, özgül bir geleneğin yaratım, taşıma ve aktarım süreçlerini irdelerken, geleneğin *öznesi*nin ya da *fail*inin kim(ler) olduğuna bakmak gerekecektir.

Bir toplum içinde yaşayan insanların türdeş olmadığı, en fazla türdeşlik eğilimi gösteren küçük ölçekli toplumlarda dahi en azından yaş, cinsiyet, statü vb. bakımlardan farklılaşmalar bulunduğu, toplum bilimlerinin, özellikle antropolojinin yabancısı değildir. Bir başka deyişle, her toplum, yaş, cinsiyet, işbölümü, uzmanlık (ve toplum yapısı karmaşıklaşıp toplumsal tabakalaşma ölçeği arttığı ölçüde) siyasal erke ilişkin konumları açısından farklı grup, tabaka ve/veya sınıflardan oluşmaktadır. Bu grup/tabaka ve sınıfların yaşam koşulları farklı olduğu ölçüde, toplumsal olgu, durum, koşul ya da olayları farklı algılamakta, yorumlamakta ve farklı tepkiler verebilmektedirler.[7] İşlevselci (ya da yapısal-işlevselci) yaklaşım, (doğası gereği) geleneği (ve taşıyıcısı olan toplumu) bir 'bütün' olarak kavrarken, geleneklerin aktarım sürecinde uğradıkları dönüşümlerin dinamiklerini de gözden kaçırmak riskiyle yüklüdür. Gusfield'in (1967: 358) vurgusuyla söyleyecek olursak:

> Gelenek her zaman hazır bekleyen bir şey değildir. Daha çok seçilir, yaratılır ve verili tarihsel koşullardaki gereksinim ve özlemlere göre şekillendirilir. İnsanlar, mevcut eylemlerini bir meşrulaştırıcı ilkeye temellendirirken geçmişin belirli yönlerini gelenek olarak nitelerler. Gelenek, bu şekilde bir ideoloji, içinde bir hedef ya da haklı gösterici bir temel işlevi gördüğü bir eylem programı haline gelir. Aşikar bir siyasa olarak gelenek kay-

[7] Burada, Bloch'un (1989: 16), ayinsel zaman kavrayışları geçmiş ile şimdiki zamanı, şimdiki zamanı geçmiş olarak kavrayacak ölçüde kaynaşmış olan Balililer gibi göreli karmaşık (farklılaşmış) toplumlarla karşılaştırıldığında, Hadza'lar gibi yalın ve göreli türdeş Afrikalı avcı-toplayıcı toplumların zaman söylemlerinin "geçmiş duygusundan tümüyle yoksun olduğu" ve hemen tümüyle şimdiki zamana yönelik olduğu (ve Hadza'ların, çok daha az ayini bulunduğu) saptaması, geleneğin kurgulanmasında kurumsallaşmış hiyerarşilerin önemine vurgu yapan, konumuz açısından önemli bir örnektir.

gısı değişime otomatik bir tepkime değil, kendisi analize yetili bir devinimdir.

Geleneğin ayırt edici yönlerinden biri, belki de en önemlisi, yani onu 'gelenek' kılan ana özelliği, bizatihi bir 'seçilim'e tabi tutulmuş olmasıdır. Bir başka deyişle, kuşaklar ata kuşaklardan devraldıkları *her şeyi* gelenek olarak algılamaz ve aynen tekrarlamazlar. Devraldıklarını, mevcut koşullara göre yeniden değerlendirmeye tabi tutar, yeniden yorumlar, bazılarını tümüyle elerken, diğerlerini aynen ya da kısmî değişikliklerle uygulamaya sokarlar. Öte yandan her tekrarlanan olgu da 'gelenek' sayılmaz. Radin (1967: 63) geleneğin "bir değer yargısı içeren bir fikir" olduğunu belirtmekte, Gross ise geleneğin 'yaptırımcı' (*prescriptif*) (1992: 8) ya da 'kural koyucu' (*normatif*) (1992: 10) yönüne dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Gross'un (1992: 9) sözcüğün etimolojisi üzerine yaptığı açımlama, aydınlatıcıdır:

> Sözcük aktarmak, vazgeçmek ya da devretmek anlamına gelen Latince *tradere*'den gelmektedir. *Traditio* bir şeyin aktarıldığı sürece, *traditum* ise aktarılan şeye gönderme içerir (*Oxford* Sözlüğü geleneği "birinden diğerine, bir kuşaktan diğerine... 'aktarma' edimi" olarak tanımlamaktadır. *Webster's* ise "bir başkasının eline vermek" ya da "bilginin ardışık kuşaklara aktarımı" olarak tanımlıyor) *Tradere,* aynı zamanda bir şeyi saklaması için birine vermek anlamında kullanılmaktadır. Bu ikinci anlam, Roma Hukuku'nda, özellikle kalıtım yasalarına ilişkin olarak başat olan anlamdır. Şu halde traditio dendiğinde: a) birine verilen; b) 'armağan'ı alan kişinin, verene karşı yükümlülük olarak iyi muhafaza etmesi gereken; c) değerli olan bir şey anlaşılmalıdır. Roma Hukuku'nun dili, burada yeni bir şey keşfetmiş değildir; yalnızca belki de insanların en eski yükümlülüğünü kodlamaktadır: bir başkasının (ata ya da selef) aktaracak kadar değerli bulduğu bir şeyi muhafaza edip ona değer verme ve bunu o bireye duyulan saygıdan dolayı yapma yükümlülüğü. Sorumluluk kavramının ve suçluluk duygusunun kökeninde bu yatıyor olabilir.

Bir kuşak, izleyen kuşağa kullanım gereçlerinin yanı sıra (kültürleme süreciyle) sınırsız sayıda davranış tarzı, fikir, ayin, inanç, adet, duygulanım, izlenim, bilgi, teknik, simge, imge, beceri, ku-

rum, yöntem vb. bırakabilir. Ancak bunların tümü, 'gelenek' olarak nitelenmeyi hak edecek 'değer'de değildir. Gross'un (1992: 12) adet (*usage*) ile gelenek arasındaki farkı belirlerken söyledikleri, bu anlamda geçerlidir:

> Adet, uzun bir zaman süresi içinde tekrarlanarak kurumsallaşmış toplumsal alışkanlıktır. Dolayımsız bir gereksinimi karşılama gereğinden kaynaklanmış olabilir; ancak kuşaklar boyu tekrarlanmakla salt uygun olduğu ya da çok uzun süredir işlerlikte olduğundan, artık kimsenin rasyonelini sorgulamadığı için kabul edilir. Bu anlamda adet de geleneğin yaptığını yapmaktadır: geçmişi şimdiki zamana taşır, bir süreğenlik duygusunu muhafaza eder ve yeterince zaman varlığını sürdürür. Şu halde gelenekten farkı nedir?
> İkisi arasındaki sınırlar bulanık olmakla birlikte, önemli farklar vardır: Adetler, geleneklerle kıyaslandığında çok daha önemsiz toplumsal pratiklerdir. Genellikle yüzeysel davranış tarzlarını içerirler ve gelenekler kadar değer yüklü değillerdir. Örneğin günümüzde Romen rakamlarının kullanılması gelenek değil, adettir. Benzer biçimde selamlaşma biçimleri de öyle. Adetler göreli önemsiz toplumsal alışkanlıklardır ve ender olarak yaptırımcı kudrete sahiptirler. Kültürel bakımdan tavsiye edilen davranış örüntüleri olmakla birlikte, zorunlu değillerdir. Genellikle kolaylık ya da atalet nedeniyle izlenirler. Sapma durumlarında ender olarak ahlaksal sansür uygulanır; oysa gelenekler bir çeşit ahlaksal yetke taşımaktadır. Adetler, genelde edilgince kabul edilir ve aktarılır; hemen hemen bilinçsiz bir tarzda, 'düşüncesiz taklit'le edinilirler; oysa gelenekler daha fazla değer verildikleri için, daha etkin bir tarzda benimsenmekte ve aktarılmaktadır.

Buraya dek söylenenler, Shils'in (1981: 12):

> Gelenek, (...) verili bir anda bir toplumun sahip olduğu ve mevcut sahipler boy gösterdiğinde varolan ve salt dış dünyadaki fiziksel süreçlerin ya da ekolojik ve fizyolojik gereklerin sonucu olmayan her şeydir.

yolundaki tanımındaki belirsizliği yeterince ortaya koymaktadır.[8] Bir olgunun 'gelenek' olarak nitelenebilmesi için:

---

[8] Boyer (1990: viii), "Eğer gelenek buysa, bilimsel bir gelenek kuramı olamaz" diyor.

1) En az üç kuşak boyunca sürüyor[9] olması (Gross 1992: 10);

2) Zımnen de olsa, bir değer yargısını ifade etmesi, bir başka deyişle yaptırımcı/kural koyucu olması;

3) Geçmişle şimdiki durum arasında bir süreğenlik duygusu yaratması gerektiğini söyleyebiliriz.[10]

Gerek değer yargısı yüklü/yaptırımcı yönü, gerekse geçmişle kurduğu ilişki, geleneğe, yetkesel bir rol yüklemekte, onu, alıcı kuşağın davranışlarının 'meşrulaştırıcısı' kılmaktadır. Gelenekler, tam da bu yaptırımcı, kural koyucu ya da değer içerici özellikleri nedeniyle 'gelenek' olmayı hak ederler. Eisenstadt'ın (1969: 453-454):

> Ne denli farklı olurlarsa olsunlar, geleneksel toplumların tümü, geleneğin, aktüel ya da simgesel geçmiş bir olay, düzen ya da figürün kolektif kimliklerinin başlıca odağı, toplumsal ve kültürel düzenlerinin erim ve doğasının belirleyicisi ve değişimin ve yenileşme sınırlarının nihaî meşrulaştırıcısı oluşunun verili olduğunun ortak kabulünü paylaşmaktadır. Gelenek, salt bir süreğenlik simgesi hizmetini görmekle kalmamakta, yaratıcılığın ve yeniliğin meşru sınırlarını belirlemektedir ve meşruluklarının başlıca ölçütüdür. Gelenek simgesinin başlangıçta, daha önceki meşru geçmişin başlıca simgesini yıkan büyük bir yenileştirici yaratı olması önemli değildir.

sözleri tam da bu çerçeveye yerleşmektedir. Bu anlamda, bir bakıma yukarıda gördüğümüz sözcük etimolojisinin tersine çevrilmiş bir yorumuyla geleneği gelenek yapan, aktarıcı kuşağın aktarımı değil, alıcı kuşağın, onu değerli bularak kabul etmesidir.[11] Yaptırımcı/kural koyucu özelliğini yitiren, alıcı kuşak tarafından

---

[9] Ya da Boyer'nin (1990: 1) deyişiyle "tekrar ediliyor" olması

[10] Hobsbawm (1993a:1)'a göre geleneğin tanımlayıcı özellikleri: "1) tekrar yoluyla, 2) bazı değer ve davranış normlarını va'zeden 3) ayinsel ya da simgesel değerde, 4) açık ya da zımnî olarak kabul edilmiş kurallarca yönetilen, ve 5) otomatik olarak geçmişle süreklilik ima eden, 6) bir dizi pratik" oluşudur. Ancak Hobsbawm'ın açımlamasında "kurumlar", "ayinler" ve "gelenekler"i birbirinden ayırmak zor gözüküyor.

[11] "Eski tarzların canlı olduğu yerde, geleneklerin canlandırılması ya da icat edilmesi gerekmez" diyor Hobsbawm (1993a: 8).

böyle yorumlanmayan ya da mevcut koşullarla ilişkinliği kopan bir gelenek, varlığını sürdürse dahi, bunu ancak bir 'rütbe indirimiyle', örneğin uygulayıcılarınca artık anlamlandırılmakta güçlük çekilen bir adet, bir alışkanlığa indirgenmiş olarak gerçekleştirebilecektir. Buna karşılık, tam da bu geçmişin 'meşrulaştırıcı' okuması nedeniyle, yeni kurum ve davranış tarzları 'icat edilen' geleneklere dayandırılır (Hobsbawm 1993a).

1.2) "Gelenek" Tartışmalarına Kısa bir Bakış

'Gelenek' terimi bilindiği üzere, toplum bilimler literatürüne Aydınlanma'cı rasyonalizmin karşıtı, 'irrasyonel'e gönderme yapan bir kavram olarak girdi ve Aydınlanma'nın kaynaklık ettiği 'toplumsal gelişme' paradigmaları çerçevesine yerleştirildi, hem yandaşları hem de muhalifleri tarafından. Örneğin 'gelenekçi' Edmund Burke'ün "Fransız Devrimi'nin fikirlerine karşı mücadele ederken elindeki en etkin silah, 'gelenek' denen irrasyonel kudretin önemine ilişkin tahlillerdi" (Popper 1989 [1949]: 120); buna karşılık, "toplumlarda değişimin geleneksel bir geçmişten modernleşmiş bir geleceğe doğru doğrusal bir hareket izlediği fikri"nden (Gusfield 1967: 351) kalkınan 'gelişmeci/kalkınmacı' (ya da rasyonalist) toplumbilimciler, geleneği (ve gelenekçiliği) modernleşme önünde topyekûn bir engel olarak görme eğilimindeydiler.[12] Ya da kendine özgü dinamikleri olduğunu teslim etmekle birlikte, onu salt 'modern-geleneksel' çerçevesi içinde ele almayı yeğliyorlardı.[13]

Bu yaklaşım, kuşkusuz, 'zihniyetler tarihi'ni, kabaca 'premodern/modern' olarak bölen ve 'pre-modern' zihniyeti genel hatlarıyla 'doğayla bütünleşmiş ve animistik', 'modern zihniyet'i ise 'teknoloji-temelli ve fetihçi' olarak tanımlayan topyekûn açıklama giri-

---

[12] Örneğin bkz. Rostov (1960); Almond ve Coleman (1960); Lerner (1958) vd. Bu tutumun Weber'in rasyonel ekonomi→geleneksel davranış kutupsallaştırmasından kaynaklandığı söylenebilir. Özellikle bkz. Weber (1947: 279-80).

[13] Eisenstadt'ın (1969) makalesi ve Shils'in (1981) çalışması bu yaklaşıma örnek gösterilebilir.

şimleri üzerine temellenmektedir.[14] Modern, sanayi temelli toplumlardaki başat dünya görüşünün sekülerleşmiş niteliğiyle pre-modern çağ ya da toplumların dünya kavrayışından köklü bir tarzda farklılaşmış olduğuna vurgu yapması açısından belirli (ancak sınırlı) bir önem taşıyan bu yaklaşımın, 'pre-modern'i, bünyesinde yer aldığı sonsuz ölçüde farklı bağlamlarından (Paleolitik avcı-toplayıcılardan günümüz Afrika yerli topluluklarına, Avrupa feodalitesinden çağdaş kırsal ya da sanayileşmemiş kentsel toplumlara) soyutlayarak ele aldığı ve adeta Jung'cu *arktip*'lere indirgediği ölçüde eleştirel yaklaşılması gereken bir 'toptancılık' olduğu görüşündeyiz.

Tartışmanın karşıt ucunda, geleneğin içine yerleştirildiği teolojik bağlam yer almaktadır. Tek-tanrıcı dinler, kendi Yaratılış kurguları çerçevesinde, 'hakiki' geleneğin tek geçerli referansını oluşturdukları savındadırlar. Böylelikle, örneğin teolojik çevrelerde 'gelenek' münhasıran söz konusu tikel dinin geleneğini işaret etmek üzere kullanılmaktadır.[15] Radin'in (1967: 63-64) deyişiyle:

> ...dinsel bağlamda gelenek, kaynağı ilahî kabul edilen değerli bir emanetin, özel olarak seçilmiş kişi ya da kişilere verilmesi anlamını kazanmıştır. Ortodoks Hıristiyanlık'ta gelenek zinciri, havarilerin birbirini izleyişi nosyonuyla ilintilendirilmiştir. Gerçek iman geleneğini birinden diğerine aktaran çeşitli kişilerin adları sıralanır. Yahudi Talmud'unu yaratan Tevrat'ın yenilenmesi vakasında da durum budur; İslamî hadislerin temeli de benzer biçimde, budur. Tüm bu durumlarda geleneğin öznesi, muhafaza edilecek geleneğin gerçek fonksiyonu olduğunu varsaydığı Kutsal Yazı'yla genelde dolayımsız bir görünür bağlantısı olmayan fikir, uygulama ve yargılar bütünüdür. Geleneğin muhafızları, genellikle kapalı bir ruhban korporasyonu oluşturan belirli bireylerdir. Ancak beyan edilmiş karakterleri emanetçilik olduğundan, söz konusu fikir, geleneğin bir parçası ilan edilenin gerçekte özgül dinin temeli sayılan özgül yazılı belge kadar eski olduğu yolunda formel bir bildirimle başarıyla muhafaza edilebilir. Bu nedenle, Lekesiz Doğum,* Papa'nın imana ilişkin konularda *ex cathedra* konuştuğunda yanılmaz olduğu,

---

[14] Bu türden, konumuzla bağlantılı bir örnek için bkz. Eliade (1962).

[15] Örneğin bkz. Allchin (1981)

* İsa Peygamber'in, bir cinsel ilişkinin sonucu olmayan ilahî iradeyle doğduğu fikri.

ruhbanların bekâr kalması gerektiği dogmaları, göreli geç formülasyonlarına ve resmî dogmalar listesine oldukça geç dahil edilmelerine karşın, pek çok kişi tarafından ilkel kilise kadar eski kabul edilmektedir. Benzer tarzda, ortodoks Yahudiler sonraki yüzyıllarda biçimlendirilen karmaşık bir kişisel kurallar dizisini, Musevî vahyine içkin saymaktadırlar. Vakaların hiçbirinde, bu dogmalar kendilerini ifade edenlerce icat edilmiş değildir; çok önceden beri vardırlar ve hakkında muarızları tarafından dahi hiçbir kesin hükmün verilemeyeceği bir kökene sahiptirler. Bu göreli belirsiz ve kadîm kaynak koşulları geleneklerin yaratılmasında lehte etkenlerdir.

'Gelenek' tartışmalarının, 'gelenekçilik/anti-gelenekçilik' dikotomisinden sıyrılması için, 'modernleşme/kalkınma' paradigmasının çözülme sürecine girmesini beklemek gerekecekti. Bu evrede kavram, sosyoloji alanında (yeniden) tartışmaya açıldı; bu kez geleneğin zorunlu olarak gelişmenin/modernleşmenin önünde engel oluşturmadığı, modernist paradigmanın geleneği çarpıtarak içeriğini yoksullaştırdığı ve ona sahte bir misyon (kalkınma önünde engel) yüklediği öne sürülür oldu.[16] Bu eleştiriler, geleneğin modernist paradigma dışında ele alınabilmesine, bir anlamda 'bağımsız gelenek incelemelerine' zemin hazırlayacak, geleneği kendi dinamikleri çerçevesinde irdeleme olanağını sunacaktır. Böylelikle, örneğin geleneğin dinsel ya da seküler bir toplumsal kimlik kurgulamada 'meşrulaştırıcı' olarak işlevini araştırabilmek[17] ya da bilişsel antropoloji çerçevesine yerleştirip 'tikel bir iletişim tarzı' olarak açımlamak[18] mümkün hale geldi.[19]

---

[16] Bu eleştirilere örnek olarak bkz. Gusfield (1967); Gross (1992).

[17] Radin (1967: 64-65); Hobsbawm (1993a).

[18] Boyer bu konudaki kitabının sonunda (1990: 109), "gelenek burada dar bilgi aktarımı anlamında değil, insanların temsillerini göreli örgütlü bir biçimde değiştiren bir etkileşim tipi anlamında, özgül bir *iletişim* tipi olarak kavranmaktadır" diyor.

[19] Kratz (1993: 32-33) gelenek kavramına üç yaklaşım tarzı olduğunu belirtmekte: 1) Geleneği toplumları ya da toplumsal kesimleri birbirinden ayırt edici unsur olarak (çağdaş, modern, ilerici karşıtı olarak halk ya da Batılı-olmayan kültür) kullanan yaklaşım ("modernist yaklaşım" da denilebilir); 2) Geleneği sömürücü iktidar ilişkilerini perdeleyen meşrulaştırıcı ideoloji olarak değerlendiren yaklaşım; 3) Sözel sa-

1.3) Gelenek İrdelemesi

Şu halde, ilerlemeye başlamadan önce, bu çalışmada bir 'gelenek' olarak kavranan tikel dinsel motifin (Hermes figürü) nasıl irdeleneceğini belirtmemiz gerekir. Önce, geleneğin nasıl *ele alınmadığını* belirleyelim.

1) Bu çalışmada gelenek 'modernizm-gelenekçilik' kutupsallığı çerçevesi içinde ele alınmamıştır. Bu, hem çalışmanın konu aldığı tarihsel dönemin (kabaca İÖ 1000-İS 1000) olanaksız kıldığı bir durumdur; hem de araştırıcı, böyle bir yaklaşımın kavramı köreltti-ği, özgül dinamiklerini gözlerden gizlediği, özellikle de tikel öznelerle (toplumsal kesim, sınıf, grup vb.) bağlantılarını perdelediği görüşündedir. Şöyle söylenecek olursa, gelenek belki gerçekten de 'modernleşme' sürecinin toplum bilimlerin gündemine soktuğu ya da toplum bilimler için 'görünür' kıldığı bir kavramdır; ancak tarihi, 'modernleşme' denilen bağlamdan çok daha eskilere dayanmaktadır.

2) Bu çalışmada, gelenek, 'teolojik' bağlamda da ele alınmamıştır; çünkü çalışma, dine ilişkin disiplinlerle (din tarihi, sosyolojisi, antropolojisi) ilintili olsa da, hem 'teolojik' bir çalışma değildir hem de geleneği 'kutsamak' niyetini hiç mi hiç taşımamaktadır.

3) Bu çalışma (bilebildiğimiz kadarıyla tek antropolojik 'gelenek kuramı' denemesi olan) Boyer'nin (1990) yaklaşımını da izlemeyecektir. Şu nedenle ki, bilişsel antropoloji araştırıcının ilgi (ve bilgi) alanına dahil değildir; kaldı ki, Boyer'nin yapıtında sergilenen geleneği sözel (ve mimetik) aktarıma indirgeyen yaklaşımla gelenek olarak tanımlanmış bir dinsel motifin aktarım (ve dönüşüm) dinamiklerini araştırmanın mümkün olabileceği kanısında değiliz. Bir başka deyişle, Boyer'nin (1990: viii), geleneğin Shils'in (1981: 12) tanımındaki ölçüde muğlak bir kavram olarak ele alınmasının bir gelenek kuramını olanaksız kılacağı yönündeki eleştirisine katıl-

---

nat ve kültürel performans gibi, genellikle geleneksel sayılan yaratıcı kültürel biçimleri vurgulayıp bu biçimleri ve farklı kavranılışlarını toplumsal etkileşim bağlamına yerleştiren yaklaşım.

sak da, Boyer'nin, geleneği ayinsel ve sözel aktarım/iletişim olarak ele alışını fazlasıyla daraltıcı bulmaktayız.

4) Nihayet, şimdiye dek söylenenlerden aşikâr olması gerektiği üzere, bu çalışmada geleneğe Sumner'ın (1979: 38-60) betimlediği tarzda, "seçkinlerin yönetimine dayalı bir toplum ideali" oluşturma misyonu yüklenmemekte; ya da 'ulusal değerler' arasında sahip çıkılması, korunması ve/veya değiştirilmesi gereken unsurlar arasında değerlendirilmemektedir;[20] kısacası seçkinci ya da folklorist bir yaklaşımdan bilinçli olarak uzak durulmaya çalışılmıştır.

Bu olumsuzlamalar geleneğin bu çalışmada nasıl ele alınacağı konusunda ipuçları da içermektedir. Maddeler halinde dökümleyecek olursak:

1) Gelenek, toplumsal bir olgu olarak anlaşılmalıdır, diyoruz. Toplumsal olduğu için, bağrında taşındıkları toplumu oluşturan farklı sınıflar, kesimler, gruplar vb. tarafından, bu sınıf, kesim ya da grupların toplumsal konumlarına uygun farklı tarzlarda kavranmakta, benimsenmekte ya da reddedilmekte, yorumlanmakta, dönüştürülmektedirler. Kısacası geleneğin etkin öznesi 'insan(lar)dır'; verili bir toplum içinde "vazgeçilmez ve iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere, maddî üretim güçlerinin belirli gelişim evresine tekabül eden üretim ilişkilerine" giren (Marx 1977a: 503) insanlar.[21] Ancak Marx'tan kalkınan bu ön-kabul, Marx'ın (1977b: 398):

---

[20] Nitekim geleneğe ilişkin ulusal literatür tarandığında, büyük çoğunluğunun yerel/yöresel ya da ulusal (tekil) geleneklerin betimlemelerinden oluştuğu gözlemlenmektedir. Bir örnek için bkz. Erdentuğ (1977).

[21] 19. yüzyıl Batı Avrupası'nın başat paradigmaları (Hegel'ci) idealizmle (Feuerbach'cı) mekanistik materyalizme karşı tartışmalarında insanı etkin özne olmaklığını vurgulayan ilk düşünür, Karl Marx'tır. Örneğin, "Şimdiye dek varolan materyalizmin (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru şeylerin [*Gegenstandt*], gerçekliğin, duyumsallığın, *duyumsal insan faaliyeti, pratik*, öznellik olarak değil, yalnızca *nesne ya da temaşa* biçiminde kavranılmasıdır. Böylelikle *etkin* yan, materyalizmden ayrı ve ona karşıt olarak idealizm tarafından geliştirilmiştir -ancak idealizm gerçek, duyumsal faaliyeti tanımadığı için bu ancak soyut bir biçimde gerçekleşmiştir", (Marx 1977c: 13) sözlerinde vurguladığı gibi. Morris'e (1996 [1987]: 31) göre Marx'ın yaklaşımı böylece "idealizmle materyalizm arasındaki karşıtlığı aşmakla kalmaz, ampirisizmle rasyonalizm arasındaki karşıtlığı da aşmaktadır".

> İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ancak bunu kendi seçtikleri koşullar altında değil, geçmişten aktarılma verili ve doğrudan yüz yüze geldikleri koşullar altında yaparlar. Tüm ölü kuşakların geleneği yaşayanların zihinlerinde bir karabasan gibi ağırlıklıdır.

yolundaki gelenek kavrayışını da sorgulamak durumundadır. Geleneği geçmişten devralınan kör bir zihniyet, anlayış ve usuller yığını, bir malzeme deposu, deyim yerindeyse bir *vis inertia* olarak görmek, onun dinamiklerini kavramayı olanaksızlaştıracaktır.

2) Bu saptama, gelenek kavramını ister istemez siyasallaştırmakta, iktidar ilişkileri çerçevesine yerleştirmektedir. Gerçekten de, geleneğe yükledikleri 'yaptırımcı' ya da 'kural koyucu' değer, ona, toplumsal sınıf, kesim, grup vb.leri için ideal bir araçsallık kazandırmaktadır. Nitekim siyasal iktidarı ele geçiren sınıflar, başlangıçta ne denli gelenek-karşıtı olurlarsa olsunlar,[22] iktidarlarını kurumsallaştırma sürecinde geleneğin meşrulaştırıcı yönlerinden yararlanmazlık etmemişlerdir.[23] Kuşkusuz, bu durum 'her' geleneği kavramın dar anlamında bir iktidar aracı kılmamaktadır. Kimi tikel gelenekler ya da gelenek grupları, özgül gruplar ya da kolektif yapılar tarafından kendi konumlarını anlamlandırmak, kendilerini başkalarından ayırt etmek üzere seçilir, benimsenir ve sürdürülür. Ya da toplumun değişim süreci içinde yeniden anlamlandırılarak dönüştürülürler. Yani 'kimlik-kurucu' bir işleve sahiptirler.[24] Söz konusu kolektif yapılar siyasallaştığı ölçüde ya da kendilerini siyasal iktidarın ortağı, destekçisi, yandaşı, muhalifi vb. olarak konumlandırdıkları ölçüde, seçtikleri geleneklere de bir siyasallık katacaklardır.

[Burada bir parantez açıp, iktidarın Foucault'nun ona yüklediği anlamla kavranması durumunda, yukarıdaki şerhe gerek kalmaya-

---

[22] Ki modern burjuvazinin yükseliş sürecinde söz konusu olan tam da budur; Katolik Kilise'nin egemenliği karşısındaki anti-klerikal mücadelesinde bu sınıf kendini "gelenek-karşıtı" olarak tanımlamaktaydı.

[23] Örnek için bkz. Hobsbawm (1993a; 1993b); Cannadine (1993); Özbudun (1996).

[24] Kratz'ın (1993), 20. yüzyıl içinde göçer avcı-toplayıcılıktan yarı yerleşik çiftçilik ve hayvancılığa geçen Kenya Okiek'lerinin erginleme ayinlerindeki dönüşümlere ilişkin gözlem ve saptamaları, bu alanda çarpıcı bir örnek oluşturmakta.

cağını belirtmek gerekir. Çünkü Foucault'nun tanımı benimsenecek olursa, şu saptama da genel bir geçerlik kazanacaktır (Miller ve Tilley 1984: 6):

> Tüm birey ve gruplar, iktidar uygular ve iktidarın uygulanışına tabidir. İktidar bir şekilde toplumsal ilişkilerin belirli tiplerine (iktisadî, cinsel, dinsel vb.) dışsal değildir. İktidar 'üstten' (devlet iktidarı) değil, 'alttan' gelir ve toplumsal yaşam için genel bir matris oluşturur. İktidarın olduğu yerde direnç ya da dirençler çoğulluğu da vardır. İktidarın uygulanışı bu dirençleri kendi etkinliği içine yerleştirir ve bunlar indirgenemez bir karşıtlık arz ederler.

Ne ki, iktidarı salt siyasal erkle özdeşleştiren mekanist anlayışa karşı daha esnek ve kapsayıcı bir bakışı olanaklı kılmakla birlikte, iktidar kavramını 'depolitize eden' (Miller ve Tilley 1984: 7) bu yaklaşımın da kavramı fazlaca yaygınlaştırıp ayırt edici özelliklerinden soyutlayarak belirsizleştirme riskini taşıdığı düşüncesindeyiz. Dahası, konuyu fazla dağıtmamak kaygısıyla, burada iktidarın konvansiyonel tanımını, yani mevcut ve potansiyel, maddî ve maddî-olmayan kaynakların toplumun bir kesiminde zor ve ideolojik aygıtlarla denetimi yetisini kastettiğimizi belirtmekle yetinelim. Bu durumda 'siyaset'i de, farklı toplumsal kesim ya da kolektif yapıların bu yetiye ilişkin stratejileri olarak anlamaktayız.]

3) Gelenek, siyasal olduğu kadar (ya da siyasal olduğu için/siyasallaştırılabildiği için) ideolojiktir de. Ya da değer-yargısı yüklü, kural-koyucu, yaptırımcı, kimlik-kurucu kapasitesi nedeniyle ideolojiler alanına dahildir. Şöyle söyleyecek olursak, devralan kuşaklar açısından bir seçilime tabi tutulduğu, mevcut koşullara uyarlandığı, kadîmliğe yaptığı gönderme nedeniyle bir yetke kaynağı olarak değerlendirildiği ölçüde, gelenek(ler), ister "üretim sürecinin dolaylı bir ürünü olan kavram, fikir, değer ve kurumlar" olarak değerlendirilsin, ister "sömürüye işlerlik sağlamaya, ona bir meşruluk görüntüsü vermeye ve gerçek doğasını sömürülenden gizlemeye yönelik" (Bloch 1991 [1983]: 18) yani 'yanlış bilinç' şeklinde tanımlansın, ideolojiler alanının unsurları olarak görülmelidirler.

Çalışmada irdelenen Hermes motifi ve bu motif çevresinde biçimlenen hermetizm, yukarıda anlatılanlar çerçevesinde, bir 'gelenek' olarak tanımlanmıştır.

1.4.) "Dönüşüm" Üzerine: Kültürleşme ve Senkretizm

'Dönüşüm' terimi, bir bakıma, 'gelenek' kavramının ima ettiği süregenliğin inkarıdır ve bu nedenle de ilk bakışta paradoksal gelebilir. Ancak kanımızca geleneği gelenek yapan, tam da dönüşümlere, yani yeni koşullara uyarlanmada sahip olduğu esnekliktir. Esnekliğini yitiren, yeni durum ve koşullara uyarlanamayan gelenek, bir süre sonra taşıyıcıları açısından işlevselliğini yitirecektir. Daha doğru bir deyişle, yeni koşullara ilişkinliğin verilerini taşımayan, yeni bir anlamlandırmaya kapalı olan gelenek(ler) bir süre sonra unutulur gider.

Gelenek, yukarıda da belirtildiği üzere kuşaktan kuşağa aktarılırken tedricî bir değişime uğrar, alıcı kuşaklar tarafından seçilime tabi tutulur, uyarlanır, değiştirilir. Ancak toplumsal değişimin hızlandığı/yoğunlaştığı momentlerde -ki bu, ele aldığımız dönemlerde, genellikle farklı toplumlar arasındaki iktisadî-siyasal temasların yoğunlaştığı anlara denk düşmektedir- geleneklerin varlığını sürdürebilmesi, 'dönüştürülmeleri'yle mümkün olmaktadır. Farklı kültürler arasındaki temaslar ve bu temasların yol açtığı kültürel değişimler (kültürleşmeler), kültür temalarında, temas öncesi her iki kültürdeki görünümlerinden farklı sentezlere, senkretik biçimlere yol açmaktadır. Şu halde kuşaklar arası (deyim yerindeyse dikey) aktarımı geleneğin süreğenliği görüntüsünü verirken, kültürler arası (deyim yerindeyse yatay) aktarım ya da etkileşim dönüşümselliği vermektedir.

Bu saptamalar, çalışma boyunca irdelenecek olan Hermes motifi için de geçerlidir. Gelenek, yani antik Grek'in Hermes figürü, bir dizi duraktan geçerek İslam'daki İdris figürüne *dönüşmüştür*. Farklı tarihsel ve toplumsal durakların ürünü olan figürler ne denli benzemez olsalar da, kimi ortak yönler ya da temalar taşımaktadırlar. Antik Grek'in Hermes'i olduğu kadar, İslam inancasının İdris'i de

'yazının, gizli bilgilerin, büyü sanatlarının' ustası, maddeyi (hermetik tekniklerle) dönüştürme yetisine sahip 'kültür kahramanları' olarak karşımıza çıkmaktadır.

'Gelenek' kavramı, bizatihi tarihselliği içerir; şu ya da bu ölçekte tarihsellik içermeyen bir 'gelenek' olamaz. Ancak ele alınan 2000 yıllık dönemin (Hermes motifinin karşımıza çıktığı) belirli duraklarında, kopuşlar da gözlemlenmektedir. Bu kopuşların etkeni, 'dinsel motif' ya da 'geleneği' bağrında taşıyan toplum(lar)ın iktisadî-siyasal, toplumsal-kültürel değişimlerine eşlik eden iktisadî-siyasal temaslar, yani farklı toplumların (Grek-Mısır, Roma-Pers, İslam-Roma Asyası) siyasal-ticari (ve bunların sonucu olarak kültürel) temaslarıdır. 'Gelenek'i veren bu süreğenlik, 'dönüşüm'ü veren de değişmenin araçlarından biri, antropolojik terimiyle *kültürleşme,* din incelemelerindeki terimiyle *senkretikleşme*'dir.[25]

'Kültürleşme', antropolojide uzunca bir süre 'verili' kabul edilip basmakalıp bir tanımla geçiştirilmiş bir kavramdır. Bir örnek vermek gerekirse:

> *Kültürleşme,* iki ya da daha çok sayıdaki kültür grubunun aşağı yukarı sürekli ilişki ve etkileşimi sonucunda, gruplardan birisinin ötekine ait kültürel öğeleri kabul etmesi, benimsemesi ve ortaya yeni bir kültür bileşiminin çıkması süreci olarak tanımlanabilir. (...) Kültürleşme, genel anlamıyla, başka bir kültürle ilişki veya alışveriş sonucu ortaya çıkan bir tür *kültür değişmesi*'dir (Güvenç 1979: 134-136).

Oysa bir kez daha vurgulamak gerek, ilişkiye geçen 'kültürler' değil, 'insanlar'dır. Yani geleneğin olduğu gibi kültürleşmenin de etkin öznesi, *insan(lar)*'dır. Şu halde kültürleşme süreçlerini irdelerken 'kimler'in, 'neden' ve 'nasıl' kültürel alışverişe girdiğine bakmak önemlidir. Seymour-Smith (1996: 1) bu türden kültürleşme tanımlarının zaaflarına şöyle dikkat çekmektedir:

---

[25] Peel'in (1968: 140) kültürleşmeyi "bir ucunda 'geleneğin' diğer ucundaysa 'kültürleşmenin' bulunduğu tek bir doğrusal ölçek" olarak görmemek, dolayısıyla "yeni sentezlerin geleneksel kültürle ilintilenme tarzlarının borçluluk derecesi ya da niceliğinden çok, nitelikçe çeşitlilik gösterdiği" uyarısını dikkate almak kaydıyla.

Bu terim 19. yüzyıldan bu yana kültürel temasta uyarlanma ve değişim süreçlerinin betimlenmesinde kullanılmaktadır; ancak terime, 1930'lardan itibaren kültürel ve toplumsal değişim ve toplumsal yön yitimi ile kültürel çöküş sorunlarıyla ilgili ABD'li antropologlarca artan ölçülerde başvurulur olmuştur. Kültürleşmeyi, "farklı kültürlere sahip birey gruplarının birbirleriyle ilk elden temasa geçmesi ve bu temas sonucunda her iki grubun da özgün kültürel örüntülerinde değişimler gerçekleşmesine yol açan olgular" olarak tanımlamışlardır. Kültürleşme, temas-öncesi kültür örüntülerinin kültürel temelinden hareketle değişim sürecini inceler ve betimleyip tahlile çalışır. Pratikte hemen yalnızca sınaî toplumlarla yerli topluluklar arasındaki temaslar üzerinde yoğunlaşmışlar ve birincinin ikinci üzerindeki tek-yönlü etkisi ve uygulamalı antropoloji açısından getirileri üzerinde durmuşlardır. Bu nedenle kalkınma/gelişme süreci, egemen grubun kültürü ve yeni siyasal, iktisadî ve toplumsal biçimlerin sonucu olarak ortaya çıkan değişimler karşısındaki açık tavırları dolayısıyla eleştirilmişlerdir. Kültürleşme perspektifinde özgül araştırma konuları değişim ve değişime karşı direnç mekanizmaları ve değişimin sonuç tipolojilerinin (asimilasyon, yeniden yorumlama, senkretizm, yeniden canlanma vb.) yaratılmasının incelenmesini de içermekteydi. Değişime ilişkin daha yakına tarihlenen incelemeler, kültürel örüntüler çerçevesindeki açıklamalardan uzaklaşarak egemenliğin toplumsal, iktisadî ve siyasal yapılarının ya da etnik etkileşimin ve kültürel unsurların temas durumlarındaki stratejik kullanımının tahliline yönelmektedir.

Bir kez daha altını çizmek gerek; gerçekte birbirleriyle temasa geçen 'kültür sistemleri' değil, savaş, ticaret, siyasal boyunduruk altına alma, göç vb. nedenlerle, o kültürün taşıyıcıları olan canlı, etkin *insanlar*dır. Temasa geçen farklı insan (etnik, ulusal, dinsel, sınıfsal vb.) grupları birbirlerinin kültürel verilerini:

1) Kendi toplumsal/sınıfsal konumları [temasın türdeş-olmayan toplumlar arasında olduğu varsayımıyla],

2) Kendi kesimsel (toplumsal tabakalar/sınıflar) ve bütünsel (etnik/ulusal) gereksinimlerini kavrayış ve karşılayış tarzları,

3) Kurdukları temasın niteliği (barışçıl-savaşçıl; hiyerarşik-eşitlikçi; kalıcı-geçici...) ve bu nitelikle baş etme kapasiteleri,

4) Bilgi birikimleri ve dünya görüşlerinin biçimlendirdiği yorumlama yetileri/tarzları çerçevesinde kavrayıp benimseyeceklerdir (ya da seçeceklerdir). Shils (1981:240),[26] aynı konuda biraz daha açımlayıcı görünüyor:

> Gelenekler, taşıyıcılarının kendilerine uyguladığı yargı standartlarına uygun olarak, bizzat gelenek özelliklerine tepkileri aracılığıyla değişebilir. Bu yargı standartları, yeni sunulan geleneklerden, yabancı toplumlarda iyice gelişmiş olmakla birlikte, [söz konusu -SÖ] toplumda o güne değin bilinmeyen geleneklerden türeyebilir. Belirli bir topluma içkin olan bir geleneğin yabancı bir gelenekle karşılaşması, genellikle o toplumlar arasındaki ilişkilerde demografik, siyasal, askerî ya da iktisadî değişikliklerin bir sonucudur. (...)
>
> Gelenekler, sahiplerinin başka geleneklerle temasa geçmesi halinde değişirler. Yabancı geleneklerin savunucularının iktisadî, siyasal ve askerî kudreti, yabancı geleneklerin belirgin uygunluğu ve etkinliği ve kurulu geleneğin postulaları içindeki entelektüel ikna edicilikleri, bunların tümü kurulu geleneğin değişimini açıklar.

Ancak geleneğin çarpıcı bir yönü, yukarıda da belirtildiği üzere, kültürleşme sürecinde yok olup gitmiyorsa eğer, varlığını dönüşerek, uyarlanarak sürdürmesidir. Bunu sağlayan, *senkretizm*'dir. Senkretizm, uzun bir zaman diliminde ilahiyat ve dinler tarihinin terminolojisine ait olmakla birlikte (özellikle simgesel antropolojinin katkılarıyla) antropolojiye de mal olmakta olan bir terimdir (Droogers 1989). Semantik temelde, terim Grekçe *syn* ('ile') ön ekiyle *krasis* ('karışım')'in birleşmesinden türetilmiştir. Sözcüğün bilinen ilk kullanımının Plutarch'ın *Moralia*'sında olduğu bildirilir. Plutarch, burada kardeşin dostlarıyla dost, düşmanlarıyla düşman olmak gerektiğini vurgularken, bu konuda "birbirleriyle sıkça tartışıp kavga etmekle birlikte, dışarıdan düşman saldırısına uğradıklarında anlaşmazlıklarını göz ardı edip birleşen ve buna da '*senkretizm*' adını veren Giritlileri" örnek göstermektedir (Shaw ve Steward 1994: 3).

---

[26] Shils'in bu yapıtındaki *gelenek* kavramının neredeyse *kültür*'le örtüşecek ölçüde geniş ve muğlak olduğu burada bir kez daha vurgulanmalı.

Senkretizm terimine ikinci kez, "farklı bakış açılarının olumlu birliği" anlamıyla Erasmus'ta rastlanır. 17. yüzyıldan itibaren Hıristiyan teolojisinde negatif bir anlam yüklenerek, karşıt teolojik görüşlerin gayrı meşru uzlaşmasını tanımlar hale gelir ve rafızîliğe karşı hakiki dini savunmada bir polemik aracı olarak kullanılır (Droogers 1989: 9) [Shaw ve Steward (1994: 4) özellikle 16.-17. yüzyıllarda çeşitli Protestan kesimler arasındaki öğretisel ve ayinsel uzlaşma girişimlerinin 'senkretistik tartışmalar' olarak bilindiğine işaret etmektedir].[27]

Bir din(ler) tarihi terimi olarak *senkretizm*, özellikle Büyük İskender'in fetihlerinin ardından antik Yunanistan'dan Hindistan'a dek uzanan topraklarda yaşayan halkların girdiği kültürel etkileşimler çağında, yani Helenistik dönem ve izleyen Roma tarihinde genel olarak Doğu ve Batı dinsel sistemleri arasındaki yoğun temaslarla biçimlenen dinsel anlayışları (Helenistik dinler) ve özellikle de bunların erken Hıristiyanlık üzerindeki etkilenimlerini belirtmek için kullanılagelmektedir;[28] ve bu yönüyle konumuz açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Terimin antropolojiye aktarımı, özellikle kolonyalizm ve neo-kolonyalizm sonucunda yerel/yerli dinsel inanış sistemlerinin yeni biçimlenişleri, dinsel inanışların kültürel değişime uyarlanma ya da direnişteki rolleri, göçmenler ve çok-kültürlülük gibi güncel (ya da sonuçları günceli etkileyen) sorunların antropolojinin gündemine yoğun olarak girdiği 1950'ler ve sonralarına denk düşmektedir. Her durumda ve hemen tüm tanımlama girişimlerinde, *senkretizm* kültürler arasında teması varsaymaktadır ve kültürler arasında mekansal (coğrafî) bir ilişkiyi öngerektirir (Droogers 1989). Laroche, daha da ileri giderek senkretizmin ortaya çıkışını iki önkoşula bağlamaktadır: 1) Bir etnik çöreklenme ya da kaynaşmanın olması (ki bu durum genellikle göç ve fetih sonucu ortaya çıkmaktadır) ve 2) Güçlü bir merkezî iktidarın, iki dini asimile ederek aynı potaya dökme yönünde irade sergilemesi (akt. Leveque 1973b: 185).

---

[27] Daha ayrıntılı bir etimolojik çözümleme için bkz. Colpe (1997: 35-39).

[28] Bu kullanımın anlamlı örnekleri için bkz. Angus (1975 [1928]), Martin (1987) ve Colpe (1997: 39-40).

"Din tarihine mal olmasına karşın senkretizm teriminin karışık ve bulanık bir tarzda kullanılmakta olduğunu" belirten Leveque (1973b: 179), yine de farklı senkretizm tiplerini ayırt etmenin mümkün olduğu görüşündedir. Leveque'in (1973b: 179-182) dört tip senkretizmi:

1) Tanrılar arasında ödünç almalar: Kadîm çoktanrıcıların ortak özelliği olup, örneğin Grek panteonunun büyük bölümü, ödünç alınma tanrılardan oluşmaktadır. Bu senkretizm tipi, ödünç alan dini değiştirmemekle birlikte zenginleştirir. Kolonistler, tacirler, köleler ve siyasal tasarruflar ödünç alma ajanları rolünü üstlenmektedir.

2) Bitiştirici senkretizm: Helenleşmiş Doğu krallıklarında Grekler yerli kültlere saygı göstermekle birlikte bunlardan bazılarını Grekçe adlarla benimsediler. Bu durumda biri Grek, diğeri yerli olmakla birlikte Grek kisvesi altında, biri atasal, etnik ve siyasal kimliğini muhafaza ederken diğeri daha kişisel olan iki din yan yana yaşamaktadır.

3) Senkretizm-bükülme: Tanrı alışverişinden çok, dinsel inançların birbirinden etkilenmesi sonucu renk ya da vurgu değişikliğine uğramaları söz konusudur. Leveque, bu senkretizm tipine örnek olarak Grek kolonlarının batıdaki yersel kültlerden etkilenmesini veriyor.

4) Karışım senkretizmi: Bileşenlerin farklı bir senteze yol açtığı senkretizm. Burada etkileşime giren dinler tümüyle farklı bir senteze yol açmaktadır. Leveque, Babil'in Sümer-Semitik panteonu, Ugarit'in Semitik-Hurri panteonu gibi örneklere, Greklerin ata mirası Hint-Avrupalı dinleriyle Akdeniz unsurlarının karışımından oluşan Girit-Miken senkretizmini, Krallık ve Cumhuriyet dönemi Roma'sında otokton ve Etrüsk unsurlarının bir karışımı olan Roma dininin, bunun ardından Grek diniyle kaynaşmasını vb. örnek göstermektedir.

Leveque'in örnekleri izlendiğinde, "neyin senkretizm olmadığını" kestirmek, bir hayli zorlaşacaktır. Gerçekten de, Ortadoğu kökenli vahiy dinleri dahil tüm dinler, şu ya da bu ölçüde kültürel temas(lar)ın, dolayısıyla da senkretizasyon süreçlerinin ürünüdürler. Pye (akt. Droogers 1989: 11), "farklı dinlerden ve başka bağlamlardan unsurların tutarlı bir dinsel örüntü içinde geçici ikircimli bir

aradalığı" olarak tanımladığı senkretizmin, anlamlardan birinin tasfiye edilmesi (asimilasyon), yeni ve tutarlı bir anlam örüntüsünün oluşturulması (yeni bir din) ve iki anlamın ayrışması durumunda senkretistik durumun da sona ereceğini belirterek sorunu bir çözüm getirmeye çalışmaktadır. Ya da "neyin senkretizm olmadığı" konusunda, çeviri, istiareleştirme (*allegorization*), farklılaşma ve tarihsel değişime işaret eden Colpe'nin (1997: 42) belirttiği gibi:

> Bu kayıt düşülmediği takdirde, tüm dünya tarihi salt senkretizmlerden ibaret olacaktır; çünkü Taş Devri'nden beri olagelen, saf türdeş gelişmeler değil, çeşitli biçimlerde girişimlerdir (*interferences*).[29]

Nitekim Shaw ve Steward (1994: 6-7) da:

> Şu halde 'senkretizm' sabit bir anlamı olan belirli bir terim değildir; tarihsel olarak inşa ve yeniden inşa edilmiştir. (...) Bir ayin ya da geleneği senkretik olarak tanımlamanın fazla bir getirisi yoktur, çünkü bütün dinler bileşik kökenlere sahiptirler ve süregiden sentez ve silme süreçleriyle sürekli yeniden inşa edilmektedirler. Bu nedenle dinsel sentez *süreçleri* ve senkretizm *söylemleri* üzerinde odaklaşmak gerekiyor. Bu da iktidar ve aracılık (*agency*) kavramlarını dikkate almayı gerektirir.

derken aynı sorunsala gönderme yapmaktadır.[30] Son cümle, bizim çalışmamız açısından da aslî bir önem taşımaktadır. Şöyle ki, senkretizm esas olarak dinsel sistemler arasında gerçekleşse de, mümkün olabilmesi, daha geniş bir bağlama bağlıdır. Farklı dinsel sistemlerin birbirleriyle unsur alışverişine girmek üzere temasa geçmeleri, ancak

---

[29] Colpe (1997: 42-43) senkretizm için kriterleri özetle şöyle saptamakta:
1) Bir şeyin senkretizm olabilmesi için anlık doğrulamanın (bir sözcük, düşünce, resim ya da motif gibi) ötesine uzanan birimler arasında gerçekleşmesi gerekir.
2) Senkretistik birimleri oluşturan unsur ve bileşenler uzunca bir süre birbirlerinden bağımsız olarak varolmuş ve başka yerlerde bu varlıklarını sürdürüyor olmaları gerekir.
3) Unsur ve bileşenler senkretistik birim içinde kendilerini doğrulama eğilimi sergilemeli ve bu eğilimle Yeni'yi oluşturmak üzere tümüyle kaynaşma eğilimini dengelemelidir.
4) Unsur ve bileşenler arasındaki bağlantı salt alimane ya da toplamacı olmamalı; tarih içinde yaşarlık yetisi sergilemelidir.

[30] Senkretizm konusundaki tartışmaların bir özeti için bkz. Droogers (1989: 8-12).

o dinsel sistemlerin taşıyıcısı insan toplumlarının 'temas'ıyla mümkündür.[31] Senkretizasyon süreci, bu kendisini kapsayan daha geniş bağlamın niteliğinden etkilenecektir, ister istemez.[32] İki toplum arasında kurulan ilişkilerin simbiyotik ya da hiyerarşik niteliği, senkretikleşme süreçlerinin doğasını da etkileyecektir kuşkusuz. Shaw ve Steward (1994: 16-18), senkretizm literatüründe 'aracılık' rolünün çoğunlukla 'dinsel geleneklere' yüklendiğini ve dinsel ya da ayinsel biçimler arasında denklikle açıklandığını belirtirken, 'dinlerin 'verili' bütünlükler olmadığı gibi, denkliklerin de farklı dinlerden anlamların otomatik olarak aktarıldığı kanallar olarak 'orada' olmadığının' altını çizmektedirler. Bir senkretizmde 'denkliklerin' (ya da belki hiyerarşilerin) kurulabilmesi için unsurların 'anlamlandırılması' gerekmektedir. Anlamlandıran ise, insan(lar)dır[33] ve 'anlamlandırma' edimini kendi siyasal-toplumsal-iktisadî konumlarıyla bağıntılı olarak, temas (göç, ticaret, fetih...) sürecinde karşılaştıkları yeni duruma yönelik stratejiler geliştirirken gerçekleştirirler. Bu anlamlandırma, örneğin hegemonik bir ilişkinin acılarının en ağır biçimde duyumsandığı alt katmanlarda olumsuz ve tepkisel bir niteliğe bürünebilirken, böyle bir ilişkide konumunu yükseltmenin olanaklarını gören üst kesimler, 'özümseme/özümsenme'ye (*assimilation*) daha açık davranabilir, hatta gönüllü olabilir.[34] Bu stratejiler işlevselliğini yitirdiğinde dahi,

---

[31] Senkretizmi "farklı söylemsel ve kültik pratiklerin eşzamanlılığı" olarak tanımlayan Martin (1989: 156), terimin "dönüşümleri açıklamaya yeterli olmadığı"nı belirtirken, sanırız benzer bir sıkıntıdan hareket emektedir. Martin'e göre, "dinsel stratejilerin birbirlerinden ödünç almaları ve birbirlerini etkilemeleri, askerî fetihler ve kültürel etkileşim durumuna keyfî tepkilerden ibaret olamaz".

[32] Droogers (1989: 20), senkretizmin temel karakteristiğinin "ancak iktidar ilişkileri tahlile dahil edildiğinde ortaya konulabileceğini" belirtiyor.

[33] Bu nedenle "bizim ilgimiz pratik koşullar ve insan aracılara yönelmiştir", diyor Shaw ve Steward (1994: 17).

[34] Pek çok yazar, popüler dinin "bilinçsiz senkretizmi" ile seçkinlerin (özellikle ruhbanın) "bilinçli senkretizmi"ni birbirinden ayırırken, bu durumu vurgulamaktadır (özellikle bkz. Droogers 1989: 16-18). Ne ki popüler dinin içerdiği senkretizmin ne ölçüde "bilinçsiz" olarak nitelenebileceği, ayrı bir sorunsaldır ve belki de popüler katmanların, genellikle yazılı tarihten yoksun olmaları nedeniyle günümüzde imal edilmiş bir projeksiyondan ibarettir.

bir başka deyişle senkretik uygulamalar *bilinçli* olarak senkretik olmaktan çıktıklarında dahi, Ferme'nin deyişiyle (Shaw ve Steward 1994: 19) "tarihsel deneyimin çökeltisini içermektedirler"; ve bu nedenle de gelecekteki yeniden inşa için potansiyel olarak hazırdırlar.

2) "Antropoloji ve Tarih" Üzerine Yeniden Düşünmek

Kuramsal çerçeve içinde ele alınması gereken bir başka husus da, çalışmanın disiplinler-arası konumudur. Yukarıda çerçevesinin çizildiği üzere araştırma, bir dinsel geleneğin tarihsel süreç içindeki dönüşümlerini, iktisadî-toplumsal arka planla bağlantılandırıp antropolojinin yaklaşımlarıyla anlamlandırma ve çözümleme çabası üzerine temellenmektedir ve bir bakıma (dinler) tarih(i) terminolojisini antropoloji terminolojisine tercüme etme girişimini oluşturacaktır. Bu saptama, bizi bu noktada ('hangi tarih?' sorusunu tarihçilere bırakarak) 'hangi antropoloji?' sorusuna getirmektedir.

'Hangi antropoloji?' sorusuna verilebilecek ilk yanıtlardan biri, kuşkusuz, 'din antropolojisi'dir. Ancak bu yanıt da, kaçınılmaz olarak toplum bilimlere konu olan bütün soru ve yanıtlar gibi, yeni soru ve sorunlarla yüklüdür. Soru(n)lardan ilki, çalışma çerçevesinde ele alınacak konuların ne ölçüde 'din antropolojisi' kapsamına girebileceğidir. Grek Hermes'inin, İslamî (ya da İslam'ca da benimsenen) İdris motifine dönüşme sürecinin, bir dizi tarihsel, toplumsal, iktisadî ve siyasal değişim ve dönüşüm sürecine denk düştüğünü ve bu dönüşümün bu süreçler dikkate alınmaksızın irdelenemeyeceği konusundaki kanısını, araştırıcı burada bir kez daha belirtmek durumundadır. Çalışmanın başlığındaki 'dinamikler' terimi, ileride de belirtileceği üzere, böylesi bir bağlama yerleştirilmiştir. Bu yaklaşımın, uzunca bir süre 'dinin kökeni ve gelişimi/evrimi' sorununa kodlanmış, ardından da, (olasılıkla önerilen yanıtların çoğulluğu nedeniyle) bu soruyu yanıtsız bırakarak dinin toplum ve birey açısından işlevlerini (işlevselcilik), bilinçdışı örüntülerle ilişkilerini (psikolojik antropoloji), bir anlamlandırma sistemi olarak dini (yapısalcılık), simgesel yorumlarını (simgesel antropoloji) vb. irdelemeye yönelen din antropolojisine içkin farklı

yaklaşımların biri ya da birkaçıyla nasıl bağdaştırılabileceği sorununu gündeme getireceği ortadadır. Çalışma çerçevesinde ele alınacak sorun, dinin kökeni ve mahiyetine ilişkin olmaktan ya da bir bütün olarak dini irdelemekten çok, bir dinsel motif ya da geleneğin, toplumsal, iktisadî, siyasal süreçlerle bağlantısını kurabilmektir. Bu çaba, işlevselcilikle birlikte antropolojiden sürülmüş gözüken tarihi, antropolojiyle yeniden bağdaştırma girişimleri arasında değerlendirilebilir; ve belki son dönemlerde tarih alanında ön plana çıktığı gözlemlenen 'zihniyetler tarihi' çalışmalarına izafeten, 'zihniyetler antropolojisi' terimiyle adlandırılabilir.

DİNAMİKLERE BAKIŞ YA DA YÖNTEM

Kuramsal Çerçeve kısmında geliştirilen fikirlerin, gelenek aktarımı (dikey)/ kültürleşme ve senkretizm (yatay) gibi süreçlerin rastgele olmadığı, bu süreçlerin *etkin öznesi* durumundaki insanların (toplumsal gruplar ya da kolektif yapılar) bilinçli ya da bilinçsiz tercihlerinin bir sonucu olduğu, yani bir seçimin ürünü olduğuna ilişkin kavrayışımızı yeterince açımladığını umuyoruz.

1) Dönüşümün Dinamikleri

Bu sürecin, her biri 'dönüşüm' kavramını açıklayan 'dinamikler'ine gelince... Kuşkusuz, 'dinamiklere bakış' seçim süreçlerinin arızî ya da keyfî olmadığı ön-kabulünü gündeme getirmektedir. Bir toplumsal grubun kendisine yatay (kültürleşme/senkretizm) ya da dikey (gelenek aktarımı) olarak sunulan çeşitli unsurlar arasında yaptığı seçim ya da tercih, (ya da bu unsurları 'anlamlandırma' tarzı) onun iktisadî-toplumsal konumu ve siyasal yönelişiyle yakından bağıntılı olacaktır.

Yukarıda çizilen çerçeve, "toplumsal yaşamı insan üretimciliğinin ürünü ve temelde tarihsel bir süreç" (Morris 1996 [1978]: 30) olarak gören tarihsel-maddeci paradigmayı ön-gerektirmektedir. Bu paradigmaya göre:

> Şu halde, gerçek şudur ki, belirli bir tarzda üretimci olarak faal olan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girmektedir. Ampirik gözlem her bir ayrı durumda her türlü mistifikasyon ve spekülasyondan uzak olarak, ampirik bir biçimde toplumsal ve siyasal yapının üretimle bağıntısını kurmalıdır. Gerçek, faal insanlardan yola çıkarak gerçek yaşam süreçleri temelinde bu yaşam sürecinin ideolojik yansımalarını ve yankılarını gösteriyoruz (...) Ahlak, din, metafizik, ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara denk düşen bilinç biçimleri, böylelikle artık bağımsızlık görüntüsü vermemektedir. Bir tarihleri, gelişmeleri yoktur; maddi üretimini ve maddi etkileşimlerini geliştiren insanlar, gerçek varoluşlarının yanı sıra kendi düşünüşlerini ve düşünce ürünlerini de değiştirirler. Bilinç, hayatı belirlemez, bilinci belirleyen, hayattır (Marx ve Engels 1977: 24-25).

ve:

> İnsanlar yaşamlarının toplumsal üretiminde vazgeçilmez ve iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere, maddî üretim güçlerinin belirli gelişim evresine tekabül eden üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin bütünü toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukukî ve siyasal üstyapının yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin tekabül ettiği gerçek temeli oluşturur. Maddî yaşamın üretim tarzı, genelde toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam süreçlerini biçimlendirir (Marx 1977a: 503).

Çalışma, genel olarak dinî ve dine ilişkin tüm motifleri, Marx'tan yukarıda yapılan alıntıda ifade edildiği üzere, 'toplumsal bilinç biçimleri' arasında tanımlamaktadır ve bu motiflerin maddî yaşamın üretim tarzıyla ve bunun siyasal biçimlenişiyle bağlantılı olarak ele alınması gereğinden hareket etmektedir. Çalışmanın temel savı, 'Hermes'ten İdris'e' yönelen dönüşümler sürecinin, söz konusu tarih kesitinde üretim tarzları ve üretim ve mülkiyet ilişkilerindeki değişimlere koşutluk arz ettiği, farklılaşan Hermes motiflerine (Hermes, Hermes Trismegistus, Mercurius, İdris) yüklenen farklı anlamlandırmaların, değişen üretim tarzlarıyla birlikte farklılaşan toplumsal/sınıfsal koşul ve ilişkilerle kopartılmaz bir tarzda ilintili olduğu yolundadır.

Motifin 'gelenek' olarak tanımlanabilecek süreğenliğini ise, her tarihsel durakta belirli bir katman, kentli orta katmanlar, tacirler, zanaatkarlar ve meslek erbabı (özellikle hekimler, eczacılar, sahaflar, çevirmenler, alimler) tarafından benimsenmiş ve uyarlanmış olması sağlamaktadır.[35] Klasik ve geç antikitede ve İslam ortaçağında bu katmanın, bir 'egemen sınıf' olarak tanımlanamayacağı açıktır. İnceleme konusu olan tarihsel kesitte bu gruplar sahneye, her zaman siyasal iktidarı elde tutan toprak sahibi sınıfların yanı başında, onlarla hem dayanışma hem de rekabet içinde, kendi sınıfsal rasyonellerini ve stratejilerini üreten 'tabi' bir sınıf ya da katman olarak çıkmaktadır. Mülksüzlerden (köleler, kır ve kent yoksulları, kol emeğiyle geçinmek durumunda olan alt katmanlar) değildirler; konumları yönetici sınıfa daha yakındır. Onun kollayıcılığının rehavetini her zaman yeğler gözükseler de, tam bir tabiyete de boyun eğmemektedirler. Servetlerinin topraktan çok paraya bağlı oluşu, antikitenin bu istikrarsız değer birimi kadar ikircikli kılmaktadır konumlarını. Her an, bir monarkın kaprisi ya da para politikalarındaki değişiklikler doğrultusunda tüm varlıklarını (hatta yaşamlarını) kaybetme riski altındadırlar; dahası yerel rekabetler, istilalar, fetihler, değişken güç dengeleri ayaklarının altındaki zemini tümüyle kaydırabilmektedir.

Buna karşılık, hayırsever elini her dem yoksullara uzatan bir hekim, servetinin bir bölümünü yoksul hastalarla paylaşmaya hazır bir tacir ya da mülksüzlerle dostluğu kral sofralarına yeğleyen bilge-alim de olsalar, alt sınıftan da değildirler.

Vovelle (1990: 114-125) daha geç bir dönemde (erken modern çağ) izini sürdüğü bu katmanlara 'kültürel aracı' adını vermekte ve 'toplumsal dünyanın imalatçıları' (*demiurge*) olarak nitelemektedir:

> Popüler dünyaya ait olmamakla birlikte hiçbir zaman elite de katılamayan, kendi temsiller dünyasını biçimlendiren ve böylece de, André Breton'un son zamanlarda moda olan sürrealist teri-

[35] Weber (1964: 96)'in, "alt orta sınıflarda, köylülüğün tersine, cemaat dinlerine, selamet dinine ve nihayet rasyonel etik dine bir eğilim bulunduğu" yolundaki saptaması konumuz açısından önemlidir.

mini ödünç alırsak, 'esinlenmişler/inspirés' statüsüne yükselen grubun sosyo-ekonomik konumu

ndan söz ederek şöyle sürdürür tartışmasını:

> İster 'naif', ister 'esinlenmiş', 'toplumsal dünyanın imalatçıları' ya da 'kültürel yarı-kastlar' densin, konunun zenginlik ve karmaşıklığının bir yansıması olan çok sayıda olası yaftayla karşımıza çıkmaktadırlar. İncelendiğinde, genellikle bir hayli tuhaf ve görünüşte gizli bir kişisel serüven içine kilitlenmiş olan bu marjinal figürler, elit ve halk sınıfları kültürleri arasındaki sahipsiz arazide durduklarından, çok daha geniş toplumsal gruplar arasında deliller sunabilirler. (...) Güçlülerin dünyasıyla güçsüzlerin dünyası arasında yer alan aradakilerin istisnaî ve ayrıcalıklı bir konumu vardır, ama bu, aynı zamanda ikircikli bir konumdur; onu hem başat ideolojilerin bekçi köpeği, hem de devrimci fikirlerin sözcüsü olarak görebiliriz. Bir başka düzlemde, kimliğinde birleşen çeşitli etkileri edilgince yansıtırken, koşullar elverdiğinde, kendine eşsiz bir dünyanın ifadesi olan bir dil imal eden, Barthes'in (...) terimiyle, *logothète* olmaya her zaman hazırdır (Vovelle 1990: 117-118).

Vovelle'in şanısı, bu katmanları, 'görülür' olmaya başladığı bir dönemde, modern çağ başlarında görmüş olmasıdır. Projektöre yakalanmasından kısa bir süre sonra bu katman, 'kendisi-için sınıf' olma yönünde hızlı bir gelişim göstererek Avrupa'yı sarsan burjuva devrimlerine öncülük edecektir.

Bizim ele aldığımız dönemde, böyle bir durum söz konusu değildir. Söz konusu ara katmanlar, siyasal iktidarın düşünü kurmanın dahi hayli uzağındadırlar. Tek yapabilecekleri, kendi varoluş ve siyasal iktidardan pay alış koşullarını biçimlendirecek birikimlerine sahip çıkmak, onları bu stratejik hedefler doğrultusunda yeniden ve yeniden biçimlendirmek ve maniple etmektir. Hermes'çi (daha doğrusu hermetik) gelenek, bu stratejik kullanım için önemli bir malzeme sunmaktadır bu katmanlara. Hem gerektiğinde kendilerini gizleyebilmeleri, hem de 'gizli ilim ve tekniklerin' sahipleri olarak gün yüzüne çıkıp yetilerini kendilerine konum sağlayacak pratiklerde kullanabilmeleri açısından...

2) Yöntem Üzerine

Bu çerçevede, çalışmada Hermes motiflerinin ortaya çıktığı Grek, Helenistik, Roma ve erken İslam dönemlerinin üretim tarzları ve ilişkileriyle Hermes motifine her çağda farklı bir anlamsal içerik yükleyen (dinsel) düşünsel biçimlenişler arasındaki ilişkiler araştırılmaktadır.[36] Çalışmanın vurgusu, şimdiye değin çalışmanın çerçeve olarak ele aldığı bağlamda fazla irdelenmemiş olan İslam İmparatorluğu dönemi üzerinedir ve Harran Sabîîleriyle erken İslam biçimlenişi arasındaki etkileşim (kültürleşme ya da senkretizasyon) üzerinde durulmaktadır. Üretim tarzları ve ilişkileriyle dinsel (düşünsel) biçimlenişler arasındaki ilişkilerin mekanistik bir nedensellik anlayışıyla ele alınmadığını burada vurgulamak gerekmektedir. Araştırıcı, en azından Batı kültürel bağlamını oluşturan bileşenler söz konusu olduğunda, dinin ve her türlü dinsel söylemin, sekülarizmin biçimlenip başat siyasal söylem haline gelişine değin, temel ideolojik ifadelendirme tarzı ve sınıfsal çelişkilerin taşıyıcısı olduğu görüşündedir. Din bir yandan yönetenler açısından siyasal iktidarın meşrulaştırıcısı, bir yandan iktidar dışı toplumsal kesimlerin iktidar yapılarına eklemlenme çabalarının ideolojik zemini, bir yandan da iktidar karşıtı güçlerin sınıfsal mücadelelerinin ifadelendiricisi (kimi heterodoks hareketlerde olduğu gibi) gibi zıt işlevler üstlenmiştir. Şu halde temel (iktisadî altyapı: üretim tarzı ve üretim ve mülkiyet ilişkileri) ile (dinsel) düşünsel biçimlenişler arasındaki ilişkiler siyasallık dolayımı içinde irdelenmelidir.

Buraya kadar söylenenleri toparlayacak olursak; 'Hermes'ten İdris'e' yönelen sürecin, bir bakıma, tikel Grek *polis*'inden ('imparatorluk' fikrini fethe çıktığı Doğu toplumlarından öğrenen İskender'in Helenistik 'dünya' imparatorluğu aracılığıyla) Roma kozmopolitinizmine ve bunun varisi olan Hıristiyan, ardından da İslam ökümenizmine geçiş süreci olduğu söylenebilir. Bu tümelleştirici süreç, 'kaplama alanı' içine dahil ettiği toplumların iktisadî ve siyasal

[36] Benzer bir yaklaşım örneği olarak Green'in (1985) gnostisizmin antik Mısır'da Ptoleme ve Roma üretim tarzlarıyla ilişkilerini sergileyen önemli çalışması gösterilebilir.

yaşamlarını yeniden ve yeniden örgütlerken, onları içine soktuğu etkileşim ağı çerçevesinde kültürel tikelliklerini de kırmış, senkretistik ve bütünleştirici bir yöneliş içine sokmuştur.[37] Bu senkretizasyon ve bütünleşme süreci içinde dinsel (ve tüm kültürel) geleneklerin yaşarlığı, içine yerleştikleri yeni bağlamlara uyum sağlamalarıyla mümkün olabilecektir. 'Uyum sağlama' ise, öznesiz bir işlem değildir; bu gelenekler, maddî yaşam tarzlarını yeniden üreten ve örgütleyen toplumsal katmanlar tarafından sürekli yeniden yorumlanmayı gerektirir. Yeniden yorumlama ve anlamlandırma, bu katmanların maddî varoluşlarıyla ve kendilerini siyasal ifadelendiriş tarzlarıyla bağıntılı olarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle, Grek mitolojisindeki Hermes motifinin nasıl olup da İslam inancındaki İdris Peygamber'e dönüştüğünü görebilmek, klasik antikiteden erken ortaçağlara uzanan tarih kesitinde Doğu Akdeniz havzasında gerçekleşen iktisadî ve siyasal dönüşümleri ve sınıfsal mevzilenişleri izlemeyi gerektirmektedir. Çalışmanın izleyeceği yöntem de bu olacaktır.

ÇALIŞMANIN TEKNİĞİ VE SINIRLARI

Yukarıdaki verilerden kolaylıkla çıkarsanabileceği üzere, çalışma, kaynakların değerlendirilmesi üzerine inşa edilecektir; tarihsel bir olguyu konu edindiğinden antropolojinin doğrudan (katılımcı) gözlem tekniğinin avantajlarından yoksun kalacaktır.

Çalışma, işleyeceği konunun genişliğinden kaynaklanan kimi sorun ve sınırlılıkları da içermektedir. İlkin bu çalışma, (bilebildiğimiz kadarıyla) bir dinsel geleneğin dönüşümlerini biçimlendiren dinamiklerin açımlanması yönünde ilk girişimi oluşturmaktadır. Dönüşümler süreci antikiteden erken ortaçağlara dek uzanan 2000 yıllık bir tarih kesitini ve geniş bir coğrafyayı (Doğu Akdeniz havzası) kapsamaktadır. Öte yandan, araştırıcı, bu uzun zaman kesitinin herhangi bir durağına ilişkin bir uzmanlığa da sahip değildir. Örneğin, birincil kaynaklara ulaşabilecek dillerden (Grekçe, Latince, Aramca, İbranice ya da Arapça) herhangi birini bilmemektedir. Bu nedenle

[37] Bu konuya ilişkin olarak özellikle bkz. Angus (1975 [1928]: 1-22).

birincil kaynaklara, ancak erişebileceği dillerden birine çevrilmiş olmaları durumunda ulaşabilecektir. Öte yandan, özellikle Hermes geleneğinin İslam'a aktarılışında anahtar rol üstlendiği belirtilen Harran Sabiîleri'nin toplumsal, iktisadî yaşamları ve siyasal örgütlenişlerine ilişkin pek az verinin bulunması, çalışmayı sınırlayacak olgulardan biridir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, çalışma *bir tarih çalışması olmayacaktır;* tarihsel bir kesiti betimlemek amacını gütmemektedir. İddiası, antropolojinin tarihsel bir süreci tarihsel maddeci bir bakışla irdeleyebileceğini göstermekten ibarettir.

Marksist antropoloji literatürünün din konusuna fazlaca eğilmemiş olması[38] çalışmanın önündeki soru(n)lardan bir başkasını oluşturmaktadır. Çoğu Althusser'in yapısalcı-Marksizm'inin etkisi altındaki Marksist antropologlar, çabalarını, genellikle inceledikleri (sanayi-öncesi ya da sömürge) toplumların iktisadî-siyasal yapılarını çözümlemeyle sınırlama eğilimindedirler.[39] Dini, dinsel motifleri sorun edinen ender Marksist antropologlardan Godelier'nin ya da örneğin selamet dinleri üzerinde duran Worsley'in (1957) çalışmalarının odağı ise, bu çalışmanınkinden, herhangi bir örnek sağlayamayacak kertede uzaktır.

Çalışmanın önündeki sorunlardan bir başkası da, işlediği özgül konunun mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Günümüzde hermetik geleneğe ilgi, genellikle birbirine bağlı ve/fakat karşıt iki kesimden gelmektedir: Okültistler ve din tarihçileri. Okültist çevreler, genellikle Hermetizm'de Kilise dogmalarının çerçevesini aşabilecekleri ezelî-ebedî bir bilgeliği arama (ve bulma) eğilimindedirler.[40] Yakla-

---

[38] Nitekim, Morris'in (1996 [1987]) önemli çalışmasında, din antropolojisine ilişkin Marksist yaklaşımların anlatısı, Marx ve Engels'in genel olarak "din" konusundaki görüşleriyle sınırlı tutulmuştur.

[39] Marksist antropoloji konusunda bkz. Bloch [1991 (1983)]; Donham (1990); Godelier (1977).

[40] Internet'te *Hermetizm*, *Hermes Trismegistus*, *simya* vb. anahtar sözcükleriyle yapılacak kısa bir gezinti dahi, bu eğilimin günümüzde de -olasılıkla okültizmin Batı'lı ülkelerde yeniden bir ilgi odağı haline gelişine bağlı olarak- bir hayli revaçta olduğunu göstermeye yetecektir. Bu çalışmada başvurulan Lory (1988), Faivre (1987, 1988a, 1988b) gibi kaynaklar bu yaklaşıma örnek gösterilebilir.

şımları, doğası gereği tarih-dışıdır. Din tarihçileri ise, Hermetizm'e Eski ve Yeni Ahit'in kültürel çevrelerini yeniden kurgulama çabaları içinde ilgi duymuşlardır ve incelemeleri genellikle Hermes Trismegistus'le hermetik geleneğin kaynağına ilişkin tartışmalar (Mısırlı, Grek, İranlı...) üzerinde odaklaşmıştır;[41] dahası İslam Hermetizmi'ni genelde dışta bırakmaktadırlar. İslam Hermetizmi'ne ilişkin çalışmaların ise, genelde Hermesçi gelenekteki tematik süreğenliği izleme kaygısını gütmeksizin, 'oryantalist' bir çerçeveye yerleştikleri gözlemlenmektedir (örneğin bkz. d'Herbelot 1995 [1777]; Plessner 1954). İslam Hermetizmi'nin irdelendiği bir başka alan ise, bilim tarihidir. Her durumda, 'Hermes'ten İdris'e' yönelen süreç, bizzat Hermetizm'i konu eden araştırmalarda, bir yandan parçalı, dönemsel bir yandan da iktisadî-toplumsal-siyasal bağlamlardan yalıtılmış olarak irdelenmiştir.

Bu durum araştırıcıyı her iki alanda da dikkate alabileceği ve kendini sınayabileceği örneklerden yoksun bırakmaktadır: Tarihsel maddeci yöntemle yapılmış çalışmalar din ile ancak çok genel bir düzlemde ilgilenir, (Hermes, Hermetizm gibi) tikel dinsel motif ya da geleneklerin çözümlenmesinden uzak dururken, tikel dinsel gelenek çözümlemeleri de bu gelenekleri, biçimlendiricisi olan gerçek insanların iktisadî-siyasal-toplumsal koşullarıyla bağlantılandırma kaygısından uzak görünmektedir.

Şu halde, çalışma, Marx'ın "bilinç hayatı belirlemez, bilinci belirleyen hayattır" saptamasından hareketle, bir yandan din(ler) tarihiyle ile maddî yaşamın üretim koşulları, bir yandan da din antropolojisiyle tarih bilimi arasında yeniden bir yakınlık kurma çabasını oluşturacaktır. Daha doğru bir anlatımla, tarihsel maddecilik yöntemiyle tarihsel bir süreci din antropolojisi kavramları çerçevesinde yeniden kurgulama girişimini oluşturacaktır. Yukarıda belirtilen sorun ve sınırlılıkların üstesinden ne ölçüde gelebileceği ise, çizilen çerçevede, tümüyle araştırıcının kapasitesine ilişkin bir sorundur.

---

[41] Eski ve çağdaş Hermetizm araştırmalarına ilişkin derli-toplu bir değerlendirme için bkz. Copenhaver (1992: l-lvii).

Şimdiye dek söylenenleri araştırmanın sorunsalı çerçevesinde bir kez daha ifadelendirmek gerekirse:

1) Çalışma, geleneksel bir dinsel motifin (Hermes), Doğu Akdeniz kültürel ortamında klasik antikiteden erken ortaçağa, İslam söylemine aktarılışının dinamiklerini araştıracaktır. Tarihsel olarak klasik antikite (Grek çağı), Helenistik devir, Roma çağı ve İslam ortaçağını kapsamakla birlikte, vurgu, İslam dönemi üzerine olacak, İslam'da, gerek halk dini gerekse batınî ya da tasavvufî düzlemlerde bir 'kültür kahramanı' olarak kurgulanan ve Hermes Trismegistus ile özdeşleştirilen İdris Peygamberin Müslüman kültürüne aktarılışında anahtar rolü oynayan Harran Sabiîleri üzerinde durulacaktır.

2) Söz konusu aktarım sürecini, kültürel antropoloji kültürel değişim süreçlerinden 'kültürleşme', karşılaştırmalı dinler tarihi ise 'senkretizm' terimleri çerçevesinde açıklamaktadır. Ne ki, gerek 'kültürleşme'nin gerekse 'senkretizm'in *dinamikleri*, tarih araştırmaları söz konusu olduğunda, bu disiplinler açısından fazla açımlanmış değildir. İki farklı kültürel ya da dinsel örüntünün 'temas'ı, genel olarak, kültürleşme ya da senkretizm için yeterli koşul varsayılmıştır. Bu dinamikleri, iktisadî-siyasal-toplumsal bağlamlar üzerinde çözümleme çabasına, söz konusu disiplinler tarafından, sömürgecilik sonrası kültürel (toplumsal) oluşumların irdelenmesi amacıyla yeni yeni girişilmektedir.

3) Çalışma, söz konusu *dinamikleri* iktisadî ve siyasal olarak tanımlamaktadır. İktisadî dinamikler, söz konusu kültürel alanda ve tarihsel süreçte, toplumların üretim tarzları ve ilişkilerinde gerçekleşen değişimleri verir. Bu değişimler, bölge toplumlarının sınıfsal konumlanışlarını ve bu konumlanışların gündeme getirdiği iktidar ilişkilerini, yani siyaseti sürekli olarak yeniden biçimlendirmektedir.

Çalışma, herhangi bir (dinsel) geleneğin biçimlenişinin, içinde gerçekleştiği toplumsal bağlamda olagelen iktisadî ve siyasal değişimlerden soyutlanarak ele alınamayacağını savunmaktadır. Çünkü gelenekler de dahil kültürel verilerin, olguların taşıyıcısı, yaşayan, birbirleriyle belirli üretim ve mülkiyet ilişkilerine giren, farklı iktisadî-siyasal çıkarlara sahip ve bu nedenle de çatışan *insanlardır*. Etkin

özne durumundaki insanlar, daha doğru bir deyişle, onların oluşturduğu toplumsal grup, kesim ya da sınıflar, geçmiş kuşaklardan devraldıkları ve 'gelenek' kabul ettikleri, yani ideolojik meşrulaştırıcılık işlevini yükledikleri motifleri, kendi sınıfsal (grupsal/kesimsel vb.) stratejilerini ifade edecek tarzda yeniden yorumlayarak kullanırlar.

Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, bir geleneğin aktarım sürecinde mülkiyet dolayısıyla da siyasal iktidar nezdinde farklı konumlanışlara sahip toplumsal katmanlar ya da sınıflar için farklı anlamlar yükleneceği ortaya çıkar. Ele alınan tarihsel süreçte, bu katmanlar ya da sınıflar en azından yönetenler ve yönetilenler ikiliğini yansıtmaktadır. Yönetilenler düzlemi bize genel hatlarıyla *halk dini*'ni verirken, yöneticilerin (ya da genel olarak) egemenlerin düzlemi toplumsallığı (kültürü) sınıfsal çıkarları doğrultusunda dönüştürme çabası olarak da tanımlanabilecek *ideoloji*'ye denk düşmektedir. 'Hermes'ten İdris'e' yönelen süreç, her evresinde her iki düzlemin (özellikle kentli 'ara/orta' katmanlar: zanaatkar ve tacirler, kentli entelektüeller: hekimler, eczacılar vb. açısından) birbiriyle etkileşimi çerçevesinde ele alınacaktır.

4) Çalışmada, yöntem olarak, "maddî yaşamın üretim tarzının genelde toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam süreçlerini biçimlendirdiği"ni (Marx 1977: 503) savunan tarihsel maddecilik benimsenmiştir. Bu yöntem uyarınca, söz konusu tarihsel sürecin her bir evresinde üretim tarzı ve ilişkileri, bunların siyasal alandaki yansımaları ile (dinsel) düşünsel biçimlenişler arasındaki ilişkiler ele alınacak, Hermes-İdris motifinin bu evrelerin ve toplumsal katmanların her birine denk düşen şekillenişi ile bu şekillenişin söz konusu katmanların dünya görüşleri ve ideolojileriyle bağlantıları irdelenecektir.

5) Sonuç olarak, çalışmanın bir tarih araştırması değil, bir dinsel geleneğin tarihsel süreç içindeki dönüşümlerinin, tarihsel maddecilik yöntemiyle, din antropolojisinin terimleri çerçevesinde açımlanması olduğu vurgulanmalıdır. Araştırıcı, sorun böyle ifadelendirildiğinde, tarihsel formasyon ve birincil kaynaklara ulaşma konusundaki sınırlılıklarının belirleyici olmayacağı görüşündedir.

-II-

GREK HERMES'İ

HERMES'İN ÖYKÜSÜ

Grek Olympos'unun en ikircikli tanrılarından biri kuşkusuz, tanrıların ulağı, haberci, belagatin, aşıkların, geçişlerin, dönüşümlerin, eşiğin, çobanların, yolcuların, hırsızların, tacirlerin, mübadele ve sözleşmelerin ve yalanın tanrısı, Hermes'dir (İyon-Attik lehçesinde *'Ερμης -ου*, destanda *Ερμειης* ya da *Ερμειας*; Beotya'da *Ερμας*,; Lakonya ve Arkadya'da *Ερμαν, -αυος*; Teselya'da *Ερμαος*).[1]

Kahn-Lyotard'ın belirttiği üzere (1981: 500) Olymposlular arasında tam ölümsüzlük statüsünü sözleşmeyle kazanan tek tanrı olan Hermes, Olympos baştanrısı Zeus'la Arkadya'lı *nymph* Maia'nın oğludur. Tanrının kahramanı olarak sahne aldığı tek mitos olan (hemen tüm diğer Grek mitoslarında Hermes ikincil roldedir) 'Hermes'e Homerik İlahi'de tanrının kişiliğine ilişkin bolca ipucu veren ilginç bir öykü nakledilmektedir. Buna göre Hermes doğar doğmaz beşiğinden hemen doğrulup, mağarasından ayrılarak Apollo'nun sürülerini aramaya çıkar. Yolda karşılaştığı bir kaplumbağanın içini boşaltıp öküz derisiyle kaplar ve keçi bağırsağından yedi tel gererek bir lir imal eder. Lirini beşiğine yerleştirdikten sonra, tanrıların sürüleri-

---

[1] Cins isim olarak *ερμης* , çoğ. *ερμαι*, Lat. *herma*, *-ae* hermaik sütun anlamına gelir. Türkçe'ye "taş yığınına ait olan" (Otto 1979: 106) olarak çevrilebilecek olan Hermes'in Etrüsk dilindeki karşılığı, *Turms*, Latince'de ise *Mercurius*'tur (Bkz. Siebert 1990: 285). Sonraları fallus, Hermes'e ait taş sütunların belirgin bir özelliği olarak kalmıştır ve bu da kadîm bir bereket (bitkilerden çok sürü hayvanlarının çoğalması) fikrine bir göndermedir (bkz. Otto 1979: 106). Ne ki Otto (1979: 111). bu "bereket" fikrinin, "üreme"den çok "hırsızlık/hile" ile bağlantılı olduğuna dikkat çeker.

nin otladığı Pieria dağlarına doğru yola koyulur. Bunlar arasından elli sığırı çalarak geriye doğru yürütüp Onchestus ovasından geçirir. Burada yaşlı bir adam bağını budamaktadır. Hermes, adama, gördüklerini unutmasını ihtar ederek yola devam eder ve ay doğduğunda Apollo'nun sığırlarını Alpheus ırmağı kıyısına ulaştırır. Burada bıçağını bir defne dalına sürterek ateş yakar;[2] iki ineği kurban edip derilerini yüzer, etlerini on iki parçaya ayırıp tanrılara sunar. İneklerin geri kalan kısımlarını ise ateşte yakar.

Ardından yanık dalları, külleri ve diğer suç delillerini yok edip, şafak vakti Cyllene'ye döner, beşiğine yatıp masum bebek rolü oynamaya koyulur. Ancak Maia, onun bu hırsızlama gidiş gelişini fark etmiştir. Hermes, annesinin azarlarına şu sözlerle karşı çıkar:

> Anne, neden beni anasının azarlarından korkan, yüreği birkaç azar sözcüğü bilen zayıf bir bebek gibi korkutmaya çalışıyorsun? Hayır, kendimi ve seni sürekli besleyebilmek için en iyi planı deneyeceğim. İleri sürdüğün gibi, tanrılardan uzakta, sunu ve dualarla beslenmeden burada kalmak bize göre değil. Sürekli zengin, varlıklı, ellerinin altında tahıl ambarları olan ölümsüz tanrılarla yoldaşlık etmek, karanlık bir mağarada pineklemekten yeğdir; Apollo'nun sahibi olduğu ayine ben de gireceğim.
> Eğer babam bunu benden esirgerse, hırsızların efendisi olmaya çalışacağım –ve bunu yapabilirim de. Ve eğer Leto'nun şanlı oğlu (Apollo –b.n.) beni ararsa, sanırım başı daha büyük bir belaya girecek. Çünkü Pytho'ya gidip onun görkemli evine girecek ve oradaki harika üç ayaklıları, kazanları, altını ve bol parlak demiri yağmalayacağım ve bunu sen de göreceksin (164-182).

Ana-oğul arasında bu konuşma geçerken Apollo Onchestus'a varır; sürülerinin eksildiğini görünce, Hermes'in daha önce karşılaştığı yaşlı adama oralarda kimseyi görüp görmediğini sorar; sığırlarını kimin çaldığını öğrendiğindeyse soluğu Cyllene'deki mağarada alır. Ağabeyinin geldiğini gören Hermes, küçük ve çaresiz bir bebek gibi kundağının içinde kıvrılıp uyuma taklidi yapar. Evi ara-

[2] Hermes'e Homerik İlahî'ye göre sopayla ateş yakma sanatının mucidi Hermes'dir (4. 112).

yan Apollo, kardeşine sığırların nerede olduğunu sorar. Hermes ise, kendisinin yalnızca anasının sütünü emip uyumaktan başka kaygısı olmayan küçücük bir bebek olduğu, sığırları ise, ne gördüğü ne de haberi olduğu yolunda yanıtlayacak, ve sığırları kimin çaldığını bilmediğine babasının başı üzerine yemin edecektir.

Apollo ikna olmamıştır. Onun bundan böyle tanrılar arasında sonsuza dek hırsızların efendisi olarak anılacağını söyleyerek çocuğu kaptığı gibi yola düşer. Tartışa tartışa Olympus'un tepesine ulaşırlar. Apollo Zeus'un huzurunda kardeşinden şikayetçi olur. Hermes ise yeminlerle babasına daha yeni doğmuş bir bebek olduğu, sığırların nerede olduğunu bilmediği, ağabeyinin ise hiçbir tanığı olmaksızın mağaralarına gelip kendisini hırsızlıkla suçlayarak hırpaladığı masalını anlatır.

Zeus, yeni doğmuş oğlunun kurnazlığından hoşlanmıştır; gülerek Hermes'ten ağabeyini sığırlara götürmesini ister.

Hermes, Apollo'yu Alpheus'a götürür; bebek kardeşinin yüzdüğü iki ineğin derisini gören Apollo'nun şaşkınlığı daha da artmıştır. Dallarla kardeşinin kollarını bağlamaya kalkışır; ancak Hermes'in büyülü gücüyle dallar yere düşüp Apollo'nun sığırlarını sarmalayan sarmaşıklara dönüşür.

Hermes, ağabeyinin yüreğini yumuşatmak için lirini eline alıp tanrıların öykülerini anlatan bir şarkı söylemeye koyulur. Lirin tellerinden çıkan tınılar, Apollo'yu hayran bırakmıştır; kardeşinin ve anasının ölümsüz tanrılar arasına girmesini sağlayacağına, ona cömert armağanlar sunacağına ve hiçbir zaman ihanet etmeyeceğine yemin eder. Hermes ise ona lirini armağan edip, karşılığında sürülerini ister ve alır. İki kardeş sürüleri kutsal otlağa sürüp Olympus'a dönerler. Zeus, iki oğlunun arasındaki anlaşmadan hoşnuttur; ancak Apollo'nun kaygıları hâlâ sürmektedir:

> Maia'nın oğlu, kurnaz varlık; lirimi ve yayımı benden çalmandan korkuyorum; zira Zeus, seni bereketli topraklarda insanlar arasındaki takas işlerini gerçekleştirmekle görevlendirdi. Eğer bana tanrıların büyük yeminiyle, ya başını sallayarak ya da güçlü Styx suları üzerine ant içersen yüreğime su serpmiş olacaksın (514-521).

Hermes başını sallayıp kardeşinin hiçbir şeyini çalmayacağına, onun evine yaklaşmayacağına ant içer. Apollo ise, bundan böyle ne ölümlüler, ne de ölümsüzler arasında kimseyi Hermes kadar sevmeyeceğine ve ona her işi yapmasını sağlayacak altın bir asa vereceğine yemin eder;[3] ancak onu kehanette bulunma yetisiyle donatamayacaktır; bu sanatı kimseye öğretmeyeceği konusunda babasına daha önce yemin etmiştir. Yine de Hermes'e, dilerse kendisine çocukluğunda sınırlı bir bilicilik sanatı öğreten Parnasse'lı üç bakireye gidip onlardan öğrenebileceğini söyler.[4] Zeus bu andı bağıtlamak üzere bir kartal gönderir ve Hermes'in kehanet kuşlarının, ürkütücü gözlü aslanların, parlak dişli yaban domuzlarının, köpekler ve yeryüzünün beslediği tüm sürülerin, koyunların efendisi kılar; Hades'e haber götürmeye yetkili tek ulak, Hermes olacaktır bundan böyle. Ve tüm ölümlü ve ölümsüzlerle dostluk edecek, ölümlü kabilelerini karanlık gecelerde aldatmayı sürdürecektir...

1) Hermes'in Tarihi

Kuşkusuz, 'Hermes'in tarihi'nden söz etmek, mitik Hermes imgesini üretmiş ve sürdüregelmiş toplulukların toplumsal ve iktisadî tarihinden, geçim örüntülerinin gelişiminden söz etmektir. Çünkü Hermes imgesi (tüm tanrı imgeleri gibi) farklı tarihsel dönemlerde, farklı bölgelerde üretilen mitik inanç ve yakıştırmaların bir karışımından oluşan dinamik bir imgedir; ilaha yüklenen roller o denli karmaşık ve çeşitlidir ki, araştırıcılar zaman zaman birden fazla Hermes'in söz konusu olduğundan kuşkulanırlar (Leach 1949: 493).[5] Gerçekten de Hermes'e ilişkin imgeler yelpazesi, taş yığınla-

[3] Jobes (1962: 760), bu asanın birbirinden nefret edenleri sevgiyle birleştirme yetisine sahip olduğunu söylemektedir; Hermes bunu, birbiriyle kavga eden iki yılanın ortasına atarak denemiş, ve yılanlar birbirlerine sarılmışlardır: tıbbın simgesi sayılan çift yılanlı asa simgesinin kökeni budur.

[4] Jobes (1962: 760), bu veriyi Apollo'nun Hermes'i zarlar ve işaretlerle kehanette bulunma yetisiyle donattığı, ancak kehanet yaparken konuşmasını yasakladığı biçiminde yorumluyor.

[5] Cicero, *De natura deorum*'unda bu Hermes'ler çoğulluğunu kabullenmekte ve beş Hermes'i birbirinden ayırdetmektedir (Raingeard 1934: 527).

rından çoban-tanrıya; dik-fallüslü bereket ilahından ölü ruhlarının rehberine; *gymnase*'ların koruyucusundan gizli ilimlerin öğreticisine; Zeus'un ulağından tacirlerin tanrısına uzanan bir çeşitlilik sergilemektedir. Ve bunların her biri, kendini Hermes kültüyle şu ya da bu şekilde ilişkilendirmiş toplulukların, bu kültü biçimlendirdikleri (ya da yeniden biçimlendirdikleri) tarihsel-toplumsal duraklarla ilintili soyutlamalar dizgesine bağlanmaktadır, kuşkusuz. Hermes üzerine bir doktora tezinin sahibi Raingeard'ın (1934), ilahın kültüyle ilişkilendirdiği değerleri şöylece toparlamak mümkündür: mağara, su, taş, fallüs, sütunlar, ağaçlar, hayvanlar (kartal, güvercin, horoz, ibis, koç, keçi, geyik, at, köpek, yunus, yılan, kertenkele, kaplumbağa, akrep, kelebek)... Tanrı antropo-morfik biçimini bulduğunda da kültü çok farklı yönleri barındıracaktır: fallik yönü[6] onu daha çok sürülerin çoğalmasıyla ilintili genel bir bereket[7], ama aynı zamanda kadınla erkek arasındaki aşk ilişkileri fikriyle bağlantılı kılmaktadır. Yanı sıra çobandır, sürülerin güdülmesi, bakımı, çoğalmasıyla ilişkilidir; Zeus'un ulağıdır; kültür fiziğin tanrısıdır; ölülerin ruhlarını Hades'e iletendir; rüzgarın, hırsızların ve tacirlerin tanrısıdır; ve nihayet sözün, belagatın, büyünün, gizli ilimlerin tanrısına dönüşür.

Olasılıkla İÖ 6. yüzyılın son otuz yılında Beotya'lı bir ozan tarafından yazılmakla birlikte,[8] bin yıllık bir tarihin ürünü olan (Siebert 1990: 286) 'Hermes'e Homerik İlahî'den yukarıda özetleyerek aktardığımız öyküde, antropomorfik Hermes'le bağlantılandırılan tüm değerler görülebilmektedir: Çobanların, hırsızların, hile-hurdanın, gecenin, sözleşmelerin, mübadelenin, tacirlerin, yalanın tanrısı, Olympos'luların ulağı, Hades'in (Ölüler Diyarı) rehberi, ateşin bakı-

---

[6] Antropomorfik Hermes imgelerinin ayırdedici bir özelliği, hemen her zaman fallüsü kalkık bir biçimde betimlenmeleridir.

[7] Ama aynı zamanda bitkilerin büyümesi ve çoğalmasıyla da ilintilidir (Raingeard 1934: 486-87)

[8] Bu konuda görüşler farklıdır. *İlahi*'lerin yayıncısı Gemoll'e göre İÖ 675-620, Croiset'yi izleyen Baumeister'e göre 620-617 arasına, Voss'a göre ise İÖ 7. yüzyıl sonları, 6. yüzyıl başlarına tarihlenmektedirler (Bkz. Raingeard 1934: 612). Her durumda *İlahiler,* Zeus'un hükümranlığı altında bütünleşmiş uyumlu bir panteon yaratma çabalarına denk düşmektedir.

cısı, Grek tanrılarının hizmetkârı... Hermes'in mitolojik kimliği, Homeros'ta tamamlanmış gözükmektedir; sonradan gelenler bu imgeye birkaç rötuş eklemekle yetinmişlerdir (Ne ki, mitik öykü kendisini yeniden üreten her bir toplumsal-tarihsel durakta yeniden yorumlanarak dönüştürülmektedir). Ege çevresinde Hermes'in geçmişinin Homeros ve Hesiodos'tan, yani İÖ 9. yüzyıldan çok gerilere dayandığını saptamak önemlidir.

Otto'nun (1979: 104), 'gerçek' bir Olympos'lu olduğunu söylemesine karşın, Raingeard (1934: 536-42), Olympos'luluğuna ilişkin verilerin Hermes yazınına ozan ve filozoflarca sonradan eklendiği, onun kökeninde *chthonien* (yeraltıyla ilişkili) bir tanrı olduğu kanısındadır. Raingeard (1934: 584-85) Tesalya'ya Pelasglar tarafından getirildiğini düşündüğü[9] Hermes'in anayurduna ilişkin olarak ise şunları söyler:

> Bu denli çok belirsizlik nedeniyle en iyisi çok genel bir sonuca varmak. Hermes belirgin biçimde Arcas[10] ve soyunu korumaktadır. Babaları sayılmadığı yerde yerel kahramanlarla karıştığını ve Pan'la boy ölçüştüğünü düşünüyoruz. Tanrı (İÖ) 15. yüzyıla doğru ya yerelleşme sürecindeki bir yabancı, ya da –bir siyaset bilgesi bu varsayımı hevesle benimseyecektir- kralî lütfun desteklediği bir yerlidir.
>
> Bu son durumda, Hermes Arkadya Pelasgları'nın bir tanrısı olacaktır. Pausanias, Arkadya'nın eski adının Pelasgya olduğunu aktarır. Arcas ülkesinin yerini bilememenin bizi ittiği çıkmazdan önümüze bir yol açılıyor. Ephore Pelasgların kökenini Arkadya'ya yerleştirirken başka yazarlar onların Tesalya çıkışlı olduğunu düşünmektedir. Pelasgos, Arkadya ya da Tesalya kralı idi ve kâh Alchélaoos'un bir kolu, kâh Argos körfezine dökülen bir ırmaktır. Eolya'da Cyllène kenti vardır ve Eolyalılar daha önceleri Tesalya'da yaşamaktaydılar. Hermes bu haliyle göçer bir halkın tanrısıdır...

---

[9] Raingeard (1934: 596-610), yine de Hermes'in pek çok doğulu (Mezopotamya ve Anadolu), güneyli (Mısır ve Libya), hatta batılı (İtalya, Galya, Almanya) özellik taşıdığını belirtmekte.

[10] Avcı-nymph Kallisto ile Zeus'un, kendisinden sonra Arkadyalılar adını alan Peloponisos Pelasg'lıları üzerinde hüküm süren oğlu (Grimal 1997: 97).

Herodotos'tan hareket eden Thomson'a (1983: 189) göre de Hermes, Pelasg kökenli çoban-tanrıdır. Burada bir parantez açıp Herodotos'un (II, 51) bu konuda söylediklerini aktarmakta yarar var:

> Buna karşılık (Grekler -b.n.) phallos'u kalkık Hermes figürünü Mısırlılardan öğrenmemişlerdir. Bunu ilk olarak Atinalılar Pelasg'larda, öbür Yunanlılar da Atinalılarda görmüşlerdir. Atinalıların Helen ırkına bağlanmaları, Pelasg'ların gelip onlara komşu topraklarda yerleşmelerinden ve Hellen'ler arasında sayılmalarından daha öncedir. Samothrake'ye Pelasg'lardan miras kalmış olan kabir[11] sırlarını bilenler, ne demek istediğimi anlarlar; sonradan Atina yakınlarına gelmiş olan Pelasg'lar, daha önce Samothrake'de oturmuşlardır ve Samothrake'lilere bugünkü sırları onlar bırakmışlardır. Bu phallos'u kalkık Hermes heykellerini Pelasg'lardan öğrenen öbür Yunanlılardan önce yapan ve çoğaltan Atinalılardır; Pelasg'lar bu konuda, Samothrake sırlarına yabancı olmayanların bildikleri bir kutsal gelenek bırakmışlardır.[12]

Pelasg'lar bilindiği gibi, tarihöncesi çağlarda, Ege denizinin kuzey kesimlerinde [Makedonya kıyılarındaki Akte, Kreston, Lemnos (Limni) ve Imbros (İmroz) adaları, Samothrake (Semendirek), Troas, Lidya, Lesbos, Khios, Propontis'in (Marmara denizi) güneyi, Troas] yaşamış bir halktır. Yunanistan'daki varlıkları ise Akhalılardan öncesine dayanmaktadır ve Dodona'da, Tesalya ovasında, Beoetya ve Peleponnes'deki Akhaia bölgesinde izlerine rastlanır;

---

[11] Kabir'ler (*kabeiroi*), esas tapınakları Samothrake'de (Semendirek) olmakla birlikte, kültleri Doğu Akdeniz havzasında yaygın esrarengiz tanrılar, daha doğrusu *daimon*'lardır. Haklarındaki çeşitli yorumlardan bazıları, onları Hermes'le ilintilendirmektedir (Bu durum özellikle Roma çağı için geçerlidir). "Esrarlı tanrılar olan Kabairler adlarını uluorta ananları cezalandırırlardı. Bu nedenle, insanlar onları genellikle büyük tanrılar olarak anarlardı. (...) Klasik devrin sonundan itibaren, (...) gemicilerin koruyucusu olarak görülmüşlerdir" (Grimal 1997: 352). Eliade (1962: 104)'nin onları madencilik ve metalürjiyle ilintilendirerek, "fırının ustaları" sanını aldıklarını ve "ateşte güçlü" olduklarının söylendiğini aktaran anlatısı ise, Hermes ile "okültleştirilmiş zanaatlar" arasında bağlantı kurmaya açılan başka bir kapıdır.

[12] Herodotos bir başka yerde (V, 7) ise, Trakya krallarının "en büyük saygıyı Hermes'e gösterdikleri"nden, "onu ataları saydıkları"ndan ve "yalnız onun adına ant içtikleri"nden söz etmektedir.

kimi kaynaklarda Attika, Argolis ve Arkadya'nın yerli halkı olarak geçerler (Thomson 1983: 188). Pelasglar, tarihleri büyük ölçüde söylencelerle örülmüş bir halktır; esas olarak çobanlıkla geçinen aşiretler halinde örgütlendikleri sanılmaktadır; Luwi kökenli oldukları ve yarımadaya İÖ 3.-2. binde Anadolu'dan gittikleri düşünülmektedir[13] (Umar 1982: 168-169; Mansel 1984: 20). Arkeolojik veri kıtlığı nedeniyle Hermes tapımının kökenlerini tam olarak saptamanın mümkün olmadığından yakınan Orgogozo (1949) da, Klasik Çağ öncesi Hermes kültünün ikili (taş ve koç) özelliğine işaret ederek, tanrıyla bağlantılandırılan koç kültünün[14] Hint-Avrupa kökenine dikkat çekmekte ve kültün bu yönünün Akhalılarca Asya'dan getirilmiş olabileceğini belirtmektedir. Buna karşılık, kültün taşla bağlantılandırılan yönünün otokton olduğu kanısındadır.[15] Öte yandan Lippmann (1938: 21)'ın "Hermes adının çok eski çağlardan itibaren 'büyülü güçler'e sahip bir toprak tanrısı olarak Hititler ve Kilikyalılar arasında ortaya çıktığı" yolundaki tezi de Asya kökeni görüşünü desteklemektedir. Lippmann'a göre Hermes'in Hititlerdeki adı 'Arma'dır.

Siebert (1990: 286) ise Hermes'e ilişkin en eski arkeolojik katmanların İÖ 2. bin ortalarına dayandığını belirtmektedir: bu verilere göre Hermes, Miken panteonunun Hermahas adlı ilahıdır ve

---

[13] Herodotos Pelasgları İyonların atası olarak gösterip Yunanistan topraklarından hiç ayrılmadıklarını kaydederken (I, 56), Hellespontos (Çanakkale Boğazı) kıyılarına yerleşmiş Pelasg kollarından da söz etmekle, Anadolu bağlantısına ilişkin ipucu da vermektedir (I, 57). Thomson (1983: 191-93) ise Etrüsklerle akraba olduğunu düşündüğü Pelasgların Kafkasya kökenli olabileceklerine işaret eder.

[14] Orgogozo (1949 I: 10-12), Argonaut'lar söylencesinin ana temasını oluşturan altın postun ait olduğu koçun Hermes'le ilişkisine dikkat çekerken, bu hayvanın kraliyet işareti olduğunu belirtmektedir. Bir başka ilginç öneri ise Carradice ve Price (1985: 49) tarafından öne sürülmüştür: Strabon'un, Soanes diye bilinen bir Küçük Asya halkının Pactolus (Sart) ırmağından koyun postlarıyla altın çıkardığına ilişkin anlatısına dikkat çeken yazarlar, "altın post" söylencesinin kökeninin bu olaya dayandırılabileceğini belirtmektedirler.

[15] Thomson (1983: 189) ise *herma*'nın ilk biçiminin bir Pelasg kültü olan kamış yontular olduğuna dikkat çeker.

oldukça farklı bir kimlikle çobanlar ülkesi Arkadya'ya geçişi Girit'ten olmuştur.[16]

Tüm ticarî ve sınaî iddialarına karşın Grek dininin başat unsurunun Grek kırsalının geri kalmış çiftçi ve çobanlarına özgü değerler olduğunu vurgulayan Nilsson (1987: 5), Hermes'in Yunanistan'daki kültünü yol üzerindeki, gelen geçenin birer taş attığı ya da erzaklarından bir parçasını sunu olarak bırakabildiği taş yığınlarına (*herma, hermaion, hermaios lophos*) ve bunların üzerinde dikili duran iki ya da dört başlı işaret taşına bağlamaktadır. Yolcular için bir işaret taşı değerinde olan bu yığınlarda barındığına inanılan tanrı (Hermes) böylelikle yolların ve yolcuların tanrısı olmaktadır (Nilsson 1987: 8).

Bu taş yığınları kimi zaman ölülerin de üzerlerini örtmektedir, ve ölülerin, kendilerini Hades ülkesine iletecek bir yol göstericiye gereksinimi vardır. Bu da, Hermes'e ölü ruhlarının Hades'e yolculuklarında rehberlik görevini yükler (*psychopompe*). Dahası, mezar ya da tanrı sunuları, yolu bu yığınlara rast gelen aç yolcu için beklenmedik bir şans (*hermaion*)'tır. Ve Hermes, bu şansla (beklenmedik bir anda beklenmedik bir tarzda ele geçen kazanç) ilintilidir.

2) Çobanların Hermes'i

Yukarıda da belirtildiği üzere, Grek kırsalında Hermes, aynı zamanda çobanların tanrısıdır: Ithaca çobanları Nymph'ler ve Hermes'e sunularda bulunurlardı (Otto 1979: 109). Sevgilisi Polymele'nin adı 'koyunu bol' anlamına gelmektedir (Otto 1979: 110). Pek çok heykel, kabartma, resim ve sikkede (Berlin'deki Tanagra *terra cotta*'sı, Onatas'ın yapıtı, Andritzena tuncu, Sosias'ın kupası, Fenike, Girit ve Atina'dan tunç kaplar, Berlin Müzesi'nde bulunan bir amfo-

[16] Leach (1949: 493-4), Hermes'in Arkadya kökenli bir bereket ilahı olduğunu söylemektedir. Roscher'in 1878'de yayınladığı *Hermes der Windgott*'dan (bkz. Raingeard 1934: 562) hareket eden Jobes (1962: 760)'a göre ise bir rüzgar ilahıdır: "Öyküsü bir mağaradan esip gökyüzünü kateden, kavga eden, oyunlar oynayan, hırsızlık yapan, bereket verip geri alan rüzgarın eylemini simgelemektedir." Bu yoruma göre Hermes'in çaldığı sürüler, rüzgarın dağıtıp topladığı bulutlardır.

ra vd.)[17] Hermes bir koç taşırken (*criophorus*) betimlenmiştir. Tarihin ilk özel mülkünün sahibi çobanlar[18] sürülerini hile ve hırsızlık yoluyla çoğaltmaktan zevk alırlardı (Nilsson 1987: 9). Heykeltıraş Phidias'ın Olympia'daki devasa Zeus heykelinin kaidesine işlediği tanrı çiftleri arasında Hermes ile ev/ocak tanrıçası Hestia'yı birlikte işlediğine dikkat çeken Vernant (1980a: 124), aralarında evlilik, evlatlık ya da koruma bağları bulunmayan bu iki ilahın birlikte tasvirini,[19] aralarındaki mekansal karşıtlığa/tamamlayıcılığa bağlarken, "evde (*oikos*) biriken servet karşısında, kralî servetin karşıt yönünün sürüler" olduğunu belirtmektedir (1981a: 156):

> Hazine ve sürülerin iktisadî değerler planında iç-dış, sabit-devingen, domestik alan-açık mekan karşıtlığı vardır. Greklerin *αγρος* dediği, kent dünyası, ev, hatta sürülmüş tarlalara karşıt olarak, pastoral alan, sürülerin otlatıldığı, av hayvanlarının peşinden koşulan, sürülerin canlandırdığı uzak ve yabanıl kırsaldır. Sürü hayvanlarını tanımlayan *προβατου* sözcüğü, aynı zamanda 'yürüyen', 'yer değiştiren' anlamına gelmektedir. *αγρος* boyunca çoban Hermes'in (Hermes *Αγροτηρ*, Hermes *Νομιος*) büyülü değneğiyle güttüğü sürüler üzerinde, Hestia'nın ev ilahı olarak evdeki servet üzerinde sahip olduğu hükümranlığı vardır.
>
> Sürüler, aynı zamanda servetin ilk biçimidir ve bulundukları yerde sabit kalan ev servetlerinin aksine, azalma ve çoğalma yetisine sahiptirler. (...) Hermes, böylelikle sabit ve biriken servetin aksine, servetin artıya ya da eksiye doğru deviniminin, kazanç ve kaybın, mübadelenin tanrısı kimliğini kazanmaktadır. Hesiodos, Hermes'in Hecate gibi "ahırlarda hayvanları arttır-

---

[17] Bkz. Raingeard (1934: 489).

[18] Marx (1964: 119), *capital* (sermaye) ile *cattle* (sığır) sözcükleri arasındaki etimolojik yakınlığa işaret etmektedir. Thomson (1990: 51), bu konuda şunları söylemekte: "Özel mal sahipliğinin gelişmesi, sığırların evcilleştirilmesinden güçlü bir itici güç çıkardı. Av kokabilir, bozulabilir, topraksa hareketsizdir, ama sığır biçiminde servet dayanıklıdır, çalması ya da değiş-tokuş yapılması kolaydır. Çoban kabileler, zorunlu olarak göçebe oldukları için sığır çapulları ve savaş yoluyla servetlerini çabucak arttırırlar..."

[19] Bu konuda bkz. Homeros (1981)'un *İlyada*'sı, 13.322; 21.76.

mayı bildiğini" söyler (Theog. 444 vb.). Pazar ekonomisi içinde Grekler ticaret tanrısının özellikleri arasında eski çobanlar tanrısını teşhis edebileceklerdir: faiz oyunlarıyla artan para ile düzenli aralıklarla çoğalan sürüler arasında koşutluk belirgindir. Sermaye faizleriyle sürü hayvanlarının yeni mevsimde çıkan yavruları aynı terimle (*τοκος*) tanımlanır (1981a: 157-158).

Hermes'in çobanlar ve sürülerden sonra ticaret ve tacirlerle ilişkilendirilmesi, kadîm Grek ticaretinin gelişmesiyle bağlantılı gözükmektedir. Bu gelişime göz atmayı az ileriye bırakarak, ticaretin ve tacirlerin tanrısı Hermes'i biraz daha yakından tanımaya çalışalım.

3) Tacir Hermes

'Hermes'e Homerik İlahî'de bebek Hermes'in kendisini paylayan annesine söyledikleri, konumuyla yetinmeyen, gözü yüksekte, hırslı sığırtmacın büyüme, zenginleşme özlemini yansıtır bize. Sığırtmaçlıkla ticaret arasındaki mesafe, kısadır; gezgin çoban aşiretleri, aynı zamanda yerleşik çiftçi toplulukları arasında çerçilik (dolayısıyla bir bakıma 'medyatörlük') yapan, belki de ilk tacirlerdir.[20]

Hermes'in ticaret işlerinde oynadığı rol, olasılıkla onun 'aracı/medyatör' kimliğinden kaynaklanmaktadır. 'Homerik İlahî'nin finalinde Zeus tarafından tanrılar ve tanrılarla insanlar arasında aracılık/habercilik yapmakla görevlendirilen ilah, böylelikle tüm 'geçiş/ara' durumlarının da tanrısı olma misyonunu yüklenmiştir. Gerçekten de işlevlerinin çeşitliliği, ne olursa olsun, Hermes imgesinde bize istikrarı veren, onun 'devingen' ve 'aracı/arada' olma konumudur: Atreusoğullarına kraliyet simgesi olan asayı (*İlyada*, 2, 100-108) [ya da Apollodorius'un anlatısına göre altın postu (Orgogozo 1949: 10-11)] ileten odur; evde (hırsızlara karşı)[21] eşiğin;

[20] Sedillot (1983: 70), parayı bulduğu nakledilen efsanevî Lidya kralı Giges'in önce çoban, ardından da tüccar olduğunu söylemekte: "Ne var ki çobanlar denizci oldular, çünkü dört bir yanlarında kendilerini bekleyen denizi fark etmişlerdi; bu çobanlar tüccar da oldular, çünkü sikke kesmesini öğrenmişlerdi."

[21] Raingeard'ın (1934: 522), Londra'da (British Museum) bulunan bir papirüsten aktardığı dua: "Bana kaybettiğimi ve hırsızı bugün getir. Hırsızları bulan Hermes'e yakarıyorum."

açık alanlarda yolların,[22] kavşakların; polisler ya da ülkeler arasında sınırların; uyanıklık ile uyku, canlılar dünyasıyla ölüler alemi arasındaki geçişin (dolayısıyla mezarların);[23] yaşayan insanlarla ataları (Raingeard 1934: 548), Zeus ile diğer tanrılar ve tanrılarla insanlar arasındaki iletişimin; insanlar arası iletişimin en anlamlı aracı olan sözün;[24] bireyler ve topluluklar arasındaki alışverişlerin; pazar yerinin; düşmanlıkları sona erdiren uzlaşmaların (dolayısıyla barışın:[25] Hermes asasının yılanları birbiriyle barıştıran özelliği anımsanmalı); sözleşmelerin tanrısıdır o.

Öte yandan Hermes'e yüklenen medyatörlük misyonu, onu aynı zamanda bir 'kültür kahramanı' kılmaktadır. Müzik (lir, sonraları gitar), söz, sözleşme, yazı, ölçüm ve ağırlık birimleri,[26] altın, hatta simya, gökbilim ve giderek Akıl ve hikmetin (*logos*) insanlara Hermes tarafından iletildiği inanışı ağırlıklı olarak Helenistik çağda biçimlen-

---

[22] "Yollar, aynı zamanda toprak mülklerinin ve bölgelerin sınırlarını oluştururlar. Yollara ve kavşaklara işaret koyma biçimindeki yaygın görenek ve bunun yol açtığı kötülük kovma törenleri de buradan kaynaklanır" (Thomson 1983: 142).

[23] Raingeard (1934: 557), Hermes'in tacirlerin tanrısı haline gelişini, hac yeri haline gelen büyük mezarların çevrelerinde kurulan panayırlarla açıklamaktadır.

[24] Neo-platoncu bir inanışa göre insan yaratıldığında ona dili öğreten Hermes'dir. Öte yandan, Zeus'un yarattığı Pandora'ya sözü Hermes verir (Hesiodos 79). Iamblichus diyalektiği Hermes'in bulduğu kanısındadır (Raingeard 1934: 501). Öte yandan Raingeard (1934: 502), Hermes'i yazının mucidi kılan geleneğin Mısır kaynaklı olduğu kanısındadır.

[25] Hermes barışçıl bir tanrıdır. Sibert (1990: 287) iyi ve kötü *metis*'in tanrısı olarak Hermes'in "hiçbir zaman şiddete başvurmadığını" belirtmektedir. Olympos dayanışması adına Gigantomachy'lere (Grek mitolojisinde Devlerle tanrıların savaşı –b.n.) katılmakla birlikte, *İlyada*'da (21, 498-501) tanrıların en az savaşçı olanıdır. Askeri zafer kaygısı duymaksızın, savaşmadan Leto'ya teslim olmaktadır; Olymposlular iki kampa bölündüklerinde iki tarafı yatıştıran da odur (*İlyada.* 20, 35). Hermes'in başlıca silahları kuvvete başvurmayan ikna; kimi zaman da Apollon'un öfkesini yatıştırdığı gibi, müziktir. Öte yandan jimnastik oyunlarının tanrısı olma özelliği, bu oyunların Grek antikitesinde polisler ve devletler arasındaki siyasal ilişkilerin düzenlenişinde oynadığı rol göz önünde bulundurulduğunda, anlam kazanmaktadır.

[26] Ölülerin ruhlarını Hades'e ileten Hermes'in bir özelliği de ölü ruhlarını tartmasıdır. Birçok Hermes imgesi, onu elinde tartıyla betimler (Raingeard 1934: 430-31; 517).

mekle birlikte, ilk izleri Mısır'ın Grek dünyası üzerindeki etkilenimlerinin duyumsanmaya başlandığı Klasik Çağ'a tarihlenmektedir.[27]

Raingeard'ın saydığı (1934: 469-474) Hermes'in kültik sanları arasında, onu ticaretle bağlantılandıranlar şunlardır: *Αυξιδημος* (halkı refaha erdiren); *Εδαζ* (mal veren); *Εμπολαιος* (ticareti gözeten); *Κεοδεμπορος* (tacirlere kazanç sağlayan); *Κερδωος* (kazancı gözeten) [benzeri bir sıfat, 'tilki gibi kurnaz' anlamına gelmektedir]; *Τυχωυ* (şans tanrısı); *Χαριδοτης* (mutluluk veren)...[28]

Apollo'nun kendisine armağan ettiği büyülü asa,[29] Hermes'e kişileri apansız beklemedikleri servetlere kavuşturma, ya da elde-avuçtakileri kaybettirme yetisini vermiştir (Hermes *chrysorrapis*). Beklenmedik bir anda ele geçen servete eski Grekler *hermaion* demekteydiler. Petrius, *Satyricon*'da Trimalchion'a şöyle dedirtmektedir: "Bu arada, Hermes gözetirken, bu konutu inşa ettim" (Raingeard 1934: 522). Geç dönem (özellikle Roma çağı) Hermes tasvirleri, onu elinde dolu bir para kesesiyle betimlemektedir (Otto 1979: 108; Leach 1949: 494). Pek çok Roma sikkesinde Hermes bir elinde asası, bir elinde para kesesiyle betimlenmiştir (Raingeard 1934: 418-19). Latince 'pazar' anlamına gelen *mercatur* terimi Hermes'in Latin dengi Mercurius'tan gelmektedir (Sedillot 1983: 106). Hermes'in sahtekârlığın, hırsızların, kur-

---

[27] "Aethalides'e göre Hermes Pythagoras'ın babasıdır; Rhégium'lu Théaganes için (İÖ 525'e doğru) *Λογος*'u (Kelam) temsil etmektedir; Protagoras'ta insana siyasal bilgeliği getiren odur; Erasthothenes'in Cicero'ya "Scipion'un Düşü"nü esinleyen şiirinde kozmogonik rolünü üstlenmiştir. Thoth-Hermes senteziyle sonuçlanan Mısır etkilenimlerinin çok eskiye dayandıklarını kabul etmek durumundayız" (Raingeard 1934: 504). Ayrıca bkz. Faivre (1988a:706-707).

[28] Hermes'e Grek antikitesine tarihlenen bu yakıştırmalar, bizzat Raingeard'ın (1934: 419-20; 520) tüccar Hermes fikrinin Hermes imgesinin popüler bir çarpıtması/değersizleştirilmesi olduğu ve Batı (Roma) kökenli olduğu görüşüyle çelişmektedir. Raingeard'ın bu saptaması, ileride de göreceğimiz üzere, Grek dünyasında kafa ile kol emeğinin birbiriyle kutuplaştığı ve ticaretin aşiret aristokrasisinin bütünsel faaliyetinin bir parçası ve bir ayrıcalığı olmaktan çıkıp *metegue*'lerin ve kölelerin işi olarak nitelendiği bir evredeki değersizleşmesiyle ve Roma dünyasında daha fazla yapılanmış oluşuyla açıklanabilir.

[29] Ve çobanın değneğinden evrilen (bkz. Raingeard 1934: 402-410).

nazlığın, refahın, yalancıların, serserilerin tanrısı olarak nitelenişi (Leach 1949: 493, Jobes 1962: 760), antik Yunanistan'da ticaretle bağlantılı çağrışımlar dizgesi hakkında bize yeterli bir fikir vermektedir. Samos'taki Hermes Charidotes festivalinde hırsızlık ve soygunculuk mubah sayılırken (Otto 1979: 109);[30] Perge'de tefeciler, gayrı meşru işlemlerini 'Hermes parası' denilen bir kuruşla aklamaktadırlar (Kahn-Lyotard 1981: 502). Atina kolonisi Delos'ta ise alışverişin koruyucusu olarak tanınır (Siebert 1990: 289).

GREKLERİN TOPLUMSAL TARİHİ

Yukarıda, "Hermes'in tarihinden söz etmek, mitik Hermes imgesini üretmiş ve sürdüregelmiş toplulukların toplumsal ve iktisadî tarihinden ve geçim örüntülerinin gelişiminden söz etmektir" demiştik. Tezde vurgu, Hermes'in tacir kimliği üzerine olduğundan, tacir Hermes'i üreten (ve yaşatan/sürdüren) kültürün iktisadî ve toplumsal bağlamına daha yakından bakmak zorunlu hale gelmektedir.[31]

1) Greklerin Tunç Devri: Miken Aristokrasisi

Thucydides'in Grek uygarlığının doğuş ve gelişmesini betimlediği *Pelepones Savaşı*'nda (1, 2-5, 7) anlatılan, tarımsal dinamiklerinin zayıflığı, coğrafi konumunun da elverişliliği sayesinde korsanlaşıp tacirleşen çoban-halkların öyküsüdür (Thomson 1985: 79-81). Proto-grekçe konuşan halklar Hint-Avrupa dillerini Avrupa'ya yayan daha geniş göçler çerçevesinde Yunanistan'a, olasılıkla ilkin İÖ 2200'lerde ulaştılar. Ne ki, anakaraya vardıklarında ülke boş değildi ve esas olarak karasal kesimlerde yarı-göçer bir varoluş sürdüren çoban ve göçebe-tarımcı aşiretlerce ikamet edilmekteydi.

---

[30] Raingeard (1934: 524), bunun malların başlangıçtaki ortaklığını çağrıştırabileceğini kaydetmekte.

[31] Grek prehistoryası ve antikitesine ilişkin izleyen anlatı, aksi kaynakça olarak belirtilmediği yerlerde, McNeill (1965: 210-226)'i izleyecektir. Yine de, McNeill'in Grek uygarlığının gelişimini savaş teknolojisindeki değişimlere bağlayan yaklaşımının burada benimsenmediğini vurgulamak gerekir.

Yeni göçmenlerin gelişinden sonra da Grek anakarasında ve Ege adalarında yaşam birkaç yüzyıl boyunca, denizci Minos uygarlığının beşiği Girit'e göre geri düzeyde sürmüştür. Bugün Yunanistan olarak bildiğimiz topraklarda, teknik bakımdan ileri bir Tunç Çağı uygarlığının, yani Miken uygarlığının kurulması, İÖ 1600-1200 yıllarına rastlar.[32]

Miken'in Tunç Çağı, Minos Girit'inin güçlü etkisi altında olmakla birlikte yine de özgüllükler gösteriyordu: Miken kentleri tahkimatlıydı; arkeolojik kalıntılar arasında rahip-kralların yönetimindeki Girit'in tersine, savaşçı unsurun başatlığını gösterecek tarzda, silahlar ağırlıktaydı. Bu durum, İÖ 3. bin sonlarından itibaren Avrupa kıtasına yayılan, bu arada Yunanistan'a da giren halkların, bir aşiret aristokrasisinin yönetimindeki göçebe çoban aşiretler halinde örgütlendiğini düşündürmektedir.[33]

Çok sayıda insan emeğinin koordinasyonunu gerektiren Miken tahkimatının da gösterdiği üzere, Grek anakarasında uygarlığın kuruluşu önemli ölçüde siyasî ve iktisadî merkezîleşme gerektiriyordu. Bu merkezîleşmenin ilkin nasıl sağlandığını kestirmek zordur. Belki savaş disiplinli aşiretler ülkeyi fethedip paylaştırdılar ya da tedricî bir iktidar konsolidasyonu süreci yaşandı. Her durumda, bu toplulukların daha önceki köy yerleşimlerini zamanla kentlere dönüştürdükleri bilinmektedir.

Miken toplumsal yapısının başlıca özelliklerinden biri, çağın savaşçılığının aristokratik karakteriydi. Savaş arabaları yaklaşık 2. bin ortalarında Yunanistan'a (olasılıkla Suriye'den) getirilmişti ve bu yeni teknolojinin sonucu, aristokrasinin gücünün pekiştirilmesi olacaktı.

---

[32] Finley (1963: 16), Greklerin kendi dillerinde kendilerini (Latince bir terim olan) "Grek" terimiyle nitelemediklerini, Miken çağında pek çok yerel adın yanı sıra, "Akhalar" olarak tanındıklarını, Dor istilalarını önceleyen "Karanlık Çağ" boyunca "Hellen" teriminin tüm diğer adların yerini aldığını ve "Hellas"ın tüm Greklerin kolektif adına dönüştüğünü kaydetmektedir.

[33] Bu konuda ayrıntılı bir irdeleme için bkz. Thomson (1983 ve 1985).

Miken uygarlığının çağdaşı uygarlıklardan önemli bir farkı da, tacir ve korsan olarak denizler kateden donanmalara sahip olmasıydı. Miken gemiciliğinin erimi genişti. Korsanlığın mı,[34] ticaretin mi önde geldiği tartışmalı da olsa, Mısır İmparatorluğunun askerî gücünün yerinde olduğu sürece, yani İÖ 14. yüzyıla dek, Miken donanmaları Doğu Akdeniz'de daha çok barışçıl ticaretle uğraştığı düşünülmektedir. İÖ 1400 dolaylarında Girit donanması dağıldı ve geniş ölçekli korsanlık ön plana çıktı.

Her durumda, Miken uygarlığını bir arada tutan harç, denizaşırı ülkelerden devşirilen servetti. Yerel krallar bu serveti maiyetlerini ödüllendirmek ve vasallarının olası başkaldırılarını bastırmak amacıyla kullanmaktaydı. Mısır ve Hitit krallıklarındaki iç kargaşalar ticareti etkileyip Miken zenginliğini sınırlayınca, yağmacılığa ağırlık verilecekti. Ancak zor kullanımı uzun erimde kralın konumunu zaafa uğratacaktır. Yağmalanan her kent merkezî siyasal aygıta daha az destek anlamına gelmekteydi. İÖ 12. yüzyıl başlarında Mısır'a yönelen başarısız sefer, prens ve alt kralların gelecekteki seferlere katılma konusundaki cesaretini kırmış olmalı. Olasılıkla vasallar arasında ayaklanmalar patlak verdi. Bu güç yitiminin Dor'ların Yunanistan'ı istilasına zemin hazırlamış olduğu düşünülebilir.

2) Yunanistan'ın "Karanlık Çağ"ı

İÖ 1200'den hemen sonra Dor Grekleri, kuzeyden inerek büyük kaleleri yağmaladı ve krallığı yıktı. İzleyen 400 yıllık süre, Grek tarihinin 'Karanlık Çağ'ı olarak anılmaktadır. Miken sarayları yıkılmış, esas olarak bir saray yazısı olan lineer B yok olmuştur. 9. yüzyıl dolaylarında derlenmekle birlikte, bu döneme ait sözel geleneklerin bir karması olduğu düşünülen Homeros destanları, arkeolojik verilerin sınırlılığında, bu devire (ve önceleyen Miken çağına) ilişkin başlıca kaynakça olmayı sürdürmektedir (Finley 1963: 19-28). Ve eğer Homerik destanlar, *İlyada* ve *Odysseia* Miken uygarlığının en azından son dönemlerinin tanığı kabul edilecekse, bu destanların betim-

[34] Korsanlık Grek kahramanlık çağı boyunca hiç de erdemsiz bir iş sayılmıyordu.

lediği toplum, geniş toprakların ve kalabalık sürülerin sahibi, yağmacı kral ve soyluların yönetimindedir. Soyluluk iktidarın merkezini oluşturmaktadır. 'Eşitler arasında birinci' olarak ortaya çıkan kral yargıçlık, yasa-koyuculuk ve komutanlık erklerini uhdesinde toplamıştır ve iktidarı rakip soyluların sürekli meydan okumasıyla karşı karşıyadır. Buna karşılık 'halk' sahnede fazla rol almaz. Birkaç zanaatkar –metal işçileri, kahinler ve hekimler- diğerlerine göre daha iyi durumda gözükmektedir; geri kalanı tarlalarda ve saraylarda çalışmaktadır. Ticaret ise başta Fenikeliler olmak üzere yabancılar ile şeflerin işi gözükmektedir (Finley 1963: 22-23).

Herodotos (II: 53; 1973: 123): "Homeros ve Hesiodos benden, her halde dört yüz yıldan daha eski değildirler; Yunanlılar için tanrıların soy zincirini tertipleyen, tanrıların sıfatlarını, görevlerini, kendilerine özgü niteliklerini belirten, görünüşlerini anlatanlar, onlardır", derken bir başka önemli gerçeğin, antropomorfik Olympos panteonunun, esas olarak İÖ 2. bin sonları-1. bin başlarının eseri olduğunun ve olasılıkla Miken formülasyonlarının (ve değerlerinin) retrospektif bir derlemesini yansıttığının altını çizmektedir.[35]

Demiri kullanmasını bilen Dorlarla birlikte savaşçılık, aristokratların bir ayrıcalığı olmaktan çıkacak, deyim yerindeyse 'demokratikleşecekti'. Bu, siyasal yetkede de yerelleşmeye yol açmış gözükmektedir. Bu istilalara eşlik eden geniş ölçekli göçler, İÖ 1000'e dek sürdü: Bir yandan anakara halkı Ege adaları ve Batı Anadolu kıyılarına doğru göçüp koloniler oluştururken, yeni gelenler de kalanlarla karışmaktaydı. Ancak bu karışımın topyekûn olduğu düşünülmemeli: Dorlar, olasılıkla en iyi çiftlik toprakları olduğu ve en zengin ganimet olasılığını sunduğu için eski Miken iktidar merkezlerine yerleşti. Böylelikle Peleponnes'in en verimli toprakları, Girit ve Küçük Asya'nın güneybatısı Dorlaşırken, diğer,

---

[35] Gerçekten de Homeros destanları, farklı bölgelerin yerel ilahlarını tek bir Olympik hiyerarşi içinde örgütlemiştir. Zeus, önceleri Olympos'un yalnız tanrısıyken Hera Argos'ta, Aphrodite Paphos'ta, Athena Erektheus'un sarayında "yaşamaktaydı" (Thomson 1990: 85).

daha az avantajlı bölgeler eski göçmenlerin eline kalacaktı. Örneğin, Attik ve Küçük Asya kıyılarının orta kesimi İyonlaştı. Dor istilaları sırasında Grek anakarasından gelen göçmenlerin kurduğu bu kentler, kısa sürede klasik Grek uygarlığına dönüşecek yeni bir yaşam tarzının odaklarını oluşturdu.

Grek göçlerinin otokton halklarla karışımından biçimlenen İyonya'nın bir avantajı da Doğu uygarlığıyla yakın teması idi. Belki Miken yüksek uygarlığının izleri Ege'nin ötesinde daha derinlemesine kök salmıştı [Homeros destanlarının İyonik (ya da Aeolik-İyonik) gövdesi bu kalıntıların tanığıdır: destanlar tümüyle pre-Dor kökenlidir].[36]

İyon gelişiminin bir başka dürtüsünün, potansiyel olarak düşmanca bir ortamda toplumsal ve siyasal tutunuma etkin bir temel örgütleme gereksinimi olduğu söylenebilir. Olasılıkla farklı bölgelerden gelen göçmenler, yeni bir yaşam tarzı kurma zorunluluğu ile yüz yüzeydiler. Yeni ortam, toplumsal geleneklerden kopmaları tetikliyordu. İyonların çevreye uyum stratejileri, bundan böyle, gerek Grek gerekse Roma antikitesi uygar yaşamının temel hücresini oluşturacak olan *polis* oldu. Polis, başlangıcında çevresinde tarım alanları ve otlaklar bulunan bir kentten oluşmaktaydı. Siyasal bakımdan yargıçlar ve yasayla yönetilen bir cemaat idi. Psikolojik bakımdan tüm nüfusun ayrıcalıklı bir kesiminin –yetişkin, eril yurttaşlar- oluşturduğu, kendine yeterli bir iç-grup olarak nitelenebilirdi.

3) Arkaik Devirden Klasik Devire: Polis'lerin Biçimlenişi

Polis'in ortaya çıkmasıyla birlikte 'Karanlık Çağ'ı geride bırakıp daha açık bir biçimde belgelenmeye başlayan antik Grek tarihi, uzlaşımsal olarak dört evrede incelenmektedir. Bunlar kabaca, 1) Grek siyasal coğrafyasının daha belirgin hale geldiği İÖ 800-750'den Pers istilalarının açtığı yeni döneme (İÖ 500) dek süren Arkaik Devir; 2) Bağımsız site-devletlerle belirlenen ve antik Grek uygarlığının en

[36] Finley (1963: 21), destanın Dor göçlerinden sonra (İÖ 9. yüzyıl) yaşayan derleyicilerinin kasıtlı olarak eskiliğe dayandıklarını belirtir.

parlak dönemi sayılan Klasik Devir (İÖ 500-300); 3) İskender fetihleriyle açılıp Roma'nın Doğu Akdeniz'i fethine dek süren ve Grek uygarlığının Doğu merkezleriyle yakın ilişkiye geçtiği, yoğun kültürleşme ve senkretizasyonların yaşandığı Hellenistik Devir; ve 4) Grek anakarasının Roma eyaletine dönüştüğü Roma Devri (İÖ 1. yüzyıl sonlarından itibaren) olarak tarihlendirilmektedir.

Dor istilasının yol açtığı nüfus hareketlerinin sönümlenmesiyle birlikte, Grek dünyasında tarım daha yerleşikleşecekti. Nadas tekniklerinin uygulanmaya başlaması, toprakta kalıcı aile mülkiyetini olanaklı kılmıştı. Aşiret önderleri toprak sahibi aristokratlara dönüştükçe, aşiret bağları da zaafa uğradı ve toplum hane birimleri temelinde çözüldü. Bu sürece, bir tapınak binası ve surlarla çevrili bir kent çevresinde toplanmış,[37] küçük cemaatlerin biçimlenişi eşlik etmekteydi.

Arkaik Grek toplumunda güçler dengesi soyluların bir araya gelip kralî yetkeyi sınırlandırmasını gerektiriyordu.[38] Önce kral naipliğini üstlenen soylular zamanla önemli kararların alınmasında ağırlığını duyumsatan konseyler oluşturacaktır. Bu sürecin ayrıntıları devletten devlete farklılık gösteriyordu. Ancak İÖ 8. yüzyıldan itibaren soylarını Homerik yarı-tanrı kahramanlara dayandıran (Levi 1987: 64-65) aristokratlar, Yunanistan'ın ileri kesimlerinde kralî yetkenin büyük bölümünü ele geçirmiş durumdaydı. Örneğin Atina'da krallık, kalıtsal olmaktan çıkmış ve 'kral' esas olarak dinsel görevleri yürütmekle yükümlü, sabit süreler için atanan bir yöneticiye dönüşmüştü. Hukukî, askerî vb. işler başka yöneticilerin görev alanı sayılmaktaydı. Aristokratik Aeropagus Konsili kamu işlerinde genel gözetim işlevi yüklenmişti.

---

[37] Finley (1963: 32-33), bu dönemde saray yapılarının bulunmayışına dikkat çekmektedir.

[38] "Atina'da *arkhon* terimi, hem klan şefi anlamına geliyor, hem de her yıl seçilen devlet görevlilerinden birini belirtiyordu. İlk anlam, yani klan şefi anlamı eski kullanımdı; ikinci anlamsa kent-devletinin gelişmesiyle birlikte birinci anlamın bağrından çıkmıştı. Soyluların yönetiminin başladığı sıralarda kentin yönetim organını oluşturanlar klan şefleriydi" (Thomson 1988: 91).

Soylu aileler yönetim merkezi yakınlarına yerleşiyordu: giderek kent yaşamı biçimlenmekteydi. Savunma ölçütüne göre seçilen bu merkez, zanaatkar ve tacirler için de bir çekim odağı oluşturmaktaydı. Bu nedenle kent yaşamının, köken itibariyle ticarî ya da sınaî değil, aristokratik olduğu söylenebilir. Bu durum, Grek kent yaşamına damgasını vurmaktaydı. Sonraki yüzyılların en etkin ticarî ve sınaî merkezlerinde dahi, aristokratik kamu ve özel yaşam ideali etkin bir meydan okumayla karşılaşmış değildir [Bu durum, Grek kentlerini, toprak sahibi aristokrasinin ideallerine karşıt bir *ethos* geliştirmiş tacirlerin önderliğini yaptığı ortaçağ kentlerinden farklı kılmaktadır. Örneğin, ileride daha ayrıntılı göreceğimiz üzere, üretim/imalat Grek ya da Roma değer sisteminde hiçbir zaman makbul sayılmamaktaydı].

Soyluluğun kudreti kırsal kesimde de artmaktaydı. Kalıcı tarıma geçildiği tarihten itibaren aşiret liderleri sıradan aşiret mensuplarına göre daha geniş arazilere sahipti. İÖ 7. yüzyıldan itibaren gelindiğinde, Grek kırsalı, kolonilere yönelen göçün de yeterli çözüm oluşturamadığı, ağır bir nüfus baskısıyla karşı karşıya kalmış, köylüler borçlanma baskısıyla hızla serfleşmiştir. Böylece toprak, soyluların elinde yoğunlaşmaktaydı. Öte yandan, en geniş toprakları ellerine geçirmekte olan aşiret ileri gelenlerinin, aynı zamanda topraktaki anlaşmazlıkları çözümleyen yargıçlık misyonunu da ele geçirmeleri, toplumun tümü üzerindeki soyluluk iktidarını pekiştiren bir etkendi (Thomson 1990: 96). Sonucunda pek çok kentte sınıf çatışmaları yaşanmasına karşın, iktisadî ve askerî üstünlük soyluluğun elinde yoğunlaşmıştı.

Ancak soyluların iktidarı da sonsuza dek sürecek değildi. Kendisi bir köylü olan ve tarıma dayalı bir etiği yansıttığı düşünülen (Thomson 1990: 102; Finley 1963: 30-31) Hesiodos'un (8. yüzyıl) *İşler ve Günler*'deki (618-649) şu sözleri, yeni bir sınıfın, tacirlerin yükselişine değgin ipuçlarını vermektedir:

Tehlikeli deniz yolculukları mı çekiyor seni (...)
Ve bekle deniz mevsiminin gelmesini.
Gelince sür denize hızlı gemini,
Ne yükleyeceksen yükle içine

Yurduna kârla dönebilmek için (...)
Unutma Perses, her işini mevsiminde yap,
Hele denize ne zaman açılacağını iyi bil.
Küçük gemileri övebildiğin kadar öv
Ama malını büyük gemiye yüklemeye bak:
Yükün çok oldu mu, kazancın da büyük olur,
Yeter ki rüzgarlar ters esmesin.
Uçarı gönlün kazanç peşine düşerse,
Kurtulmak istersen borçlardan
Ve yürekler acısı açlıktan,
Öğretirim sana yasalarını
Uğultusu birden gökleri tutan denizin,
Her ne kadar bir şey anlamasam da,
Denizcilikten ve gemilerden (Erhat 1977: 162-163).

Coğrafî konum, Grek tarımının sınırlı doğası, en başarılı tarımsal ürünün tahıldansa zeytin ve üzüm gibi sınaî hammaddeler oluşu, denizaşırı topraklarda kurulan Grek kolonileri, bunların (Fenikeliler, Lidyalılar, Likyalılar gibi) tacir halklarla temasları vb. etkenler, ticareti Grek antikitesinin gündemine oldukça erken bir dönemde sokmuştu. Ticaret, özellikle Frigya ve Lidya'da (söylenceye göre kral Gyges tarafından) altın ve madeni paranın geliştirilmesiyle takasa bağımlı özelliğinden sıyrılarak, (zamanla aristokratların siyasal ayrıcalıklarına meydan okuyacak kadar güçlenecek) bir tacirler sınıfını var edecek kertede gelişecekti[39] (Thomson 1990: 109-110). Bu sınıf, yetkinleşmiş biçimiyle Grek İÖ 5. yüzyılına damgasını vuran demokrasi rejiminin motor gücü olmuşa benzer.

Grek 'demokrasi'sinin önünü açan tiranlık rejimi, yükselen tacirler sınıfının, soyluların baskısı altında topraksızlaşarak serfleşen köylülerin tepkilerini maniple etme girişimi olarak değerlendirilebilir. Topraklarını giderek soylulara kaptıran köylülüğün kadim kabile eşitlikçiliğini yankılayan 'toprakların yeniden bölüşülmesi' talebini, yasal düzenlemelerle yanıtlayarak bir yandan halk desteğini

[39] Daha İÖ 7. yüzyıla ait bir Grek atasözü, "İnsan paradır" demekteydi (Thomson 1988: 235).

arkalarına almakta, bir yandan da aristokrasiyle rekabetlerinde ellerini güçlendirmekteydiler. İlk tiranların, Ege ötesi ticaret yolları üzerinde kurulmuş kentlerde iktidarı ele geçirerek aristokratik ayrıcalıkları sınırlayan ve ticarete ilişkin yasaları getiren tacirler oluşu rastlantı değildir [Thomson (1990: 110) bunlara Miletos tiranı Thrasyboulos'u, Korinthos'ta Bakchiadai'yi devirerek iktidara geçen Kypselos'u, Sikyon tiranı Orthagoras'ı ve Megara'da tiranlığını ilan eden Theagenes'i örnek gösterir]. Tacirlerin kısmen soylu kökenli oluşu ya da aristokratların bir kısmının ticaretle uğraşıyor olması (Thomson 1988: 232-233) kanımızca bu duruma engel değildir: nihayet soy/klan bağlarının topraklı aristokrasinin yükseliş sürecinde dağılmaya uğradığını yukarıda görmüştük: servet edinme tarzlarının farklılaşması (rant-ticarî) soyluluğun farklı kesimlerini karşı karşıya getirmiş ve yeni sınıf bileşim ve ittifaklarına yol açmış gözükmektedir. Tacir sınıfın, bir de Hesiodos'un yukarıda aktarılan dizelerinde söz edildiği gibi topraktan kopmuş, özgül bir polise ait olmaksızın dolaşan, polis haklarından yoksun çok sayıda insandan (*metek*'ler) beslendiği bilinmektedir. Nüfus arttıkça bu grupların göreli öneminin de arttığı, Atina, Korinth ve Miletos gibi ticarî merkezlerde yeni basınçlar oluştuğu görülmektedir.

Yeterli toprağı olmayan bu insanların yöneldiği farklı geçim tarzları (ticaret ve imalat ile deniz ötesi topraklara göç) birbirini tamamlamaktadır: yeni kurulan koloniler anayurtlardan mal ithal etmekte, birkaç yıl içinde tahıl ve diğer ihraç malları üretebilecek hale gelmektedir. Ticaret ve göçün önemi 8. yüzyıl ortalarından itibaren artacaktır.

Ticaretin gelişimi, anakarada köylülüğün durumunu da etkilemiş gözükmektedir. Grek tarımı, böylelikle dışsatım konusu olan sınaî ürünler (şarap ve zeytinyağı) temelinde örgütlenecektir.

Ticarî tarıma geçiş Miletos, Eretria ya da Atina gibi öncü kentlere önemli avantajlar sağlamıştır: üretemeyeceği kadar tahıl sağlama olasılığının yanı sıra, göreli verimsiz toprakları tarıma açma olanağı doğmuştur: Böylelikle yeni bir kent ekonomisi olanaklı olmuş gözükmektedir. Bu sürecin sonuçlarından biri, köylülerin önem kazanması, siyasal ya-

şamdaki ağırlığının artması olacaktır. Bu dönemde, askerî alanda Grek site-devletlerinde ağır silahlı piyadelerin (*hoplit*ler) süvarilerin yerini alışına tanık oluruz (7. yüzyıl sonları, özellikle 6. yüzyıl). Bir falanj halinde örgütlendiklerinde esas olarak çiftçi birlikleri olan hoplitler, bir soylu aynalığı olan süvarilerin dahi üstesinden gelebilmekteydi.

İşte tiranlık, ticarî servetle güç kazanan tacirler sınıfının, aristokrasiyle konumunu ilerleten köylülük arasında kilitlenen sınıf mücadelelerine bir çözümünü oluşturmuştur. Tiranlık yönetimi, Solon reformları ile sınıf mücadelelerine kalıcı bir çözüm sağlayamayan aristokrasinin iktidarının iyice aşınmasına yol açtığı Atina örneğinde daha iyi izlenmektedir (Thomson 1990: 115-116).

Tiranlık kurumu, Finley'in (1963: 44) deyişiyle, "(kayda değer Sicilya örneği dışında) geçici olma eğilimindedir. Ancak tarihsel önemi süresiyle ölçülemez; çünkü tiranlık soyluluğun kişisel, ailevî yönetiminden klasik site-devletine yönelen geçiş aşamasının belirleyici unsuru olmuştur".

McNeill (1965: 224), Yunanistan'ın ticarî bakımdan etkin kentleri önünde iki seçenek bulunduğunu belirtiyor: yoksulları siyasal olarak bastırıp sınırlı yurttaş oyuna dayalı oligarşik yönetimler ya da radikal bir tarzda hoplit oylarından daha geniş tabanlı bir demokrasi yönelişi. Sparta'nın askerî desteğine bağımlı olan Corinth ilk yolu izleyip, yurttaşlarını iki uzlaşmaz kesim halinde bölerken Atina, tersi yönü izlemiştir. İÖ 510'da Peisistratos tiranlığını devirip radikal demokrasiye yönelen Atina'da, topraksız yurttaşlar dahi halk meclisi ve mahkemeler aracılığıyla yönetime katılabilmekteydi. Themistocles'in girişimiyle Atina filosunun genişlemesiyle birlikte (İÖ 483 sonrası), topraksız Atinalıların daha da önem kazandığı izlenmektedir. 5. yüzyılda Atinalı kürekçiler ve mensubu oldukları demos katmanları, çiftçi-hoplitleri siyasal sahnenin saçaklarına püskürtecektir. McNeill (1965: 224), "ticarî filo ve ona bağlı depo, atölye ve pazarların radikal demokrasinin iktisadî sinirlerini oluşturduğunu" belirtmektedir.

Ancak Grek demokrasisi hiçbir zaman bütünsel değildir. Köleler tüm siyasal haklardan yoksunken, kadınlar ve yabancılar da yurttaşlığa

çok istisnaî koşullarda kabul edilmektedir. Yurttaşlığın temelde akrabalık bağlarıyla bağlı, kapalı ve kalıtsal bir grup olduğu yolundaki aristokratik ideal, Yunanistan'ın demokratik polislerinde dahi, İÖ 500'den çok sonrasına dek sürdürülecekti. Hakim anlayış, iyi yurttaşların mahkeme ve meclislerde kamu işlerini izleyebilecek, dinsel festivallere katılabilecek ve silah eğitimi görecek boş zamanının olması gerektiği yönündeydi. Bu 'boş zaman'ı ise, 'yurttaş'lara sayıları savaşlar ve köle ticareti sonucu katlanarak artan kölelerin emeği sağlıyordu.[40]

Köle emeğine dayalı tarımsal ve sınaî üretim sayesindedir ki, bağımsız küçük çiftçilerden oluşan kırsal cemaat, İÖ 4. yüzyıla dek Grek siyasal-felsefî ideali olarak kalmıştır. Atinalılar dahi kentlerindeki ticarî-sınaî faaliyetleri bir sapma olarak görmekteydi. Ne zanaatlar ne de tüccar kurnazlığı kadim Yunanistan'da saygıdeğer sayılıyordu. Tarım, mevsimsel olduğundan kamu işlerine vakit bırakmaktaydı; oysa zanaat, özellikle ücretli olduğunda, tüm yıllık bir faaliyetti. Bu nedenle genellikle köle ve yabancıların eline bırakılmıştı.

Yukarıda özetin özetiyle aktarılan Grek toplumsal tarihinin ana hatlarının altını bir kez daha çizmekte yarar var: Yerel çoban ve tarımcı köylülerin üzerine yerleşen Akha klanları, toplumun eşitliğe yatkın yapısını kırılmaya uğratarak, klan aristokrasileriyle dengelenen, soy bağları zamanla çözülmeye uğrayacak yerel krallıklar oluşturmuştur. Dor'ların göçleri bu krallıkları yıkımına neden olarak yerel aristokrasileri bir süreliğine güçlendirmiş, ancak yoğun deniz ticareti ve denizaşırı yağma olanaklarıyla güçlenen tacirler, büyük toprak sahipleriyle, ucuz ve bol bulunan bir maden olan demirin kullanıma girmesiyle birlikte eli güçlenen köylülük ve halk tabakaları arasındaki gerilimden de yararlanarak siyasal arenada ağırlıklarını

[40] "Atina'da, 5. yüzyılın sonuna doğru köle emeğinin özgür emeği ne derece aştığı, İÖ 408'de inşa edilmiş olan Erechtheion'un hesaplarından çıkarılabilir. Çalıştırılan 71 kişiden 16'sı köle, 35'i orada oturan yabancı, 20'si ise yurttaştı. Üçüncü sayının bu kadar düşük olmasının nedeni, kuşkusuz, bir bağışıklıktan yararlanmalarıydı: bu bağışıklık, onlara jüri üyesi olarak para kazanma, sık sık yapılan halk festivallerinde parasız dağıtılan et ve şaraptan yararlanma ve koloni çiftlikleri için çekilen kuralara adlarını yazdırma hakkını veriyordu. Demokrasi bir dereceye kadar koruyordu onları" (Thomson 1988: 242-43).

duyumsatır olmuşlardır. Polis demokrasisinin motoru bu sınıf olmakla birlikte, sınıfsal idealleri (örneğin bir başka 'kent devrimi' olarak nitelenebilecek 16.-17. yüzyıl Avrupası'nda olduğu üzere) siyasal kültüre damgasını vurmuş değildir. Bunun başlıca nedeni ise, Grek antikitesinin bolca sömürdüğü köle emeğidir. 'Özgür yurttaş'a siyaset yapacak boş zamanı bırakan köle emeği sayesindedir ki, servetinin büyük bölümünü ticaretten sağladığı ve kendi kırsalındaki tarımsal faaliyetleri ticarete bağımlı hale getirdiği dönemde dahi, Grek klasik çağının en parlak örneğini oluşturan Atina'da bile, çalışmayı, hele zanaatla uğraşmayı makbul sayan bir *ethos* gelişmemiştir.[41]

GREK "ETHOS"U

Antik çağ Grek 'ethos'unun içinde biçimlendiği toplumsal çerçeveyi üç evrede izlemek mümkün gözükmektedir. Bunlar, Grek tarihöncesi için *klan*, Miken Çağı ve izleyen Karanlık Devir için *oikos*, Arkaik ve Klasik çağlar için ise *polis*'tir. Grek tarihöncesinde *klan*,[42] bünyesinde eşitlikçi bir ethos'un, sıkça başvurulmuş gözüken toprağın yeniden dağıtılması yöntemiyle sürdürüldüğü, ancak Akha olarak bilinen çoban aşiretlerin göçleri ve kendilerini otokton halklar üzerinde egemen aristokratik unsur olarak örgütlemeleri sonucu dağılmaya uğramış toplumsal yapıdır.

Oikos, esas olarak otarşi idealini sürdüren, kırsal-aristokratik toplumsal örgütleniş tarzıdır. Toprak ve sürülerin sahibi aristokrat ile çevresinde toplanan bağımlılardan (aile bireyleri, himayesi altındaki özgür emekçiler ve domestik köleler) oluşan oikos, bir ideal-tip olarak Grek tarihinin, bir *polis* uygarlığı olan Klasik Çağının değer sistemine de damgasını vurmuş gözükmektedir. Bir kırsal servet biçimi olan *oikos*, tarım, hayvancılık ve özellikle de savaş/ yağma kaynaklı

---

[41] Burada, modern-olmayan toplumlarda ekonominin, modern toplumların tersine özerk bir alan olarak varolmayıp, toplumun ve toplumsal kurumların içine "gömülü" (*embedded*) olduğunu söyleyen antropolog, Karl Polanyi'nin tezinin, Grek bağlamındaki arka planının seçilebildiği söylenmeli. Polanyi'nin tezlerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Humphreys (1969: 165-212).

[42] Grek tarihöncesinde *klan* ve klanı aşındıran süreçler için bkz. Thomson (1983; 1985).

bir birikim modeline dayanmaktaydı; koşut olarak, 'tarımcı-savaşçı' idealinin topluma egemen olmasının zeminini oluşturmuştur. Ve bu ideal, maddî gerçeklikle ilişkisini büyük ölçüde yitirmekle birlikte, kendisini izleyen *polis* ethos'unda da uzun bir süre (İÖ 4. yüzyıla dek) süregitmişe benzer. Biçimlenişi Arkaik Devire tarihlenen *polis*'in bir siyasal birim olarak ön plana çıkışı, Klasik Devire denk düşer. *Polis*, toplumsal yaşamın tikel bir örgütlenişini yansıtmaktadır ve klasik anlamında "kendini yöneten site-devlet" olarak tanımlanabilir (Finley 1963: 54).[43] Karar erki, farklı *polis*'lerde farklı biçimler almakla, farklı bileşenlerden oluşmakla ve farklı yetkilere sahip olmakla birlikte, ilke olarak yurttaşlardan (özgür, yetişkin, erkek *polis*'liler: gerçekte *polis* nüfusunun küçük bir azınlığı) oluşan meclislerdedir.

(En azından klasik örneğini oluşturan Atina ve kolonilerin büyük bölümünde) *polis* servetinin önemli bölümü ticarete dayanmakla,[44] hatta para değeri üzerine oynamalar dahil olmak üzere spekülatif işlemler daha 6. yüzyıldan beri bilinmekle birlikte,[45] aşağıda da değinileceği üzere, sınaî ya da ticaretle bağlantılı değerlerin ön

---

[43] Ne ki Finley (1963: 54-55), "site-devlet" tanımının yanıltıcı olabileceği konusunda, en gelişkin çağında (Peleponnes Savaşları dönemi) yüzölçümü 1.000 mil²'yi, toplam nüfusu ise (köleler dahil) 250-275 bini aşmayan Atina'yı örnek göstererek, uyarıda bulunmaktadır. Diğer *polis*'ler kuşkusuz Atina'nın çok gerisindeydi.

[44] Sedillot (1983: 73), başlıca dışsatım ürünleri maden cevheri, mermer, kil eşyalar, silahlar, parşömen ve diğer mamûl ürünler, dışalım malları da kereste (Makedonya'dan), yün (Miletos'tan), papirüs (Mısır'dan), fildişi (Afrika'dan), balmumu (Kafkasya'dan) ve besin maddeleri, özellikle de tahıl olan Atina'nın Pire limanındaki canlı faaliyeti şöyle betimliyor: "Pire limanında ateşli bir hareketlilik ve gürültülü bir koşuşturma göze çarpardı. Renkli bir kalabalık, üç dalgakıranı bulunan limanda pazarlıklar eder, hesaplar yapar ve ter dökerdi. İlliryalılar, Fenikeliler, Etrüskler ve Epirotlar, üç kıtanın hemen bütün temsilcileri burada bir araya gelmekteydi. Bu insanlar işgüzarca, ama yine de öyle fazla telaş etmeden tahıl ambarlarından tersanelere, ticaret borsalarından gelen giden bütün mallardan devlet hesabına %2 vergi alınan gümrük ofislerine gider gelirlerdi. Liman işçileri çalışkanlıklarını gösterir, kürekçiler iş arar ve zanaatkarlar da el emeği ürünü öteberilerini satmaya uğraşırdı. Her dilden konuşmalar Ege'nin sıcak güneşi altında birbirine karışırdı".

[45] Kendisi de aristokratik kökenli bir tüccar olan Solon'un reformunun önemli bir ayağı, Attik parasının yaklaşık %30 oranında devalüe edilerek borçluların yükünün hafifletilmesi ve Atina dışsatımında atılım gerçekleştirilmesidir (bkz. Sedillot 1983: 72).

plana geçmediği,[46] ideal *polis* yurttaşının politikayla ilgilenmesine olanak sağlayacak boş zaman ve servete sahip kişi olduğu görülmektedir. Finley (1963: 71-2), Klasik Devir Atina'sında servetleri hatırı sayılır ölçülere varan birkaç yüz ailenin varlığından söz ederken, servetlerini büyük ölçüde geniş topraklara borçlu olan ve "yurttaşlarının çoğuna günlük tayın dağıtan" Cimon'un yanı sıra, topraklarından başka Laurium'daki gümüş ocaklarının da işletmecisi, 'bin kölesi olan' komutan Nicias ile sanayici Cleon'un adlarını anar. Toprak aristokrasisinin değerlerini yansıtan (dolayısıyla ilk bakışta polis ortamında 'anakronik' gözüken) polis *ethos*'unu büyük ölçüde köle emeği mümkün kılmış gözüküyor. Klasik çağa gelindiğinde, kentsel emek gücünün yanı sıra, kırsal üretimin de büyük bölümünü köleler gerçekleştirmekteydi.[47] Yoğun köle emeği kullanımı, üretkenliği yücelten bir değer sistemini perdelemiş olmalı.

Vernant (1980b: 16), "Greklerde 'çalışma' kavramını karşılayan bir terim bulunmadığı"nın altını çizerken, '*πονος*' sözcüğünün, yalnızca toplumsal bakımdan yararlı değerleri üretenlerin işlerini değil, zorlu çaba gerektiren her türlü faaliyeti kapsadığını belirtmektedir. Buna karşılık, Homeros ve Hesiodos'ta karşımıza çıkan *demiurgos* (zanaatkar) kavramı, kamu yararına *oikos*[48] dışında gerçekleştirilen

---

[46] İÖ 7. yüzyıla ait, "İnsan, paradır", diyen Grek atasözü (Thomson 1988: 235) ise, halk bilgeliğinin, filozoflarca biçimlenen "köleci ethos"u pek de benimsemediğini gösteriyor, adeta.

[47] Laurium'daki gümüş ocakları sayıları 20-30 bin olarak tahmin edilen kölelerce işletilmekteydi; Syrakusa'daki taş ocaklarında köle olarak çalışan binlerce savaş tutsağı bulunmaktaydı; Xenophon bir yapıtında devletin de, her bir Atina yurttaşı için üç adet olmak üzere, kölelere sahip olmasını önermekteydi (Levi 1987: 113, 125). İÖ 421'de Atina ile Sparta arasında imzalanan barış antlaşmasında "köle sınıfı (*doulcia*) ayaklanırsa, Atinalılar tüm olanakları ölçüsünde var güçleriyle Lakedemonyalıları (Sparta'nın denetlediği bölge) destekleyeceklerdir" (Austin, Vidal-Naquet 1996: 102) denmektedir. Yine de, Austin ve Vidal-Naquet'nin (1996: 95), "arkaik polis"in örneği olarak nitelediği Sparta, ticaretin gelişmesine karşı aldığı sıkı önlemler nedeniyle konumuzun dışında kalmaktadır.

[48] "Ekonomi" sözcüğünün kökenini oluşturan *oikos* terimi, Grekçe "ev, aile, domestik alan"a denk düşmektedir. Ve yalnızca ebeveynler ile çocuklardan oluşan çekirdek aileyi, hatta birkaç kuşağın bir arada yaşadığı geniş aileyi değil, *oikos*'un rei-

her türlü faaliyeti tanımlamaktadır. Zanaatkârlar kadar hiçbir şey üretmeyen bilicilerin de *demiurgos* arasında sayılması (Vernant, 1980b: 17) bu bağlamda, açıklayıcıdır. Genel 'faaliyet' bağlamından ayırt edilmeyen 'çalışma' kavramına, antik Grek düşüncesi hiçbir zaman içsel olarak pozitif bir değer atfetmiş değildir. "Çalışma birçok kişi için bir zorunluluk da olsa, kendi içinde bir değere sahip değildir" demektedir Austin ve Vidal-Naquet (1996: 27).[49]

Ticarî servetin göz ardı edilemez boyutlara eriştiği klasik çağda dahi, Grek toplumsal ideali özde tarımsal kalmıştır. Savaşçı tipteki Dor kentleri dışında toprakta küçük köylü mülkiyeti kuraldı. McNeill (1965: 225) İÖ 5.-4. yüzyıllarda, Atina filosundaki ortalama bir kürekçi yurttaşın dahi, "olasılıkla yeterince para kazanıp küçük bir parça toprak alarak çiftçilik yapma düşleri gördüğünü" vurgulamaktadır. İÖ 4. yüzyılda Atina'da 20 bin yurttaşın 5 bininin kırsal mülkiyetten yoksun olduğu Yunanistan'ın kimi bölgelerinde, hatta belki Attika'da da aile mülkü, yani *oikos*, 5. yüzyıl sonuna dek devredilmez nitelikteydi (Vernant, 1980b: 20). Kendisine bağlanan dinsel temsiller ve sahibine bağlayan özel bağla toprak, paradan çok farklı bir mal tipini oluşturmaktadır: para ekonomisinin çevrimine dahil olabilmek için çok zor devinime geçebilmektedir. Öte yandan kentlerde imalat (hatta ticaret) işlerinin büyük ölçüde yabancıların ve kölelerin eline bırakılmış olması, pratik sanatların aşağılanmasına zemin hazırlamaktadır. İÖ 4. yüzyılda *Oeconomicus* başlıklı yapıtında (IV, 203),

---

sine bağlı köle ve özgür tüm bireylerle taşınır-taşınmaz mülkleri (toprak ve sürüler) kapsamaktadır (Austin, Vidal-Naquet 1996: 54). *Oikos*, yukarıda da görüldüğü üzere, polis-öncesi Grek toplumunun (Miken çağı ve Karanlık dönem) aristokratik temel birimidir ve otarşik (kendine yeterli) ideali yansıtmaktadır. *Oikonomia* ise, ailenin, aile mülkünün (en genel anlamda) yönetimi, daha sonraki dönemde ise kentin (polis) işlerinin yönetimi anlamına gelir (Austin, Vidal-Naquet 1996: 19). Kavramın, Roma hukukundaki *familia* ve *patria potestas* kavramlarıyla karşılaştırmalı ayrıntılı bir tartışması için bkz. Finley (1975: 16-19).

[49] Ya da en azından İÖ 500'lerden sonra... Farrington (1967: 28), İÖ 500'lere tarihlenen vazoların üzerindeki atölye betimlemelerinde ustaların "uzun ak saçlı, mantolu, ellerinde iri asalar taşıyan kişiler" olduğunu söyleyip bu resmediş tarzının bir "saygınlık göstergesi" olduğunu vurguluyor.

> Mekanik sanat denilen (sanatlar –b.n.) toplumsal bir damga taşır ve kentlerimizde haklı olarak aşağı görülmektedir. Çünkü bu sanatlar, uğraşanların ve yönetenleri, yerleşik ve sınırlı bir yaşama mahkûm kılarak ve bazı durumlarda tüm günlerini ateşin karşısında geçirmek zorunda bırakarak bedenlerini zarara uğratmaktadır. Bu fizik bozulma ruhun bozulmasını da beraberinde getirir. Dahası, bu işlerle uğraşanların dostluğa ya da yurttaşlık görevlerini yerine getirmeye ayıracak zamanları yoktur. Bunun sonucunda, onlara kötü dost ve kötü yurttaş gözüyle bakılır ve kimi kentlerde, özellikle de savaşçı kentlerde yurttaşların mekanik mesleklerle uğraşma hakları yoktur (akt. Farrington 1967: 25).

diyen Xenophon'un sözleri, bir bakıma, servetini büyük ölçüde ticarî girişimlere borçlu olmakla birlikte, klasik devir Grek kentlerinde köle emeğinin bu gerçekliği nasıl perdeleyip, zanaat ve ticarete özgü değerlerin başat konuma gelmesinin nasıl önüne geçtiğini gözler önüne sermektedir.[50] Platon'un *Devlet*'indeki, ve Aristoteles'in *Politika*'daki[51] tarımı zanaatların üzerine yerleştiren ve zanaatkârları yönetimden dıştalayan (ve bir başka düzlemde, günümüzdeki anlamlarıyla *politika*'yı *ekonomi*'nin üzerine yerleştiren) kurgusu Xenophon-un tutumundan farklı değildir. "Yapıtı takdir edilen zanaatkarın kişiliği gözardı edilmekte ya da aşağılanmaktadır"[52] (Austin, Vidal-Naquet

---

[50] Çalışmanın aşağı görülmesinin bir başka kanıtı da yanlış bir biçimde, 'zenginlik' ve 'yoksulluk' olarak çevrilen *ploutos* ve *penia* kavramları arasındaki karşıtlıktır. Bir *penes*'in mülkiyetten yoksun, hatta yoksul olması gerekmemekteydi; onu *plousios*'tan ayıran yaşamını kazanmak için çalışmak zorunda oluşuydu (bkz. Finley 1975:48-9).

[51] "... Anayasası en iyi olan en iyi devlette, adillikleri herhangi bir konutlanmış ölçüte oranla değil, mutlak olan adil insanlara sahip bir devlette, yurttaşların bir beden işçisinin ya da tüccarın yaşamını sürmemesi gerekir. Öyle bir yaşam soylu değildir ve erdemli olmaya elverişsizdir. Yurttaş olacak kimseler bir tarımcı yaşamı da sürdürmemeli; çünkü erdem ve yeteneklerini geliştirecek rahatlıkları, yurttaş etkinlikleri için zamanları olmalı" (*Politika*, VII: 9). (Aristoteles 1983: 210-11).

[52] Herodotos (II, 167) "Yunanlılar elle yapılan bir mesleğe sahip olanları ve onların evlatlarını öbür yurttaşlardan daha az saygıya lâyık görmeyi ve mesleksiz olanları, özellikle askerleri daha üstün tutmayı Mısırlılardan mı öğrenmişlerdir" diye sorar ve bu tutumun özellikle Lakedaimonlarda (Spartalılar) böyle olmakla birlikte, (ticaretle daha fazla uğraşan) Korinthosluların zanaatkârları hor görmediğini belirtir (Herodot 1973; 164).

1996: 24). Çünkü kadîm Grek dünyasında ürün değişim değerine değil, kullanım değerine göre, yani kullanıcının gereksinimleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu bakımdan,

> İşçinin maddeye kattığı ειδος (anlam) her bir üründe kullanım açısından tanımlanmaktadır. İmal edilen nesne, gerçekte canlı varlığınkine benzer bir amaçsallığa boyun eğer: yetkinliği üretildiği amaca uygunluğundan oluşmaktadır. Dolayısıyla her bir imal edilen nesne için, kendini zanaatkara bir norm olarak dayatan bir çeşit model bulunmaktadır. Bu ειδος işçinin yaratabileceği, hatta değiştirebileceği bir insan 'buluş'u değildir. Tersine, zanaatkar olabildiği ölçüde, gerekli modele uymalıdır: ya gözlerini ona dikip çalışarak, ya da bu alanda, şey üzerinde kullanım (χρησις) sahibi olduğu için ειδος'u gerçek anlamda tanıyabilmeye yetili tek kişi olan kullanıcıya güvenerek. Aristo işçinin yapıtı üzerindeki yargı yetkisinin kullanıcıdan daha zayıf olduğunu söyler. (...) İmal edici eylemi araçların üzerindedir, ama amaç onu aşar. Platon ise daha nettir. Her şey için üç sanat vardır: kullanımı, imali ve taklidi. Bunlar kullanıcı, zanaatkar, ressamda kişileşmektedir. (...) Zanaatkar şeyi gerçekte imal eder, ama ειδος'unu, yani amacını tam olarak bilemez. Bu yeterliliğe yalnızca kullanıcı sahiptir.
> İmal edilen nesnelerin ειδη'leri işçilerin dışında ve üzerinde verili 'doğalar' olarak ortaya çıkıyorsa, zanaatkarlar yalnızca aracı rolü oynamaktadır: bir nesnede kullanım değerinin gerçekleştiği araçlardan ibarettirler (Vernant 1980b: 35),

ve:

> (...) Kullanım değeri perspektifi içinde ürün, kendisini yaratan insan emeğinin bir işlevi, kristalleşmiş emek olarak değil, emek ürününün bir işlevi, kullanıcının gereksinimini karşılamak açısından görülmektedir. Şu halde emek, ürün aracılığıyla zanaatkar ile kullanıcı arasında bir hizmetkarlık ekonomik ilişkisi, araçtan amaca geri dönüşsüz bir ilişki kurmaktadır.
> Felsefi bağlama aktarıldığında zanaatkar, faaliyeti, ürün, kullanıcı arasındaki bu ilişki sistemi genel bir *demiurge* faaliyeti kuramında ifadesini bulmaktadır. Tüm *demiurgique* üretimde, motor neden zanaatkardır. Malzeme üzerinde -maddî neden- ona bir biçim vermek için -biçimsel/ formel neden- işler. Bu biçim, aynı zamanda tüm işlemin amacını -nihaî neden- oluşturmaktadır. *Demiurgique*

faaliyetin bütününe hükmeden odur. İşlemsel sürecin hakiki nedenselliği, zanaatkarda değil, imal edilen üründedir. İmal edilen ürünün özü, zanaatkardan, imalat işlemlerinden, ustalığından ya da teknik buluşlarından bağımsızdır. (...)
Psikolojik planda ise, zanaatkarın işlemini Greklerin ποιησις (üretim) dediği ve πραξις (praksis/eylem)'e karşıt olarak tasavvur ettiği şeyi oluşturur. Bir eylem olabilmesi için, faaliyetin kendi amacının olması, ve ajanın, eyleminin uygulanışında yaptığından doğrudan yararlanması gerektir. Zanaatkarın emeği ile, eserin kullanımıyla tanımlanan özü arasında ortak bir ölçü yoktur. Biri diğerine bağımlı iki farklı plana yerleşir (...). Bir nesnenin imali bir şey, kullanımı başka şeydir. Zanaatkar çalıştıkça, yaptığının kullanımına sahip değildir. Somut ürün biçiminde yabancılaşan kullanım değerinde, zanaatkarın emeği ötekilerin hizmeti gibi kölelik olarak tezahür etmektedir. Zanaatkar kullanıcının ellerinde çeşitli gereksinimleri karşılayan bir araç rolünü oynar (Vernant 1980c: 40-41).

Zanaatkârın emek süreci ve ürününün kullanıcı/tüketicinin gereksinimleri çerçevesinde tanımlanması nedeniyledir ki, "klasik sitede zanaatkar, tümüyle başkalarına bağımlıdır; özgür köylü gibi kendine yeterli olamayacağından, ona göre daha aşağı konumdadır" (Austin, Vidal-Naquet 1996: 30). 'İdeal' kullanıcı/tüketici ise, antik Grek tarımsal ütopyası çerçevesinde biçimlenmiş Grek siyasal (polis) idealinin de öznesi sayılan, 'toprak sahibi aristokrat'tır.

1) Tacirin Durumu

Özellikle Klasik devirde, başta Atina olmak üzere başlıca *polis* ve kolonilerin canlı bir mal ticarî yaşama sahne olduğu belirtilmişti. Uluslararası ticaretin yürütüldüğü limanlar bir yana, her polisin, esnafın meslek gruplarına göre toplandığı, çevre köylülerin ürünlerini pazarladığı, aynı zamanda toplumsal yaşamın önemli bir odağı olan ve fiyatları ve düzeni kent yönetimi tarafında denetlenen bir *agora*'sı vardı. Dinsel bayramlar, aynı zamanda panayırların kurulduğu ve çevre kentlerden tacirlerin akın ettiği önemli ticaret olaylarıydı.[53]

[53] Ticaret, bizatihî aristokratik idealin savunucusu ve sürdürücüsü olan düşünürlerin de kaçınamadığı bir faaliyet dalı olmuşa benzer. Platon'un yağ, Demosthenes'in ise

Sarraf ve bankerlik faaliyetleri de, dönemin iktisadî yaşamının önemli olgularındandır.[54] Borçlanma, borç köleliği, borçların ilgası, Arkaik ve Klasik Devir Grek siyasal tarihi öğrencilerinin sıkça karşılaştığı sorunlar ve toplumsal kriz nedenlerindendir. Sedillot (1983: 80-81) sarrafların faaliyetlerini şöyle betimliyor:

> Dört ayaklı masalarını agoraya kuran sarraflar serbestçe işe koyulurdu. Masalarına 'tra-peza' denirdi. (...) Bu işi yapanlar da 'trapezit' diye adlandırılırdı. Para değiştirme işine girenin kim olduğunu kimse sormazdı, bu işe ne sermaye koyduğu da kimseyi ilgilendirmezdi, ondan istenen sadece dürüst olmasıydı. Para değiştirme işi çok geçmeden Doğu modeline göre bankacılığa dönüşmüştür (İÖ 592). Solon, banka işlemlerinin yasal kurallarını koymuş, kredi işinin de faize dayandırılmasına izin vermiş, ancak faiz haddini sınırlandırmamıştı. Trapezitler anlaşmalar yapıyor, en az %10, bazen %48 faiz karşılığında para ikraz ediyordu, zira fırtınalar ve korsanlar hesaba katılırsa deniz aşırı ticaretin rizikosu hayli büyüktü. Bunlar kendileri için gündelik defteri, müşteriler için cari hesap defteri tutardı. Özel kişiler için noterdiler, devlet için haznedar, tanrılar için de tapınak hazinelerinin yöneticisi. Ticarete, kredi vermenin avantajlarını keşfederek yardım ettiler.

Spekülatörlerin, zamanla kendi polis'lerine, hatta yabancı devletlere kredi açabilecek malî güce sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, azat edilmiş bir köle olan Formion (İÖ 4. yüzyıl sonları), dünya çapında üne kavuşmuştu; Pontus ile düzenli ticaret gerçekleştiren bir filonun sahibiydi; Bizans'la ticarî ilişkileri vardı

---

demir ticaretiyle uğraştığı, Euripides'in annesinin sebzecilikle geçindiği, Sophocles'in babasının ise bir silah taciri olduğu kaydedilir. İlk Grek filozoflarından Thales ise "yağ değirmenleri vurgunculuğuyla" zenginleşmiştir (Sedillot 1983: 77-78, 82). Benzer biçimde, Thomson (1988: 232-33) İÖ 6. yüzyılda "kendi hesabına ticaret yapan soylu aileler"den sözetmektedir.

[54] Howgego (1995: 20) Klasik Çağ Atina'sında kişisel olmayan borç kaynakları arasında "tefeciler (*obolostatai*), rehinciler, dükkancılar (kredili alımlar için), korporat kuruluşlar (deme'ler, deme düzeyinde tapınaklar, kült örgütleri), bankalar (tipik olarak özellikle ticaretle uğraşan yurttaş-olmayanlar ve başka gelir kaynağı olmayan yurttaşlar için) ve profesyonel faizciler (özellikle denizcilik istikrazları aracılığıyla denizaşırı ticaretin finansmanında)"i saymaktadır.

ve Kırım'dan tahıl getirtmekteydi. Mahkemeye düştüğünde vekil olarak tuttuğu ünlü Demosthenes, "...onu tanıyanların indinde elindeki para oranında kredisi olduğu gibi, bunun çok daha üstünde büyük bir saygınlığa sahiptir", diye övmekteydi onu; "yalnızca zengin değil, iyi bir insandır da. Bu işi de sırf para kazanmak için değil, aksine insanlara duyduğu derin sevgiden ve kalbinin yüceliğinden dolayı yapıyor" (Sedillot 1983: 79). Bir başka tefeci, Pasion da Atina yurttaşlığına kabul edilecek kadar etkili bir eski köleydi. Bir zırh imalathanesi ve bir bankanın sahibi olan Pasion, İÖ 370'te öldüğünde, oğlu Apollodore'a yirmi talent, karısına ise iki talent değerinde taşınmaz mal[55] ve mücevherat bırakmıştı (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 172).

Öte yandan, canlı malî-ticarî faaliyetlerine karşın Grek tacirleri kadîm Grek dünyasının yukarıda çizilen özgül kavramsal çerçevesinden kaçınabilmiş değildir. Polis'in ethos'u, taciri de ikincil bir konuma yerleştirmekte ve orada tutmaya gayret etmektedir. Austin ve Vidal-Naquet (1966: 25):

> Ticaret kendi başına zorunlu olarak iyi ya da kötü değildir. Eksik olan yaşamsal gerekleri sağlayarak otarşiyi olanaklı kıldığı ölçüde kabul edilebilir sayılmaktadır; ama fazlası değil. Ama ticaret eğer kendi başına bir amaç halini alırsa ve salt azamî kâr amacı güderse, o zaman kınanmaktadır. Bu bakış açısı daha Homeros'ta görülmektedir; klasik çağın sonunda Aristoteles'te açıkça tanımlanmıştır.[56] Perakende ticaret, sahtecilik ve yalanı gerektirdiği için, hepsinden kötü sayılmaktadır; çünkü perakendeci tacir, tanımı itibariyle malını gerçek değerinin üzerinde satmaya çalışacaktır,

derken bu durumun altını çizmektedirler. Bir kez Grek sarraf ve tacirleri de, tıpkı Grek zanaatkarları gibi büyük ölçüde polis yurttaşı

---

[55] Austin ve Vidal-Naquet (1996: 174), Pasion'un yurttaşlık hakkını kazanır kazanmaz toprak almaya yönelişini, Atinalı yeni zenginlerin zirveye ulaşır ulaşmaz, aristokrat elitin değerlerini benimsemesinin kanıtı olarak görüyor.

[56] Aristoteles'in 'servet biriktirme sanatı' olarak tanımladığı ve 'doğal olmayan' bir olgu olarak kendine yeterli/kazanç amacı gütmeyen domestik ekonominin karşısına yerleştirdiği *hrematistik* kavramı için bkz. *Politika* (I:8-10) Aristoteles(1983:17-24).

olmayanlar (*metek*'ler),[57] köleler ve azatlı kölelerden oluşmaktadır; dolayısıyla yurttaşlık haklarından dışlanmış bir kategorinin mensuplarıdır. Dahası, klasik polis'in tipik örneği olan Atina'da metek ve köleler, toprak mülkiyeti hakkından da yoksundur; yurttaş-olmayanlara toprak mülkiyeti hakkı tanınması, tüm Atina tarihi boyunca istisnaî bir olgu ve bir ayrıcalık göstergesidir. Bu durum bir yandan polis siyasasının aristokratik karakterini açıklarken,[58] bir yandan da metekleri toprağa bağlı olmayan geçim tarzlarına yöneltecektir; nitekim Xenophones, İÖ 350'lerde kaleme aldığı bir risalesinde, kentin gelirini arttırmak için, askerlik hizmetini Atinalılara bırakmak ve mümkün olduğu kadar çok metek'i kente yerleşip kent içinde ev sahibi olmalarına olanak sağlayarak ticarî faaliyetlerini yürütmeye teşvik etmek gerektiğini yazmaktadır (Austin, Vidal-Naquet 1996: 112).[59]

Yurttaşlık haklarından yoksun olmaları, metekleri hatırı sayılır servetler edinmekten alıkoymuş değildir, kaldı ki buna engel bir düzenleme de yoktur. Metekler dükkan açabilmekte, köle emeği kullandıkları işletmeler kurabilmekte,[60] ticaretle uğraşabilmektedirler. Öte yandan, klasik devir Atina'sında ticarî (ve sınaî) faaliyetler, yalnızca meteklerin (ve kendi adına çalışabilen az sayıdaki ayrıcalıklı kölenin) tekelinde de değildir; büyük toprak sahibi Atinalıların da ticaret ya da maden vb. işletmeciliği yaptığı bilinmektedir. Dahası, İÖ 5. yüzyıl sonlarında toplam yurttaş nüfusunun dörtte birini oluşturan topraksız Atinalılar da ya zengin yurttaşların bağışlarıyla geçinmekte ya da küçük zanaatlar ve perakende ticaretle uğraşmaktadır. İÖ 430'a doğru Pseudo-Xenephon olarak anılan bir oligarşi yandaşına

---

[57] *Metek*, Attika yarımadası için geçerli bir kategoridir.

[58] "Atina'nın toplumsal ve entelektüel eliti, en azından Peleponnes savaşına dek daima büyük ölçüde toprak sahiplerinden oluşmuştur" (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 113).

[59] Xenophones'in *Gelirler* başlıklı bu risalesi için bkz. Austin ve Vidal-Naquet (1996: 387-392)

[60] İÖ 414'e tarihlenen bir stelde, metek Kephisodoros'un mallarına el konup açık arttırmayla satışa çıkartılan Atinalı Hermocopides'ten satın aldığı 16 kölenin etnik aidiyetleri ve cinsiyetleri verilmekte (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 309).

yakıştırılan *Atinalıların Cumhuriyeti* başlıklı bir risale, topraksız Atinalıların durumunu ilginç bir tarzda gözler önüne sermektedir:

> Köle ve meteklere gelince, küstahlıkları hiçbir yerde Atina'daki kadar ileri gitmez. Bu kentte, onları dövme hakkı yoktur ve köle siz geçerken yol vermez. Bu yerel adetin nedeni şudur: özgür insanın köle, metek ya da azatlıyı dövmesine izin veren bir yasa olsaydı, Atinalıyı köle sanıp dövebilirdi. Çünkü Atina'da halk insanları, ne giysileri ne de daha zengin bir dış görünüşle kölelerden ayırt edilebiliyor.[61]

İÖ 4. yüzyıldaki siyasal ve toplumsal altüstlükler, kentli yoksul Atinalılarla kırsal kesimden kentlere hücum edecek topraksız köylülere, paralı askerlik kurumunun kapılarını açacaktır.

İÖ 4. yüzyıl, siyasal ve toplumsal çalkantılarıyla, Grek polis uygarlığının sönümleniş çağı olmuştur. Polisler arasındaki hegemonya savaşlarının ve kentlerde yoksullaşan halk katmanlarının ayaklanmalarıyla vurgulanan sınıf savaşımlarının (*staesis*) sahnesi olan bu çağda, kentli tacir ve zanaatkârların konumlarında da önemli değişiklikler gerçekleşti. Bir önceki yüzyılda Perslere karşı bir liga oluşturup kendisine bağımlı kıldığı polisleri haraca bağlayan Atina, İÖ 404'te Sparta karşısında uğradığı yenilgiyle bu önemli gelir kaynağından yoksun kalacaktı. Bu modeli, İÖ 4. yüzyılda kısa süreli ligalar oluşturan Sparta ve Thebai izleyecektir. Bu durum, eski liga önderi polisleri kendi uyruklarının vergilerinin yanı sıra, ticarî girdilere daha bağımlı kılmaktaydı. Bu durum, ticarete tarihi boyunca daha yatkın olan Atina'da belirgin bir biçimde izlenebilmektedir. Öncelikle, yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bir ticaret hukukunun biçimlendiği görülür. Yeni hukuk, kölelerin (önceleri yalnızca işkence altında alındığında kabul edilen) tanıklığını geçerli saymakta, kendi adlarına akit yapmalarını kabul etmektedir. Metekler ise, önceden ancak bir vasî (*prostatès*) ile temsil edilebildikleri yargıç önüne, yurttaşlar gibi kendi adlarına çıkabileceklerdir. Bir başka değişiklik ise, yazılı sözleşmelerin tanıkların yerini almasıdır. Gelişen bankacılık sistemi

---

[61] Akt. Austin ve Vidal-Naquet (1996: 307-8).

ise, ticarî girişimlerin kredilendirilmesinde önemli bir rol üstlenecektir (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 171). Bu düzenlemeler, tacirlerin toplumdaki artan önemine işaret eder.

Sözcülüklerini üstlenen demagogların önderliğinde, klasik demokrasinin yeniden (yüzyıl sonunda Makedonya krallığının Helenistik imparatorluğa evrilmesine zemin hazırlayacak olan) tiranlıklara dönüştüğü izlenmektedir. Demosthenes, İÖ 4. yüzyıl ortalarında (İÖ 352) verdiği bir söylevde,[62] klasik antikitenin aristokratik idealinin nasıl aşındığını, kamusal yarar kavramının yerini nasıl özel çıkarlara bırakmakta olduğuna tanıklık eder (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 375-76):

> Eskiden, zengin olan kentti, görkemliydi, kent diyorum, çünkü özel kişiler arasında kimse kitlelerin üzerine çıkamazdı. İşte kanıtı: içinizden biri, şans eseri, Themistocles'in, Militiades'in çağın muzaffer kişilerinin konutlarının nerede olduğunu biliyorsa, halktan insanlarınkinden daha gösterişli olmadıklarını görecektir; oysa o dönemde kentin binaları, kamu yapıları öylesine görkemli ve nitelikliydi ki sonraki kuşakların onları aşması mümkün değildir. (...) Bugünse, kamusal yaşamın profesyonelleri özel yaşamlarında o kadar çok mala sahip ki, kendilerine kimi zaman kamu yapılarından daha görkemli malikaneler yaptırıyorlar. Bazıları, siz meclistekilerin topunuzun sahip olduğundan daha fazla toprak alabiliyor... Bir zamanlar halk siyasetçilerin efendisiyken, şimdi hizmetkârı olmuştur.

Demosthenes'in sözünü ettiği, kamu görevlerinde ağırlıkları giderek artmakta olan özgür, ancak topraksız (ya da az topraklı), ticaret ve/veya spekülasyon erbabı 'yeni zenginler'dir.

Yine de günümüzde antikitenin hiçbir döneminde, tarım-dışı (ticarî ya da spekülatif) servetin fazla abartılmaması gerektiği konusunda pek çok ilkçağ tarihçisi hemfikirdir (Hopkins 1983: x).[63] Toprak mül-

---

[62] *Contre Aristocrates*, 206-209.

[63] Antikite tarihçilerini neredeyse kesin bir hatla iki kampa ayıran bu tartışma (Klasik Grek uygarlığının ticarî sermaye birikimine sahip olup olmadığı ve bu birikimin boyutları, taşıdığı önem. Bir kampta antik uygarlığın aslî olarak tarımsal nitelik taşıdığını savunanlar, diğer tarafta ise özellikle Grek ve Roma uygarlıkları ile günümüz modern

kiyeti ve ona dayalı aristokratik *ethos*, tüm antikite boyunca Akdeniz dünyasına damgasını vurmuş gözükmektedir. Bu süregenliği, Roma Cumhuriyeti'nin son dönemlerinde Cicero'nun *De officiis* (I: 150-51)'inde net bir biçimde görürüz (akt. Finley 1975: 49-50):

> Meslekler ve kazançlar konusuna gelince, hangilerinin özgür bir insana yaraşır, hangilerininse aşağılık olduğuna ilişkin yaygın kanı, şöyledir. Her şeyden önce gümrük görevlileri ve tefeciler gibi hor görülenler, mahkûm edilir. Ücretlilerin işleri, yani ustalıkları için değil de zahmetleri için ödediklerimizin işleri de özgür bir insana yakışmaz ve aşağılıktır; çünkü bizatihi aldıkları ücret, köleliklerinin emaresidir. Satmak üzere toptancılardan mal satın alanları da aşağılık saymalıyız, çünkü sürekli yalan söylemeseler hiçbir şey kazanamazlar (...) ve tüm zanaatkârlar da aşağılık bir mesleği yürütmektedir, çünkü hiçbir atölye özgür insana yaraşır bir niteliğe sahip olamaz. En aşağılık olanlarsa hazların hizmetindeki mesleklerdir: Terence'in dediği gibi "balık satıcıları, kasaplar, aşçılar, mezeciler ve balık avcıları"; ki bunlara parfüm satıcılarını, dansçıları ve çalgıcıları da ekleyebiliriz. (...) Küçük ölçekli ticaret, aşağılık sayılmalıdır; ama büyük ölçekte yapılıyor ve geniş bölgeleri kapsıyorsa, sahtekarlığa başvurmaksızın çok sayıda insana tedarik sağlıyorsa, hiçbir şekilde kınanmamalıdır.

Büyük tacirlere Cicero'nun tanıdığı ayrıcalığa geçerken dikkat çektikten sonra, bu koşullarda antik Yunanistan'da bir zanaatkar/tacir ethos'unun bulunup bulunmadığının tartışmasına geçebiliriz.

2) Antik Yunanistan'da bir Zanaatkar-Tacir Ethos'u Var mıydı?

Hemen tümü tarım-dışı faaliyetlerle, yani zanaatlar ve ticaretle geçinen metekler, kentin siyasal yaşamından, dolayısıyla özgür in-

---

toplumlarının iktisadî örgütlenişleri arasında bir nitelik değil bir nicelik farkı olduğunu, dolayısıyla, modern iktisat bilimi kavramlarının antik Yunanistan ve Roma için kullanılmasında bir sakınca olmadığını düşünenler yer almaktaydı: Cartledge [1983: 1]'in deyişiyle "ilkelciler" ile "modernleştiriciler"), bu çalışmanın ilgi alanı açısından ancak dolaylı bir önem taşımaktadır. Burada vurgulanan, Grek uygarlığının niteliği (tarımsal ya da ticarî) ve bu uygarlığa katkılarının ölçeği ne olursa olsun, köle, metek ya da özgür bir tarım-dışı kesimin (zanaatkar ve tacir) *varlığı* ve bu nesnel varlıktan kaynaklanan ve siyasal stratejilerinin malzemesini oluşturan dünya görüşleridir.

san/tam yurttaş statüsünden yoksun kılınmakla, bir statü ortaklığına sahip olmakla birlikte, kuşkusuz, yaşam koşulları birbirine benzeyen türdeş bir kategori oluşturmamaktaydı. Sedillot (1983: 78):

> Hayatını ticarete adamış bu insanların çoğunun kötü bir yaşayışları vardı: zengin ve saygın olanlar sadece limanlardaki, özellikle Pire'deki toptancılardı. (...) Barındıkları yerler yoksul kulübelerdi. (...) Hepsi de sofistlerce horlanırlardı. Bunlar zenginleri kazanç hırslarından, fakirleri de yoksulluklarından dolayı kınanmaktaydı.

derken bu gerçeğin altını çizmektedir.

Şu halde, Grek antik kentlerinin tacir-zanaatkarlarının dünya görüşlerini belirleyen çerçeveyi, şöyle ayrıntılandırabiliriz:

1) Grek (Hellen) olsun, yabancı olsun, büyük çoğunluğu, yaşadıkları polis'in yurttaşlık hakkından yoksun, yani metek'tiler.[64]

2) Yurttaşlığı, polis yurttaşı bir ana-babadan doğmayla sınırlayan yasa gereği, yurttaşlık hakkı edinme konusunda fazla bir umutları yoktu.[65]

3) Uğraştıkları işler, egemen aristokratik değer sistemi açısından gerekli, ancak ikincil/aşağılık sayılıyordu.

4) Buna karşılık, bir kesimi, özellikle İÖ 6. yüzyıl sonlarından itibaren, ticarî/malî faaliyetlerinden önemli servetler biriktirebilmişler, özellikle İÖ 4. yüzyılda, polisin siyasal yaşamını ve egemen değer sisteminin çerçevesini zorlayabilecek konuma erişmişlerdi.

Bu durumun, farklı düzlemlerde gerilimlere yol açtığını kestirmek güç değildir. Antik Grek polisi, köle/efendi, metek/özgür yurt-

---

[64] Demetrius İÖ 4. yüzyıl sonu Atina'sında 21.000 yurttaşa karşılık 10.000 metek yaşadığını belirtir. Ancak Whitby (1998: 112) bu sayının, Atina'nın savaşları ve bir çekim merkezi olma özelliğini yitirdiği ve hareket kapasitesi yüksek metek nüfusunun başka çekim merkezlerine yöneldiği bir döneme ait olduğuna (dolayısıyla da klasik çağdaki sayıdan daha düşük olması gerektiğine) dikkati çekmekte.

[65] Yasa, İÖ 451-450'de Pericles tarafından çıkartılmıştır. Atina'da yabancılara (meteklere) yurttaşlık hakkı tanınması, her zaman için bir istisna olarak kalmıştır (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 110). Aristoteles (III:5; 1983: 78), tam anlamıyla "yurttaş"ı "yönetim ayrıcalıklarında payı olan kimse" olarak tanımlıyor.

taş, zanaatkâr-tacir/toprak sahibi, özgür yurttaş olsun, metek olsun zengin/yoksul zanaatkâr-tacir kesimleri arasında gerilim potansiyeliyle yüklü bir toplumdu. Bir demokrat olan Demosthenes'in, ılımlı Eschinos'a karşı halk jürisi önünde yaptığı hakaret dolu konuşma, bu gerilimleri yansıtan ilginç ipuçlarıyla doludur:

> Bana gelince Eschinos, çocukluğum boyunca gerekli okullara devam etme ve yoksunluğun utanç verici işlere itmediği bir adamın sahip olabileceği her şeye sahip olma onuru, bana aittir; çocukluktan çıkınca olması gerekenleri gerçekleştirdim: korej,[66] triyerak,[67] vergi mükellefi oldum; kendimi siteme ve dostlarıma yararlı kılmak, kamu işleriyle ilgilenme vaktinin geldiğini düşündüğümde, vatanımız ve diğer Greklerce hep alkışlandığını, siz, düşmanlarımın dahi iyi olmadığını söyleyemeyeceğini düşündüğüm bir politikayı benimsemek için her türlü özgürlüğü kullandım. (...) Ya sen, başkalarına tüküren kibirli adam, kendi talihini benimkiyle karşılaştır: çocukluğunda derin bir yoksulluk içinde yetiştin, okulda babanın yanı başında mürekkebe bulanıyor, sıraları siliyor, pedagogların[68] odasını süpürüyordun; özgür bir çocuk değil, hizmetkar mertebesindeydin. Büyüdüğünde, annen erginleme ayinleri yürütürken sen ona okuyuculuk yapıp, hazırlıklarında yardımcı oldun: geceleri ceylan derisi ve vazoyu hazırlayıp erginlenmişleri arındırıyor, onları çamur ve kepeğe buluyor, "Kötüden kaçtım, iyiyi buldum, demeleri için yalvarıyordun(...)"[69] (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 368).[70]

---

[66] Antik Yunanistan'da tiyatroda koro masraflarını üstlenen yurttaş.

[67] Grek donanmasında triere (çektiri)'i donatan kişi.

[68] Genç efendilerini okula götürüp bekleyen köleler.

[69] Eschinos'un annesi, Trakya gizem kültlerinden birinin rahibesiydi. Demosthenes, Eschinos'un annesinin erginleme ayinlerine yardımcı oluşuna gönderme yapmakta.

[70] Bir başka örnekte ise, Eubolides adlı birinin, annesi kurdele satıcısı olduğu ve süt anneliği yaptığı için Atina yurttaşı olmadığı yolunda ihbarda bulunduğu Euxithéos'un (İÖ 346'ya doğru) kendini savunurken dışa vuran sıkıntısı bu gerilimleri net bir biçimde gözler önüne sermektedir: "Annem konusunda bir de şunu dedi: süt anne olduğunu söyledi. Bu, kentin başına gelen felaketler (Peleponnes savaşı sonu –b.n.) sırasındaydı. Böyle bir şeyin olduğunu inkar etmiyoruz. Nasıl ve neden süt anne olduğunu size açıkça anlatacağım. Değerli Atinalılar, hiç biriniz, şeyleri kötüye yormasın: bugün dahi süt anneliği yapan bir çok yurttaş vardır; dilerseniz size

Ancak bu gerilimler, Grek tarihi boyunca açık bir sınıf savaşımı halinde patlak vermiş değildir. Siyasal mücadele, ağırlıklı olarak polis yönetiminde söz sahibi olmanın tek mümkün alanı olan meclislere ve mahkemelere katılım hakkı alanında gerçekleşmekteydi; bu alansa yukarıda vurgulandığı üzere, sadece yurttaşlara açıktı. Antik Grek dünyası tarihi boyunca *demos* mensubu yurttaşlar, politik arenada seslerini duyurma konusunda etkin bir mücadele yürütmüşlerdir; nitekim İÖ 5. yüzyıl polis demokrasisi ve 4. yüzyıl tiranlarının girişimleri, topraksız yurttaşların polis yönetimine katılması konusunda canlı girişim ve gelişmelere sahne olmuştur. Ne ki, *metek*'lerin, katılım haklarını genişletmeye yönelik toplu bir çabasından söz etmek, daha güç gözükmektedir.

Dahası, söz konusu ara katmanların, antik Grek dünyasının egemen aristokratik değerler sistemine karşı açık bir meydan okumasına da rastlanmamaktadır. Öyle ki, aristokratik ethos'un biçimleniş ve sürdürülmesinde çoğu Atinalı-olmayan ana-babalardan doğma, yani metek statüsündeki filozofların etken olduğu görülür. Örneğin, Platon tarafından ruh/zihni doğanın önüne koyan ilk filozof olarak tanımlanan Pythagoras, ailesi Fenike kökenli İyonyalı bir Grek'tir ve Perslerin Ege denizini denetim altına almalarıyla birlikte, İtalya'nın güneyindeki Crotone'ye göç etmiştir (Farrington 1967: 40). 'Gelenekçi' Protagoras, Trakya'da Abdera'nın yerlisi olmasına karşın Atina'da yaşamıştır (Copleston 1986: 110-16); Aristoteles ise, Makedonya kralı II. Philip'in saray tabibinin oğluydu. Grek ethos'u filozoflarından belki de yalnızca Platon, Atinalı seçkin bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir (Copleston 1985: 7).

Şu halde soru, ara katmanların, zanaatkâr ve tacirlerin, egemen sınıflara ve onların *ethos*'u karşısında (karşıt olmasa da) ayrı bir kimlik geliştirip geliştirmedikleri, eğer geliştirmişlerse, bu kimliği biçimlendiren unsurların ne olabileceği ve bu kimliğin nasıl ifade edildiği ve nasıl tezahür ettiğidir.

---

adlarını sayabilirim. Tabii, zengin olsaydık, kurdele satmaz, sıkıntıya da uğramazdık. Ama bunların aile kökenlerimle ne ilişkisi var? Bence hiç" (akt. Austin ve Vidal-Naquet 1996: 203-204).

2.1) Dinde

Pre-modern dünyada toplumsallığın en kapsamlı ifade alanının din olduğu düşünüldüğünde, ilk akla gelen, zanaatkâr-tacirlerin dinsel ifade tarzları oluyor. Ancak ne yazık ki, antik Grek dininin toplumsal bağlamını irdeleyen çalışmaların sayısı henüz oldukça yetersiz; dahası, dine ilişkin kaynaklar da bu konuda büyük ölçüde sessiz kalmakta. Yine de bu alanda bazı genel çıkarsamalar yapmak, mümkün gözüküyor.

Antik Grek dininde, 'halk dini/devlet din' ayırımının yanı sıra, formel (resmî) din [ya da polis dini] ile gizem kültleri arasında bir ayırım gözükmektedir. Halk dininin kırsal vurgusuna bakılırsa, esas olarak köylülük ve polis'in sıradan insanları arasında yaygın olduğu düşünülmelidir,[71] bol miktarda animistik unsur barındırır; doğa güçleriyle yakından bağlantılıdır; ancak stratejik bir kimlik oluşturma işlevi yüklendiğine ilişkin bir emare yoktur. Armstrong (1989: xiv-xv) Grek (ve genelde Akdeniz) dindarlığının genel çerçevesini şöyle çizmektedir:

> (...) Akdeniz nüfuslarının büyük çoğunluğu, yalnız dinsel düşünce ve duyguları değil yaşayış, düşünüş ve duyuş tarzları da birçok bakımdan Neolitik çağlara -son kalıntılarını tanıma onurunu taşıyanların da bildiği üzere belki daha da gerilere- giden köylülerdi. Klasik Grek çağlarının kentleri gerek manevî, gerekse diğer bakımlardan kıra yakındı. Bu, aralarından en büyüğü ve entelektüel bakımdan en ileri olanı, Atina için de geçerlidir. Yunanistan'ın egemen ve bağımsız kentlerinin çoğu, boyut ve karakter olarak kırsal pazar kentlerinden öte bir şey değildi. Helenistik dönemlerin göreli devasa kentsel aglomeraları -Roma, Antakya ve İskenderiye- dahi, bizim megapoliten kültürümüzdeki gibi, kırsal-olmayan ya da anti-kırsal anlamda hiçbir zaman belirgin kentsel düşünüş ve duyuş tarzları geliştirememişlerdi. Roma'da İS 4. yüzyıl sonlarında pagan kültlerin ilgasına dek titizlikle sürdürülegelen ilginç ve gelişkin pagan kültleri, anlamları uzun zaman önce unutulmuş olsa da, büyük ölçüde ilkel bir tarım topluluğunun ayinleriydi. Bu nedenle, derin bir kırsal arkaizm Akdeniz maneviyatının içine işlemiştir ve en düşünceli ozan ve filozofların ve en derinlikli ve ki-

[71] Grek halk dini için bkz. Nilsson (1987).

nik yazınsal figürlerin genelde (herkes gibi) sıradan kişiler olduğunu ve dinsel konularda çevrelerindeki sıradan insanlar gibi duyup, imgeleyip davrandıklarını akıldan çıkartmamalıyız.

Grek dininin bu arkaplan akıldan çıkartılmadan ele alınması gerektiğini vurguladıktan sonra, gizem kültleri ya da *mysteria*'ların polis çerçevesinde daha vurgulu bir rol oynadığı söylenebilir. Tanrıların antropomorfik temsillerine dayalı, katı bir teolojiden ve yapılanmış, kutsal sayılan bir ruhban kesimden yoksun, sivil görevlilerin denetiminde, metek ve kölelere kapalı, kültik bir 'polis dini' karşısında (Freyburger-Galland 1986: 19-28) *mysteria*'lar, toplumun 'marjinal' kesimlerine (kadınlar ve köleler)[72] açık, hatta kimi zaman onların damgasını taşıyan (Dionysos gizemleri 'kadın dini' olarak nitelenmektedir), biçimsellikten uzak, coşkulu bir görüntü sunmaktadır ve denilebilir ki arkaik-öncesi kırsal kültlerle arkaik/klasik çağın antropomorfik polis dini arasında bir köprü işlevi görmektedirler. Ağırlıklı olarak kentlerde yaşayan 'küçük insanlar'ın -esnaf, zanaatkar, tacir, köle, metek...- birlikleridir. Antik Yunanistan'da Ortaçağ'da görüldüğü tipte 'loncalar'dan söz edilemez (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 128); ancak, dinsel kisveli örgütlenmeler vardır: Solon yasalarında fratriler[73] ve *thiase*'lerden[74] söz edilirken, "masrafları paylaşılan ortak yemeklere (*érane*) katılanlar" da bir başka gruplaşmadır. Solon Yasaları bu tür derneklere ilişkin şu hükmü içermektedir (Freyburger-Galland 1986: 62):

> Bir halk, aynı fratrinin, *orgeon*'un[75] ya da bir ailenin üyeleri, şölen yoldaşları, bir cenaze derneği üyeleri, *thiasote*'lar, korsanlar

---

[72] Eleusis gizemleri, başlangıçta yalnızca Greklere özgüyken, İÖ 4. yüzyılda kölelere açılmıştır (Freyburger-Galland 1986: 34).

[73] Başlangıçta klan örgütlenmesinin bir unsuru olmakla birlikte, soy ilişkilerinin çözülmesi sonucu "kurban ve dinsel yemek ortaklığıyla birbirine bağlanan ve siyasal bir birim oluşturan yurttaşlar derneği" (Freyburger-Galland 1986: 61, dn. 49) niteliği kazanmış bir birim.

[74] Aynı dème'de yaşayan Dionysos salikleri: başlangıçta salt yurttaşları kapsarken İÖ 4. yüzyıldan itibaren kapılarını her iki cinsiyetten yabancılara açmışlardır (Freyburger-Galland 1986: 62).

[75] Fratri üyeleri: dinsel törenlere (*orgic*) katılanlar.

ya da tacirler aralarında tasarruflarda bulunurlarsa, resmî metinler yasaklamadıkça bunlar geçerli sayılacaktır.

Çoğunlukla efendi-köle, yurttaş-metek, kadın erkek ayırımı olmaksızın bir ahlak sınavından geçip giriş hakkını ödeyen ve bazen yıllarca süren erginleme ayinlerini göze alan herkese açık olan dinsel derneklerden bazılarının İÖ 4. yüzyıl sonlarından itibaren, özellikle vergi alanında birtakım ayrıcalıklar elde ettiği bilinmektedir (Freyburger-Galland 1986: 66). Ancak esas işlevleri, üyelerinin geçiş ayinlerini gözeten, cenazelerini kaldıran, gizemli öğretiler ve ayinlerle ölüm ve öte dünyaya ilişkin kaygıları yatıştıran, dışlanmışlara (kadınlar, köleler, metekler) polisin resmî çerçevesi dışında (muğlak da olsa) bir aidiyet duygusu sunan ve karşıt sınıflardan unsurları bir arada barındıran iç-dayanışma örüntüleriyle toplumdaki çatışkı potansiyelini sınırlayan birer dayanışma örgütü oluşlarında yatmaktadır.[76] Ne ki, Burkert (1999: 80)'in de dikkat çektiği gibi, (Yahudi ya da ilk Hıristiyan cemaatlerde olduğu üzere) alternatif (ya da karşıt) bir topluluk çerçevesi sunmazlar; iç bağları bir hayli gevşektir; polise tabidirler; ve politik kurguların ağır bastığı birkaç olay dışında[77] kovuşturmaya uğramış değildirler.

Şu halde, denilebilir ki, gizem dinleri ve ilintili örgütlenmeler, Grek dünyasının zanaatkar-tacirlerine kendilerini 'dışa-karşı' ifade edebilecekleri, toplumsal-sınıfsal kimliklerini vurgulayabilecekleri sistemli ve örgütlü bir çerçeve sun(a)mamakla birlikte, muğlak ve gevşek bir 'benlik'

---

[76] Burkert (1999: 81), bu dayanışmacılığın abartılmaması gerektiği kanısında: "(Dionysos birliklerine) katılanlar ortak etkinliklerde bulunur, özellikle de kurban törenine ve ardından yapılan törensel ziyafete katılırlar: (...)Özel *amicitia*nınkini andıran yükümlülükler arasında, davalarda yardımlaşmak ve cenazelere katılmak vardır. Toplumsal gönence yönelik başka girişimler olmadığı anlaşılıyor. Gruplar yoksulluk için değildir. Gerçekten de egemen toplumsal sistemle uyum içinde yarışmaya, işbirliğinden daha büyük bir değer verilir. (...) Her durumda bir grubun üyeleri, özel çıkar, meslek ve mal-mülk bakımından birbirinden ayrı, özerk bireylerdir ve öyle de kalırlar. Gruba katılmak bireysel karar konusu olduğundan, gruptan ayrılmakta da bir güçlük söz konusu değildir; kimlik kaybı ya da örselenme ve lanetlenme korkusu yoktur".

[77] Atina'daki bazı Hermes heykellerinin tahrip edilmesi ve izleyen kovuşturmalar için bkz. Freyburger-Galland (1986: 89-92).

bilinci olanağı sağlamaktadır. Kuşkusuz, Ortaçağın kimlik-tanımlayıcı ve sınıf-dayanışmacı loncalarının uzağındadırlar; gerek zamanın egemen değer sistemi gerekse kendi karma yapıları, sınıfsal bir *ethos*'un ifadelendiricisi olmaktan onları uzak tutmaktadır. Ancak yine de, dayanışmacı yapıları ve kimi zaman ulaşıp kullanabildikleri (örneğin vergi bağışıklıkları sağlayabilen) pazarlık güçleri, bu örgütlenmeleri, *polis*'in 'küçük insanları' için sınırlı bir özerklik alanı kılmaktadır.

2.2) Felsefede

Felsefe, özellikle İyonya'da gelişen doğa felsefesi, İÖ 6. yüzyıl sonuna dek (üretken ustalık/beceri anlamında) *tèchnè*'den[78] kopuk değildir; bu durum, bir yanıyla İyonya koloni nüfusunun ticarete yatkınlığı,[79] diğer yanıyla da kolonları oluşturan göçmen nüfusun, toprağa bağlı köklü bir geçmişi referans alan aristokratik bağlardan zorunlu olarak kopmuş olmasıyla açıklanabilir. Farrington (1967: 81), "körük ve çömlekçi çarkını bulan İskit Anacharsis"i, "demiri ergiten Chio'lu Glaucos"u, "kaldıraç, gönye, torna, cetvel, tunç alaşımlarının geliştirilmesi gibi pek çok yeniliğe imzasını atan Samos'lu Théodoros"u, dönemin onurlandırılan kişileri arasında sayar ve "bu ve benzeri sınaî ve denizcilik başarılarının servetleri sanayi ve işletmeciliğe bağlı Miletos'lu tacirlerin işine yaradığını" belirtir. Dünyanın bir makine olarak algılanması, bu dönemde başlamıştır. O dönemde Grekçe 'bilgelik' anlamına gelen *sophia* kavramı, henüz soyut spekülatif bir anlam yüklenmiş değildir; 'teknik ustalık' anlamına gelmektedir. "Daha doğrusu, spekülasyonun teknik ustalık üzerine temellenmesi gerektiği düşünüldüğünden, ikisi arasında bir ayırım yoktur"[80] (Farrington 1967: 81).

---

[78] Vernant (1980d: 44) *tèchnè* (τεχνη) kavramının Homeros'ta *demiourgoi*, metalürjist ve marangozlarla, dokumacılık gibi deneyim ve ustalık gerektiren kimi kadın işlerinin bilgisine gönderme yaptığını aktarır. Kavram için bkz. Roochnik (1996).

[79] "(İÖ) 6. yüzyılda İyonya'da (...) siyasi iktidar, refahın bağlı olduğu teknikleri geliştirme çabasındaki ticarî bir aristokrasinin elindedir. Köle sınıfı henüz el işlerinin küçümseneceği kertede gelişmemiştir" (Farrington, 1967: 31).

[80] "Bununla birlikte (...), diyebiliriz ki İyonyalılar için bilim ve felsefe henüz ayırt edilmiş değildi" (Copleston 1986: 19).

Her durumda, felsefenin başlangıcı sayılan İyonya okulunun zanaatkar/tacir sınıfının materyalizminin damgasını taşıdığı bilinmektedir. Farrington (1967: 32), "ilk filozofların aktif, ticarete ilgi duyan kişiler olduğuna" da dikkati çeker; gerçekten de Grek düşüncesini mitolojiden kopartarak[81] evrenin oluşumunun mekanistik bir açıklamasına ulaşmaya çabalayan Miletos Okulu mensuplarından Thales'in zeytinyağı ticaretiyle servet kazandığı (Farrington 1967: 32), Anaximandres'in fiilen siyasetle ilgili olduğu ve Karadeniz'deki Miletos'lu denizciler için bir harita yaptığı (Copleston 1986: 24); Anaximenes'in ise kumaş imalatı tekniklerinden esinlendiği (Farrington 1967: 35) aktarılır. Hatta antik Grek felsefesinde idealist geleneğin başlatıcısı olarak görülen Pythagoras'ın dahi, doğduğu Samos adasında Megara'lı mühendis Eupalinos'la birlikte Kastro tepesine bir tünel kazdırarak kente su getirttiği söylenmektedir (Farrington 1967: 41).

İÖ 5. yüzyıl Grek felsefesi de, idealist ve materyalist fikirler arasındaki şiddetli çatışmaya karşın, özgün anlamıyla *tèchne*'den tümüyle kopmuş değildi: her şeyin temelinde dört unsurun –toprak, su, hava, ateş- bulunduğunu söyleyen Empedocles (İÖ 490-430), bir mühendis ve bir doktordu: Sicilya'daki Selinonte'de bataklıkları kuruttuğu ve yine Sicilya'daki Arginente'yi serinletici kuzey rüzgarlarına açmak için kayalarda delikler açtırdığı anlatılır (Cogniot 1968: 49). Ampirik Hippocrates tıbbının aşçılık sanatıyla yakın ilişkisine dikkat çekilmiştir (Farrington 1967: 67). Hatta kozmolojik kurguları terk ederek birey, toplum ve ahlak konularında odaklaşan Sofistler dahi, "gereksinimin insana yol gösteren bir rehber olduğunu ve insanın elleri, sözleri ve kalıtsal zekasıyla bu gereksinimin yatkın öğrencisi olduğunu" va'zeden evrimci ve maddeci bir toplumsal tarih anlayışını

---

[81] Mitostan bir kopuş oluştursa da, antik Grek maddeciliği ateizmle özdeşleştirilmemelidir. İlk Grek filozofların Homeros ve Hesiodos kozmogonisine yönelttikleri ağır eleştiriler, daha çok, "ahlakî bir tanrı kavrayışı"na zemin hazırlamışa benzemektedir. Antik Grek ateizmi konusunda bkz. Meijer (1981). Meijer (1981: 224), bizzat "tanrıların düşük statüsü"nün (yaratıcı olarak kavranmayışının) ateizme engel oluşturduğunu savunmakta.

savunmaktaydılar.[82] Öte yandan Sofist hareket, antik Grek teknik düşüncesinin ilk kendini biçimlendirme ve doğrulama girişimi olarak da değerlendirilmiştir. Vernant (1980d: 45-46), Sofistlerin tikel *technai* üzerine bir dizi el kitabı hazırladığını, bir çeşit teknik felsefe geliştirdiklerini[83] ve araçsal düşüncenin öncüleri olduğunu söylemektedir. Ve nihayet, Grek aristokratik *ethos*'unun klasik temsilcisi, 'İdealizm'in Babası' Platon için dahi zanaatkâr imgesi, *Timaeus*'unda bu dünyanın yaratıcısı, evrenin biçimlendiricisi *demiurgos*'ta (zanaatkâr/imalatçı)[84] varlığını (ve etkinliğini) sürdürmektedir [Platon'un *demiurgos* kavramının sonraki hermetik literatür açısından taşıdığı önem ileride vurgulanacaktır].

Özetle, antik çağda Grek felsefesinin, özellikle Socrates ile birlikte ve sonraki dönemlerde aristokratik toplumsal idealleri desteklediği bir olguysa da, filozoflar zanaat ve ticarete ilişkin kavramlardan (ve değerlerden) tümüyle kopabilmiş değildir: özellikle antik Grek felsefesinin Socrates-öncesi döneminde, bu değerlerin başat olduğu söylenebilir.

2.3) Grek Tèchne'si

'Tèchne' sözcüğünün kökeni, Hint-Avrupa dilinde 'evin ahşap aksamını birleştirmek/çatmak' anlamına gelen 'tek' sözcüğüne dayanmaktadır. Roochnik (1996: 19), sözcüğün, toplumsal yaşam yerleşikleşip işbölümü düzeyi yükseldikçe bu sözcüğün (Homeros-öncesi Yunanistan'da) *tektōn*'un, yani ahşap işçisinin (marangoz) ustalığı anlamını yüklendiğini aktarır. Zamanla kapsamı diğer zanaatları, özellikle demirciliği kapsayacak ölçüde genişleyen kavram,

---

[82] Democritos'a atfedilen bu çok ilginç "evrim kuramı" için bkz. Farrington (1967: 82-85)

[83] Ancak sofistler için *technai*, esas olarak retorik ve politikaydı (Austin ve Vidal-Naquet 1996: 127).

[84] Meijer (1981: 224) "mühendis değil" vurgusunu yapmakta; Platon'un Socrates'in zanaatkar ustalığıyla Pythagoras'cı matematiği başarılı bir biçimde "evlendirdiğini" söyleyen Skemp (1989: 115-6) ise, Platon'un *demiurgos*'unun "Socrates'in zanaatkarının bir üst düzeyi" olduğunu belirtmektedir.

Homeros-öncesi Yunanistan'da, 1) uzmanlık içeren; 2) yararlı bir nesne üreten; 3) güvenilir; 4) cemaat tarafından tanınan ve ödüllendirilen; 5) ustalığı kabul gören; ve 6) öğretilebilen bilgiyi kastetmektedir (Roochnik 1996: 20). Homeros ve Hesiodos'un dilinde ise, bu sayılanların yanı sıra, 'sonuca götürücü plan, tasarım, kurnazlık' anlamlarını da içerecek kertede genişler (Roochnik 1996: 23). İÖ 5. yüzyılda, artık gökbilim, aritmetik, yazı sanatı da *tèchne* kapsamında düşünülmekte (Roochnik 1996: 34), böylelikle kavram, başlangıçtaki 'zanaat' anlamından giderek '(kuramsal/spekülatif) bilgi'ye doğru kaymaktadır. Hippocrates okulunun sağaltım sanatını (Roochnik 1996: 42-57), Sofistlerin ise retoriği *tèchne* (Roochnik 1996: 63-74) bağlamına yerleştirmesiyle, kavramın Platoncu yorumunun da önü tümüyle açılmış olur.

Her durumda, Grek *tèchne*'si başlangıçta büyüyle iç içeydi.[85] McNeill (1965: 116), "metalürjinin yayılımının hemen kesinlikle mesleklerinin gizlerini kendilerine saklayan, üzerlerinde özel, tanımlayıcı işaretler taşıyan ve aralarında çalıştıkları yabancılarca yarı kutsal sayılan bir statü atfedilen gezgin maden arayıcıları ve demircilerin işi"[86] olduğunu söylerken bu olgunun salt Grek dünyasıyla sınırlı olmadığını, tüm antik uygarlıklarda, zanaatlarla büyünün belirli bir evreye dek birbirine karıştığını vurgulamaktadır.[87] Meslek gizleri-

---

[85] Hatta felsefesi de: Romalı tarihçi Plinius, Pythagoras, Empedocles, Democritos ve Platon'un büyü konusunu incelemek üzere Doğu'ya gittiklerini ve döndüklerinde de bu bilgileri yaydıklarını kaydetmektedir (Thorndike 1923: 58).

[86] Bu konuda ayrıca bkz. Eliade (1962: 24-25).

[87] Eliade (1962: 100-101)'ın insanın madenleri işlemeyi öğrenmesiyle birlikte kendi üretimci yetisini yüceltişi (ve gizemselleştirmesi) üzerine söyledikleri, burada açımlayıcıdır: "Burada *homo faber* mitolojisinin kimi izlerini ayrımsamak, zanaatkar ve işçinin ve Maden Devri'nde, özellikle demircinin istisnaî prestijini oluşturan mamul avadanlığın büyülü aylasını kestirmek, mümkündür. Her durumda, Tanrı'nın, doğal bir ayrıcalık olarak yıldırımın ve bütün öbür meteorolojik tecellilerin sahibi olduğu tarım-öncesi ve metalürji-öncesi mitolojilerin tersine, (Mısır, Yakındoğu ve Hint-Avrupalılarda) Tayfun tanrısı bu silahları -şimşek ve gökgürültüsü- ilahi demirciden *alır*. (...) Üstünlüklerini güvence altına almak için tanrılara yardım eden demircilere ilişkin tüm mitoslarda açıkça ortaya çıkan, *avadanlık imaline* verilen olağandışı önemdir."

nin, uzmanın işlemleri, bilicinin, büyücünün, muskacının, sihirbazın faaliyetleriyle aynı hünerden kaynaklandığı düşünülmekteydi (Eliade 1962: 99). *Demiurgoi* toplumsal kategorisinin, başlangıçta metal ve ahşap ustalarının yanı sıra, bilici, sağaltıcı, falcıları kapsayacak ölçüde esnek olduğundan (Vernant 1980: 44) daha önce de söz edilmişti.[88] 'Tekniklerin laikleşmesi' (Vernant 1980: 45), klasik çağa denk düşer. Ve bu, aynı zamanda, kafa ile kol emeğinin, efendi ile kölenin, mühendis ile zanaatkârın, filozof ile sıradan insanların, yurttaş ile metek'in, toprak sahipleri ile tacir/zanaatkârların kesin hatlarla birbirinden ayrıştığı, belirginleşmiş, vurgulanmış *polis* çerçevesidir. Zanaatkâr bundan böyle dinsel/doğaüstü güçleri maniple eden bir kişi değil, doğal düzlemde etkiyen bir imalatçı olarak kavranacaktır.[89] Ancak büyüsünü yitirerek rasyonelleşmesi, zanaatkâra polis'in seküler meslekleri arasında saygın bir yer veya teknolojik ilerleme[90] için bir zemin sağlamış da değildir. Köle emeğinin yoğun bir biçimde kullanılmaya başlaması ve bu temelde biçimlenen polis'in siyasal dengelerinin, zanaatkârın emeğini ikincil/tüketiciye bağımlı kıldığı yukarıda vurgulanmıştı. Gerçekten de Grek tekniği, başarılarının kamusal düzlemde önemsendiği ve yüceltildiği kısa bir süre (İÖ 6. yüzyıla dek) dışında, pratik/teknolojik amaçlardan çok bir seyir ve etkileme aracı olarak algılanmışa benzemektedir. İnsan (esas olarak köle)[91] ve hayvan gücü, tüm antikite boyunca temel

---

[88] Ne ki bu sonuncuların bilgisi (üretken olmadığı için) başlangıçta (Homeros-sonrasına değin) *téchne* sayılmamaktadır (Roochnik 1996: 24).

[89] Smith (1998: 47) Arkaik Orta İtalya'da paralel bir gelişime işaret etmektedir: "Standardizasyonlar fikirlerin yerini aldıkça, zanaatkârın konumu da geriler." Ne yazık ki, anılan makalede yalnızca Roma döneminin işleniyor. Aristokrasinin hizmetinde, ona prestij üretmeyi üstlenmiş bir zanaatkâr kesimin, kentleşme ve onun getirdiği standardizasyona koşut olarak eski konumunu yitirdiği tezinin antik Yunanistan'daki durumu irdeleyen bir koşutu, bu tez çalışması için de ilerletici olurdu.

[90] Grek antikitesi, özellikle de Klasik Devir'in bir teknolojik duraganlık çağı olduğu kabul edilir (bkz. Austin ve Vidal-Naquet 1996: 28, 32; Vernant 1980d: 46).

[91] Köle emeğinin Grek antikitesinde yığınsal kullanımı, bir başka deyişle metaköleliğin biçimlenişi İÖ 5. yüzyıldan itibaren başlar.

enerji kaynağı olarak kalmıştır;[92] kaldıraç, torna, gönye, demir ergitme yöntemlerinin en azından İÖ 5., palanga ve vidanın İÖ 4., çıkrık ve makaranın İÖ 3. yüzyıldan itibaren bilinip kullanılmasına; askerî mühendis olan Archimedes'in (İÖ 3. yüzyıl) kaldıraç sistemini geliştirmiş, spiralin geometrik sistemlerinden yararlanabiliyor ve kuvvetler dengesi kuramını ifade edebilmiş olmasına karşın... Makineler, vardır; ancak (kısmen savaş teknolojisi ve daha da sınırlı olarak mimarlık dışında) öyle görünüyor ki, esas işlevleri oyalamak ve etkilemektir.[93] Bu nedenle, teknik ve mekanik kuramı, büyük ölçüde *thaumaturgique*dir;* "makine, henüz fizik yapıların evrensel bir modeli olarak kavranılmamaktadır" (Vernant 1980d: 58).

Uygulayıcılarına geldiğimizde, yani mühendisten zanaatkâra indiğimizde, değersizleşme olgusunun daha da vurgulandığını görürüz. Xenophones'in de dediği gibi, "bu işlerle uğraşanların dostluğa ya da yurttaşlık görevlerini yerine getirmeye ayıracak zamanları yoktur"; politikadan olduğu kadar, mesleklerinin kuramsal bilgisinden de uzaktırlar: zanaatlar, tümüyle göreneğe dayalı, pratik bir çıraklık süreciyle öğrenilmektedir ve ilerlemeye, gelişime kapalıdır.

2.4) Ve Simya

Helenistik ve Roma çağında Hermes'in adına kopmaz bir biçimde bağlanacak simya ilminin antik Grek dünyasındaki izlerini sürmek, ne yazık ki, olanaksız gözükmektedir. Bu döneme ait simya yazıları bulunmuş değildir; ilk simya yazıları Mısır çıkışlıdır (İS 3. yüzyıl) ve İmparator Diocletian'ın İS 290 tarihli, imparatorluk topraklarındaki tüm simya yazılarının yakılmasını buyuran fermanı sonucu literatürün büyük bölümü yok edildiğinden, oldukça en-

---

[92] Su gücüyle işleyen değirmenler, İS 3. yüzyılda devreye girecektir (Vernant 1980d: 46).

[93] Yunan tragedyasının, finalde sahneye bir çarklar sistemiyle inen tanrısı, *deus ex machina*, bir bakıma bu (modern anlamıyla) işlevsiz teknolojiye tanıklık etmekte. Helenistik tapınakların müminleri etkilemeye/korkutmaya yönelik karmaşık teknik seyirlik sistemlerine ise ileride değinilecek.

* *Thaumaturgique*: keramete ilişkin.

derdirler. Kimya biliminin atası kabul edilen simyanın, tarihin derinliklerine uzanan kökenini araştırırken antik Grek'teki izdüşümlerini bulmak için, Grek kimya bilgi ve pratiklerine göz atmak gerekecektir.

Kimyanın tarihi, hiç kuşkusuz çömlekçiliğin tarihi kadar eskidir ve neolitik çağa dek uzanmaktadır. Bakır, ardından da tunç alaşımların devreye girmesi, cam imalatı sanatı ve demirin kullanımı, uygulamalı kimyanın belli başlı evreleri olsa gerektir.[94] Madenleri arıtma, paslanmalarını önleme, alaşımlar elde etme, ergitme, fırınlama, boyama gibi kimya işlemleri, Ön Asya'da çok eski çağlara dayanır. Bakır ergitilmesine ilişkin bilinen ilk ipuçlarına, Çatal Höyük'te (İÖ 6. bin) rastlanmaktadır (Hauptmann, Bachmann ve Maddin 1994: 3). Bakır işleme teknikleri tüm bir çağa (Kalkolitik) adını vermiştir. Bakır madencilik ve metalürjisi böylelikle yaklaşık 8 bin yıl öncesine tarihlendirilebilmektedir. Bakırdan sonra ilkin kalay, ardından da kurşun ve nihayet çinko kullanımıyla yapılan tunç alaşımlar devreye girmiştir. Truva, Tyrins ve Miken kalıntıları arasında bakır-kalay alaşımlı tunç malzeme bulunmuştur (İÖ 2000). Mısır'da ise bu, 6. sülaleye tarihlenmektedir.

Greklerin *molybdos,* Latinlerin de yataklarının bolluğu nedeniyle *plumbum* dedikleri kurşun çok erken dönemlerden beri bilinir. Babillilerin üzerine yazılar kazıdığı ince plakalar, Mısırlılar ve diğer uygarlıklarda kullanılmıştır ve (olasılıkla yataklarda gümüşle birlikte bulunması ve gümüşün kurşundan türediğine inanılması nedeniyle) Mısırlılar tarafından metallerin anası olarak nitelenmektedir.

Altın ve gümüş ise tüm eski uygarlıklarca bilinmektedir ve gözde metallerdir. Mısır'ın tarihöncesi çağlarında ve ilk sülaleler çağında altın süslemeler göze çarpar. Ancak gümüşle ayrıştırılması bilinmediğinden, Mısırlıların kullandıkları altın büyük ölçüde gümüşle karışıktır ve farklı bir metal sanılmaktadır (elektrum: beyaz altın ya da *asem*).

---

[94] Partington, *Les origines et le développement de la Chimie appliquée* başlıklı yapıtında Tunç Çağı sonuyla (İÖ 1500) modern çağların başları arasında uygulamalı kimyada hiçbir gelişme olmadığını söyler (Farrington 1967: 20).

Genellikle saf halde bulunmayan ve kimyasal işlemlerle ayrıştırılması gereken gümüşün daha geç bir buluş olması şaşırtıcı değildir. Mısır'da İÖ 3000-1500 arası daha ender olarak rastlanır ve altından daha değerli sayılmaktadır. Civa (Gr. *hydrargyros*: sıvı-gümüş; Lat. *argetum vivum*) ise, İÖ 1600-1500'e tarihlenen Mısır mezarlarında mevcuttur (Stillman 1960: 1-7).

Grek kimyası, bu teknik birikimi üzerine yerleşmiştir. Ancak Farrington'un (1967: 24)

> (...) uygulamalı ya da pratik bilimler, üretim teknikleri yalnızca alt sınıflar arasında dolaşımda olan sözlü gelenekleri oluşturmaktadır. (...) Pratik yapanlar, insanlığın soyutlamalara erişmesinde çok önemli bir rol oynayan yazı sanatını bilmemekle kalmaz; toplumun yöneticiler ve emekçiler olarak sınıflara bölünmesi de emekçilerin statü ve olanaklarını sınırlandırmaktadır,

yolundaki hükmü, genel hatlarıyla antik Grek dünyası için de geçerli olmuşa benzemektedir. Antik Çağ'da, Grek zanaatkârlar kimya işlemlerini uygulamaktadır; ama kimya (ya da simya) üzerine düşünce üretmek, genellikle pratik sanatlarla hiç ilişkisi olmayanların, İÖ 4. yüzyıl filozoflarının işi olmuştur. Bunlardan ilki olasılıkla, İÖ 400 dolaylarında yaşayan Grek filozof ve yazarı Abdera'lı Democritos'dur. Roma İmparatorluğu döneminde, doğa bilimcilerce ve erken kimya ve simyacılarca saygıyla anılan filozofun yazılarından hiçbiri günümüze ulaşabilmiş değildir; ancak sonraki yazarların alıntılarıyla bilinmektedir. Romalı tarihçi Plinus ve diğer yazarlar Democritos'un bitkiler ve büyü üzerine risaleleri olduğunu söylemektedirler; İS 4. yüzyılda Synesius, renkler, renklendirme, altın ve gümüş, mücevherler ve mor boyalar üzerine risaleleri olduğunu aktarmaktadır.[95]

---

[95] Ancak miladi yılların az öncesinde Democritus adlı büyü ve gizemcilik üzerine yazan bir başka yazarın varlığı işleri karıştırmaktadır. Plinus'un aktardığı pek çok yazı, gerçekte pseudo-Democritus olarak adlandırılan bu ikinci Democritus'a ait olabilir. Plinus da iki Democritus olduğuna ilişkin söylentiler olduğunu aktarmaktadır, ancak kendisi buna inanmadığını belirtir. Plinus'la çağdaş olan bir başka yazar, Columella (öl. İS 65 dolayları) Mendes'li Bolos'un Democritos okulu mensubu

Plinus, büyünün kökenini İran'a, özellikle de "Platon'un ölümünden altı bin yıl kadar önce" yaşadığına inandığı Zerdüşt'e atfetmektedir. Büyü konusunda önde gelen yazarları ise, Osthanes, Pythagoras, Empedocles, Democritus ve Plato olarak sıralar (Stillman 1960: 101).

Özellikle *Timaeus* başlıklı yapıtıyla, sonraki simya literatürünün felsefî (Neo-platon'cu) arkaplanını oluşturan Platon ise, erken ve daha sonraki simyacıların madde ve değişimleri üzerine fikirlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Timaeus'un, Socrates'e fizik evrenin türeyiş ve gelişimi üzerine görüşlerini açıklamasından ibaret olan kitapta, Neo-platoncu'larca devralınıp geliştirilecek olan gökyüzü ve yıldızların düzenli devinimi ve bunun ay-altı dünyasındaki etkileri fikri, Evrenin biçimlendiricisi zanaatkâr (Demiurgos) düşüncesi (Skemp 1989: 116) ve 17. yüzyıla dek Batı tıbbının temel düsturu kabul edilen dört unsur (ateş, su, hava, toprak)[96] ve dört nitelik (soğuk, sıcak, kuru ve nemli) ilkeleri formüle edilmektedir. Ancak Platon'un yapıtını bir simya (ya da genel anlamda okült) yapıtı saymak, anakronizme düşmek olur; *Timaeus* "Evrenin yaratıcısının planlarını çözümlemeye uğraşan parlak bir usun eseri"dir (Stilman 1960: 150). Onun düşüncelerini simya ilmini de kapsayan batınî bir öğretiye dönüştürenler, yaklaşan Helenistik çağın Neo-platoncuları olacaktır.

Platon'un öğrencisi Aristoteles'in *Meteorloji*'sinin IV. kitabı kimya üzerinedir.[97] "Sıcaklık ve soğukluk gibi etkin niteliklerin nasıl etkidiği ve kuruluk ve nem gibi edilgin nitelikleri nasıl dönüşüme uğrattığı"nı (Farrington 1967: 189) sergilemeyi amaçlayan ki-

---

bir yazar olduğunu söylemekte ve Abdera'lı Democritos'a atfedilen pek çok eseri ona mal etmektedir (Stillman 1960: 25, 152-153).

[96] Dört unsur varsayımı Empedocles'de de mevcut olmakla birlikte, İskenderiye Neo-platoncuları bu öğretiyi Platon'a borçludurlar (Stillman 1960: 146).

[97] Ne ki Aristoteles'in "teknikler karşısındaki kayıtsızlığı göz önüne alındığında, bu kitabın gerçekten de istisnaî" olduğunu söyleyen Farrington (1967: 189), kitabın gerçekte Aristo'ya ait olmadığının öne sürüldüğünü kaydetmektedir.

tap, sonraki simyacı kuşaklarının yüzyıllar boyu başvuracağı düsturlara bir kaynakça oluşturmuştur.[98]

Ancak İÖ 4. yüzyıl Grek filozoflarının sonraki simyacı kuşaklar üzerindeki esas etkisi, düşünce ve faaliyetlerinin içinde biçimleneceği çerçeveyi çizmeleri olmuştur. Gerek Platon gerekse Aristoteles, duyumsanabilir tikellerin çoğulluğu karşısına tek ve değişimsiz Biçim'i (form) koymuşlar, maddenin devingen, değişebilir, yok olabilir oluşuna karşın Biçim'in önsel ve değişimsiz olduğunu vaz'etmişlerdir (Atherton 1989: 124). Bu düşünce, sonraki simyanın metallerin dönüşebilirliği belitinin kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Tüm metaller gerçekte tek bir töze sahip olmakla birlikte, üzerine çeşitli nitelikler (sıcak, soğuk, kuruluk, nem) uygulamakla bir metali diğerine dönüştürmek (*transmutation*) mümkün olmaktadır. Çünkü bakır, kalay, kurşun, gümüş vb. farklı biçimler değil, farklı vasıflardır; ve birbirlerine ya da en yüksek vasıf olan altına dönüştürülebilirler.

Metallerin dönüştürülebilirliği fikrinin, deyim yerindeyse izleyen çağlar boyunca bir 'kimya felsefesi' (ya da felsefî kimya) geliştiren simyacıların yanı sıra, baz metallerden altın elde edimi iştahını da kışkırttığı anlaşılmaktadır. Antik Grek dünyasında [Attika'daki Laurium, Siphnos adasındaki altın ve gümüş, Makedonya-Trakya bölgelerinde, özellikle Krenides'deki (Philippi) altın, Küçük Asya'daki (özellikle Lampascus altın yatakları) vb.] altın ve gümüş yatakları (Carradice ve Price 1988: 49) ve darphanelerin (Howgego 1995: 26-30) hemen her zaman polis'lerin denetiminde olması, kimi özel kişileri, kuşkusuz metalürji ve kimya bilgilerine sahip olanları (yani zanaatkâr ve tacirleri) değerli metaller elde etme yolunda çaba göstermeye yöneltmiş olmalı.[99] Dolaşıma giren ilk sikkelerin altın-

[98] Ayrıntılı bilgi için bkz. Lewis ve Bolton (eds.) (1996).

[99] Daha geç bir tarihte, İS 290 dolaylarında Roma İmparatoru Diocletian'ın, parasal değer standartlarını düşürdüğü ve taşradaki ayaklanmaların yapay altın ve gümüşle finanse edildiği gerekçesiyle, tüm imparatorluk toprakları üzerinde simya sanatı ve altın ile gümüş üzerine tüm yapıtların yakılmasını buyuran bir ferman yayınlayacaktır (Stillman 1960: 78).

gümüş alaşımı olan (ancak kadim dünyada ayrı bir metal sanılan) elektrumdan imal edilmesi[100] (Carradice ve Price 1988: 23) ve bu metalin içindeki altın ve gümüş oranlarının değişkenliği nedeniyle farklı renk ve parlaklık sergilemesi, 'dönüştürülebilirlik' düşüncesini desteklemiş olmalı. Her durumda, sahtecilik girişimlerinin daha paranın kullanıma girdiği ilk dönemlerde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır:

> Sikkenin en yalın biçimi, üzerinde basit bir punto bulunan önceden tartılmış parçaydı. Puntonun, baz metal çekirdeğinin değerli metal kaplanmasından ibaret sahteciliğe karşı geliştirildiği öne sürülmüştür. Punto işareti külçenin içini göstermektedir; dolayısıyla en basit punto bile, sonraki gerçek sikke dizaynı gibi bir garanti işareti işlevi görmekteydi (Carradice ve Price 1988: 25).

Herodotos (III: 56; 1973: 92) Samos'un yerel tiranı Polycrates'in İÖ 525/4'te Samos'u istila eden Spartalıları elektrum kaplama kurşunla kandırıp geri dönmelerini sağladığı yolundaki bir söylentiyi aktarmaktadır. Öte yandan Grek sitelerinde banker ve sarrafların faaliyetleri üzerinde uygulanan sıkı denetim,[101] sahtecilik ve kolay kazanç olanaklarının sıkça zorlandığını düşündürmektedir. Ünlü filozof Diogenes'in babasının kalpazanlık nedeniyle Sinop'a sürgün edildiği (Sedillot 1983: 98, dn. 7), kendisinin de kalp para imal ettiği (Sedillot 1983: 82) anlatılır. Dahası, gerek sitelerin gerekse kişilerin[102] kendi adlarına

---

[100] Elektrumun yerini altın ve gümüş sikkelerin alması ilk kez Lidya'da gerçekleşmiştir ve olasılıkla Krezüs (İÖ 561-547) ya da Pers yönetimi (İÖ 547'den itibaren) dönemine rastlar. Sardis kentinde altın ve gümüşü birbirinden ayırma işleminin yaklaşık İÖ 620-550'ye tarihlendiğine ve Lidya elektrumunun en azından bir kısmının denetlendiğine ilişkin arkeolojik bulgular vardır (Howgego 1995: 4), ancak bu işlemin yaygınlaşmasının zaman aldığı, elektrum sikkelerin Cyzicus, Phocaea ve Lesbos adasında 5. yüzyıl başlarına dek kullanılmasından ve Atina, Kuzey Yunanistan ve Küçük Asya'nın batısında gümüş sikkelerin yanı sıra elektrum sikkelerin de bulunmasından (Carradice ve Price 1988: 30) anlaşılmaktadır.

[101] Atina ve Piraeus pazarları, ağırlık ve ölçüleri kontrol eden on *agoronomoi*, on *metronomoi*, ve on (sonradan otuz beş) *sitophylakes* tarafından denetlenmekteydi (Howgego 1995: 19).

[102] İlk sikkelerin üzerlerinde özel kişi adlarının yazılı olması, ya yerel yönetici ya da tacirlerin sikke bastırmaya yetkili olduğunu düşündürmektedir (Carradine ve Price 1985: 27).

sikke basmayı bir prestij aracı olarak görmesi (Austin ve Vidal-Naquet 1996:145) ve İÖ 5. yüzyıl başlarından itibaren hemen her polis'in kendine özgü, farklı ağırlık ve tiplerde çeşitli para birimlerinin bulunması, bunlar arasındaki denklik sorunları, metallerle manipülasyonun erişebileceği boyutları daha da genişletmektedir.

KİMİ VARGILAR: HERMES VE ZANAATKÂR-TACİR "ETHOS"U

Bir yandan Hermes'in, bir yandan da Greklerin toplumsal tarihini irdelediğimiz bu bölümde, esas gövdesini kadîm Grek ülkesinde toprak mülkiyeti, dolayısıyla da yurttaşlık haklarından yoksun kılınan metek'lerin oluşturduğu zanaatkâr ve tacirlerin polis'in egemen ethos'u dışında bir ethos geliştirip geliştirmediklerine baktık; ve böylesi bir ethos'un polis'in değerler sistemine yansımamakla (ya da sınırlı olarak yansımakla) birlikte, gerek (kısmen) gizemli kültler, gerek felsefe, gerekse uygulamalı bilimler, özellikle de simya/kimya düzleminde mevcut olduğunu gördük. Bulgularımızın bizi, bu aşamada *hermetik* olarak nitelenebilecek bir değer sistemine vardırmadığı doğrudur; şimdiye dek söylenenler, yalnızca Helenistik devirden itibaren 'hermetik' olarak adlandırılacak batınî ilimler 'küll'ünün (*corpus*) üç yönüne ilişkin kimi kestirimlerde bulunabilmemize olanak sağlamaktadır:

1) Bu yönlerden ilki, Hermes'in neden tacir ve esnaf/zanaatkârlarla ilintilendirildiği üzerinedir. Değişken, rastlantısallığı vurgulu, geçişlerle bağlantılı, gezgin, medyatör, ticaret ve kelam tanrısı Hermes'in, antikiteden itibaren tacir ve zanaatkarın konumuyla ilişkilenme şansının, Grek Olympos'unun tüm tanrılarından daha yüksek olduğunu şimdiye dek söylenenlerden çıkarsamak mümkündür. Hermes tiplemesi, doğası itibariyle 'sabit-olmayan', 'öngörülmesi zor, denetlenmesi güç olan'a gönderme yapmaktadır. Gezgindir, toprağa, *oikos*'a, hatta polis'e bağlı değildir; Olympos'luluk statüsü dahi kendisine, kurnazca işlerinin eğlendiriciliği nedeniyle Zeus tarafından bahşedilmiştir. Kısacası 'metek'tir; ve varoluşu, 'metek' olma durumunun kendisine sunduğu tek olanağa, 'ara işler'

(toprağa ve yağmaya/savaşa bağlı olmayan faaliyetler: yani ticaret ve zanaatlar) ile uğraşmasına bağlı olan yersiz-yurtsuzların kendileriyle kolaylıkla özdeşleştirebileceği bir figürdür...

2) İkinci olarak, geleceğin hermetik ilimlerinin neden *bu* toplumsal kesimlerle ilintileneceğini açımlamak gerekir. Ana gövdesi 'metek' olan tacir-zanaatkâr ara sınıfların, polis yönetimine katılmak anlamına gelen siyasal haklardan ve polis'in, esas anlamda toprağa bağlı egemen aristokrat değer sisteminden dışlandığını görmüştük. Öte yandan, polis'i biçimlendiren dengelerin yanı sıra, en azından içlerinden bazılarının ticaret yoluyla beklenmedik bir servete kavuşma olasılığı ya da zanaatındaki ustalığı sayesinde bir soylu ya da zenginin himayesine girme 'şans'ı, bu kesimleri toplumun egemenleriyle doğrudan bir karşıtlık içine yerleştirmekten alıkoymuş gözükmektedir. Antik Yunanistan tarihinde, topraksız yurttaşların (*demos*), özellikle İÖ 5. yüzyıldan itibaren polis çerçevesine kabul edilmek için siyasal bir mücadele sürdürdükleri ve bunda, yer yer başarılı da oldukları bilinmektedir. Ancak, meteklerin böylesi bir toplu irade gösterdiklerine dair bir belirti yoktur. Dahası, yabancıların polis içindeki ikincil konumunu normlaştıran kimi toplumsal filozofların da bizzat metek oluşu, kanımızca, egemen değer sistemiyle karşıtlaşmamayı yeğlediklerinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Ancak söz konusu değer sistemini aşmalarını, aşındırmalarını sağlayacak stratejileri biriktirdikleri de, kuşkusuzdur. Polis'in formel dininin sınırlarını zorlayan gizem dinleri (her ne kadar polis'le açık bir karşıtlaşma biçimi almasa da) bu kesimlerin ilgisini çekmiş gözükmektedir (bkz. Başlık *2.1) Dinde*). *Tèchne* ve *demiurgos* kavramlarının, zaman içinde yüklendiği tüm spekülatif karaktere karşın, su yüzüne çıkmamakla birlikte, kökendeki zanaat-bağıntılı anlamlarını sürdürmeleri, ileride yüklenecekleri hermetik değer açısından önemlidir.

Ancak bu kesimlerin kendi kimliklerini biçimlendirme stratejilerinin en önemli yönünün, parayla ilişkilerinde yattığı kanısındayız. Para, toprak mülkiyetine dayalı değer sistemini giderek zorlamaktadır. Kendine yeterli, içe kapanık, çevresinde denetlediği kırsaldan

beslenen, siyasal özerkliğe sahip, otarşik kent modeli, antik Grek polisi için bir 'ideal' olsa da, uzun süreli olamamıştır. Arazi yapısı, coğrafi konum, tahıl üretiminin yetersizliği, demografik hareketlilik, Pers tehdidi, kolonileşme, polisler arası rekabet... bu modeli aşındırarak geçersizleştirecek etkenlerden yalnızca birkaçıdır. Bu bakımdan, Grek antikitesi erken bir dönemde (boyutları ne olursa olsun) ticarete atılmak durumunda kalmıştı. Ticaret ise, servet odağının gayrı menkulden paraya kayması anlamına gelmekteydi. Tacir metekler, kuşkusuz parayı, kendilerine yurttaşlık hakkı vermeyi reddeden toprak soylulardan daha kısa sürede ve çok daha yakından tanımışlardı.

Kuşkusuz ne gizem kültleri, ne felsefe, ne de parayla yakınlığı, tacir-zanaatkâr metek'in, kadîm Grek rasyonalitesini deyim yerindeyse 'hermetize etmesi' için yeterli değildir. Eğer kimi büyülü formülleri uyguluyor, atölyesinde altın elde etmeye çalışıyor ya da Olympos tanrılarını veya Grek felsefesinin biçimlendirmekte olduğu 'İlahî/Mutlak İyi Kudret' fikrini aşan bir maneviyatı formüle etmeye çabalıyorsa, bu, büyük ölçüde tarih kayıtlarına geçmemiş bir durumdur; kimi belirtilerine karşın (bkz. bu bölümde 27 nolu dipnot) elimizde böyle bir kurgulamayı mümkün kılan yeterli veri yoktur.

Ne ki, antik çağın teknik olanakları çerçevesinde deniz yolculukları uzun süreli ve zorluydu; ticaret, bambaşka ülkelerde uzun süreli ikametleri, hatta yerleşmeyi gerektiren, daha da yabancılaştırıcı, yersiz-yurtsuzlaştırıcı bir etkinlikti. Dahası, 'kültürleşme'nin başlıca araçlarından biriydi: topraklarından kopmuş, zaten kendi yurdunda (Hellen ülkesinde) yabancı olan metek, ticaret amacıyla Küçük Asya, Mısır, Levant ülkesi ya da Karadeniz kıyılarına gittiğinde 'yabancı'lığını içselleştirip bu ülkelerde karşılaştıklarıyla (ticarînin yanı sıra) kültürel alışverişe girmeyi yadırgamayacaktı. Koruyucu tanrısı Hermes ile Mısır'da karşılaştığı yazının, sözün, gizli ilimlerin, alışverişlerin, etkileşimlerin tanrısı Thoth arasında kurduğu özdeşlik, böylesi bir psikolojik çerçeve içine yerleşmiş olsa gerektir. Önümüzdeki bölümde kapsamlı bir biçimde irdeleyeceği-

miz, batınî ilimlerin, hermetizmin tanrısı Hermes Trismegistus'u biçimlendiren, tam da bu etkileşim/kültürleşme olmuştur.

3) Son olarak, bu ilimlerin ya da inanç sisteminin neden Hermes'le ilişkilendirildiğini ele almak gerekecek. Doğasına ilişkin olarak yukarıda söylenenler, kendisi antik Yunanistan'da gizemlere konu olmamakla birlikte, Hermes'te bir gizemselleştirilme potansiyelini mevcut kılmaktadır. Kardeşi Apollon tarafından sınırlı da olsa kehanet yetisiyle donatılmış olması, büyü ile kurulan bağıntıları, ölüler ülkesi ve ölülerle kurduğu ilişki, sonradan Kelâm/Logos'a dönüşecek olan sözün tanrısı oluşu, kadın-erkek ilişkilerindeki rolü, büyülü asasıyla nesnelerin doğasını değiştirme yetisi, sürpriz servet ve yoksullaşmanın sorumlusu kabul edilişi, uyku ile uyanıklık, yaşam ile ölüm arasındaki kritik eşikte oynadığı rol, genelde tüm geçiş hallerin gözeticisi oluşu... simyasal dönüşüm (transmutation) edimiyle bağlantılandırılmasını hazırlayan yönleri olmuş olmalı. Ancak Hermes'in 'büyü'sünün salt spekülatif ve aşkın (transcendental) değil, pragmatik yönleri olan bir büyü olduğu da akıldan çıkartılmamalı. Grek antikitesinin sıradan bireyinin Hermes'le kurduğu ilişki, her zaman dünyevî bir yan taşımaktaydı: eve giren hırsızı ele vermesi, inşa edilen konutun bitirilmesine yardımcı olması, sürpriz bir servete kavuşturması, büyük riskler taşıyan ticarî girişimi başarıyla sona erdirmesi beklenirdi ondan.

Sonuç olarak, sabit/verili hemen hiçbir özelliğe sahip olmayışının; devingenlik, değişkenliğinin kendisine sağladığı esneklik sayesindedir ki Hermes, tüm Olympos'lu meslektaşlarının Yahudi-Hıristiyan tek Tanrı'sı tarafından elimine edildiği çok sonraki dönemlerde dahi simyasal bir 'kültür kahramanı' olarak varlığını batınîliğin kapalı devrelerinde sürdürmeyi başarabilecek, hatta İdris Peygamber kişiliğinde İslam'ın kültürel ortamına dahi sızabilecektir. Şimdi bu gelişimi izlemeyi sürdürelim.

-III-

GREKO-ROMEN MISIR'I: HERMES TRİSMEGİSTUS SENTEZİ

Hermes'in figürünün ikinci önemli evresi, olasılıkla Helenistik Ptolemeler döneminde Mısır'da biçimlenen, ancak hakkındaki ilk kayıtlara Roma İmparatorluğu devrinde rastlanan Hermes Trismegistus (Üç Kez Büyük Hermes)'dur. Hermes, olasılıkla Helenistik çağdan çok önceleri, özellikle ticaret amacıyla Mısır'a yerleşen Grekler tarafından Mısır'ın yazı-bilgelik tanrısı Thoth ile özdeşleştirilmekteydi. Ancak bu özdeşleştirmenin, batınî inançların ve simya işlemlerinin ustası/ilahı Hermes Trismegistus olarak tezahür etmesi, Helenistik dönem sonlarına, daha çok da Mısır'ın Roma İmparatorluğu'nun bir eyaletine dönüştüğü ilk miladî yüzyıllara denk düşmektedir. Bu bölümde Hermes'ten Hermes Trismegistus'a uzanan yolu izleyeceğiz. Ancak öncelikle Mısır'ın Makedonyalı İskender'in fethi sonrasında, önce antik Helenistik, ardından da Roma dünyasının bir parçası haline geliş sürecini, bu sürecin içerdiği iktisadî-toplumsal dönüşümlerle birlikte izleyelim.

PTOLEMELERİN MISIR'I

Grek dünyasının Mısır'la tanışıklığının, İskender fetihlerinden çok öncesine, Miletosluların firavun Psammethicus I'in izniyle, İÖ 7. yüzyılda delta bölgesinde kurdukları koloniye dek dayandığı bilinmektedir. *İlyada* ve *Odysseia*'da Mısır'a zaman zaman belli-belirsiz göndermeler yapılmaktadır.[1] Herodotos çağında (İÖ 5. yüzyıl), Mısır (*Aigyptos*)'a değgin Homeros'taki düş ve masalla karışık anlatı

[1] Örneğin bkz. *İlyada* (IX: 381-384); *Odysseia* (IV: 126, 227-230).

daha bir belirginleşmiş, ete-kemiğe bürünmüş olarak ortaya çıkar. Herodotos (1973) *Tarih*'inin ikinci kitabının bütününü Mısır'a ayırmıştır: burada Mısır'ın tarihine, toprak mülkiyet düzenine, kanallara, adetlerine değgin ayrıntılı bilgiler verir. Üçüncü kitabın ilk yarısında ise, Perslerin Mısır'ı ele geçirişleri anlatılmaktadır.

Grek uygarlığının Arkaik ve Klasik çağlarında, hatta Mısır'ın Perslerin bir satraplığı olduğu dönem boyunca (İÖ 5. ve 4. yüzyıl) çok sayıda Grek'in ticaret yapmak amacıyla Mısır'a gidip geldiği, dahası, yerleştiği bilinmektedir. Bu ilişki, Mısır'ın Perslere karşı kısa süreli bağımsızlığı (İÖ 404-343) döneminde de sürmüş, çoğu Atinalı olmak üzere Grek tacir, paralı asker ve olasılıkla zanaatkarlar, başta Naukratis olmak üzere Mısır liman ve kentlerine yerleşmiştir (Rostovtseff 1989: 55-56). Öte yandan, ülkenin güneyindeki Elephantine kentinde Yahudi asker ve sivillerden oluşan büyük bir koloni bulunduğu bilinmektedir (Rostovtseff 1989: 183).

Mısır'ın Helenistik dünyaya katılması ise, Makedonyalı İskender'in ülkeyi fethi (İÖ 332) ve ölümünü (İÖ 323) izleyen yıllarda da, generalleri arasında bir anlaşma sonucu Mısır satraplığına getirilen Ptolemaios'la birlikte kurulan Ptolemeler hanedanının ülkeye el koymasıyla gerçekleşmiştir. *Lagide* olarak da bilinen Ptolemeler hanedanı, merkezi Mısır olmak üzere Levant bölgesi ve zaman zaman da Küçük Asya'nın batısıyla ve Ege adalarını sınırlarına dahil eden merkezi bir krallık oluşturmuştur. Ptoleme krallığı, Octavianus'un İÖ 31'de Mısır'ı fethederek bir Roma eyaletine dönüştürmesine dek sürecektir.

Ptolemeler Perslerden devraldıkları Mısır'da [Green (1985: 23 vd.)'in 'Asya Tipi Üretim Tarzı' (ATÜT)[2] olarak tanımladığı] merkezî bir iktidar yapısı ve oldukça katı bir devletçi iktisadı örgütledi-

[2] "Asya Tipi Üretim Tarzı" (ATÜT), geniş çöl alanlara sahip, iklim ve toprak koşullarının kamusal sulama ve hidrolik çalışmayı gerektirdiği ve merkezî bir devletin toprak mülkiyeti üzerinde tekele sahip olduğu, üreticilerinse ancak toprağın ürünlerinden yararlanabildiği bir üretim tarzına gönderme yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Godelier (1977: 209-257).

ler. Tarım, zanaatlar ve ticarî faaliyetlerin büyük bölümü, Ptoleme hanedanı ve ona dayanan bir göçmen Grek-Makedon bürokrasinin denetimindeydi (Rostovtseff 1989: 180-233; Green 1985: 25-44). Meşruiyetini Makedonyalı İskender'in Pers modelinden benimsediği, 'kutsal krallık'[3] kavrayışından alan bu merkeziyetçilik, Mısır'da canlı bir iktisadî yaşam ve yüksek tarımsal verimliliğin güvencesi olmuşa benzemektedir.

Ptoleme hanedanının, Helenleşmiş bir Makedonyalı olan kurucusu Ptoleme I Soter, ülke üzerindeki iktidarını sağlama almak için, öncelikle Makedon ve Greklerden oluşan bir ordu ve donanmayı, ülkeyi yönetebilmek için ise, aynı unsurlardan oluşan sadık bir bürokrasiyi gereksinmekteydi. Ancak bu unsurlara dayanarak, o güne değin büyük ölçüde trampaya dayanan Mısır alışverişini paraya dayalı ticarete dönüştürebilecek, tapınaklarda atıl duran altın ve gümüşü dolaşıma sokabilecek, Mısır'ı Helenistik dünyayla bütünleştirebilecekti. Başkenti geleneksel bir Mısır kenti olan Memphis'ten, İskender'in kurduğu ve daha başından itibaren bir Grek kenti olan İskenderiye'ye taşıyarak işe başlayan Soter,[4] ülkenin kapılarını ardına dek başta Grek ve Makedonyalılar olmak üzere yabancılara açtı.

Ne ki kırsal kesimde olsun, kentlerde olsun, ülke nüfusunun büyük çoğunluğu, Mısır'ın yerlilerinden oluşmaktaydı. Rostovtseff (1989: 183), Mısırlıların nüfusunun milyonlarla sayılırken, ülkedeki yabancıların sayısının ancak binlerle ifade edilebileceğini belirtmektedir. Grek-Makedonyalı kolonilerin iktisadî ve siyasal yaşamdaki rolleri ne denli önemli olursa olsun, Ptolemeler bu yerli okyanusu üzerindeki egemenliklerini iki düzlemdeki uyarlanmalarla kurmuşa benzemektedirler. Bunlardan ilki, Mısır'ın gerçek sahibi ve

---

[3] Mısır'ın eski dinsel ve siyasal kavrayışı uyarınca, ülkenin sahibi ve efendisi, tanrılardı ve firavun, baştanrı Ammon-Ra'nın oğlu olma vasfıyla bizatihî tanrı sayılmaktaydı ve bu nedenle toprakların ve kulların üzerindeki yetkisi mutlaktı.

[4] Siyasal merkezin bu yer değiştirmesi, Mısırlı unsurunun "yabancı" hegemona karşı direnişinde süregen bir tema oluşturacak olan Memphis-İskenderiye çatışkısına da temel oluşturacaktı.

efendisi sayılan Mısır tanrılarıyla ve tabii ki onların temsilcisi durumundaki ruhbanın önde gelen kesimiyle iyi geçinmekti. Ptoleme I Soter, son firavunların geleneğini izleyerek, rahiplerin kendisini onların resmî ardılı olarak tanımasını sağladı (Rostovtseff 1989: 184).[5] Ptoleme krallarını, hatta eşlerini de kapsayan 'kralî kült' kısa bir süre içinde ülkede, gerek Mısırlı gerekse Grek-Makedon uyruklar nezdinde kurumsallaşacaktı.[6] İkinci uyarlanma ise, kır ile kent arasındaki farklı toplumsal örgütlenme düzlemlerinde yer alan on binlerce küçük yerel yöneticinin (yazıcılar, memurlar) konumuna dokunmamak olmuştur. Mısır'ın seküler yönetici eliti ise zaman içinde tasfiyeye uğramıştır. Böylelikle, Helenistik Ptolemeler, meşruiyetini Mısırlı ruhbanlardan alan ve kır ve kentlerdeki yerel ce-

---

[5] Bu tanınmada kralın tapınaklara yaptığı cömert bağışların rolü olduğu, Ptoleme hanedanının ikinci kralı Philadelphius döneminin Syracusa kökenli saray ozanı Theocritus'un şu dizelerinden anlaşılmakta: "Yine de, (kralın) zengin evinde altın, çalışkan karıncaların yuvalarında olduğu gibi yığınlar halinde yatmaz. Çoğu, tüm ilk meyveleri ve daha bir çok armağanı sunduğu, tanrıların evlerine gider. (...) Eski zaman insanları ve ayak izleri toprakta hâlâ sıcak olanlar arasında bir tek o sevgili annesi ve babası için hoş kokulu tapınaklar yaptırmış, bunların içine, yeryüzündeki tüm canlıların yardımcısı olmak üzere (onların) altın ve fildişi heykellerini diktirmiştir ve aylar devrildiğinde kızarmış sunakların üzerinde çok sayıda şişman öküz budu yakar" (Austin 1992: 358).

[6] Yerel geleneklerle bağdaşırlığının yanı sıra, bu model, fethettiği her Asya kentinde "Yenilmez Tanrı" sanıyla kendi resmî kültünü kuran İskender'in tarzına da uymaktadır. Bkz. Sartre ve Tranoy (1997: 9). Uygulama, Romalılarca da sürdürülmüştür. Lewis (1983: 88-89)'in aktardığı, Roma dönemine ait bir Mısır takviminden belli başlı bayramlar: "1 Mechir (26 Ocak): Efendimiz İmparator Severus Antoninus [Caracalla]'un tahta geçiş yıldönümü bayramı (...); 19 Mechir (13 Şubat): Efendimiz İmparator Severus Antoninus'un babası, ilahlaştırılmış Severus'un tahta geçiş yıldönümü bayramı (...); 18 Phamenoth (14 Mart): Efendimiz İmparator Severus Antoninus'un heykelinin dikilişinin oyunlarla kutlaması (...); 5 Parmouthi (31 Mart): Efendimiz İmparator Severus Antoninus'un zafer ve güvenliğini kutlama bayramı (...); 9 Parmouthi (4 Nisan): Efendimiz İmparator Severus Antoninus'un doğum günü (...); 19 Parmouthi (14 Nisan): Hanımımız Julia Domna'nın Yenilmez Orduların Anası ilan edilişinin bayramı (...); 26 Parmouthi (21 Nisan): Roma'nın doğum günü (...)". Lewis (1983: 89) şöyle diyor: "Yeni bir imparatorun tahta çıkış haberi geldiğinde, tüm eyaletlerdeki tüm insanlar bir araya toplanarak yeni yöneticiye bağlılık yemini ettirilirlerdi ve tahta geçiş tarihi her yıl uygun ayinlerle kutlanmak üzere imparatorluk bayramları takvimine dahil edilirdi."

maatlerle ilişkisini kendi dil ve idarî sistemlerini öğrettikleri yerli küçük yöneticiler aracılığıyla sağlayan yabancı bir yönetici elit olarak Mısır'ı 300 yıla yakın bir süre yönetebilmişlerdir.

Bu yetke, devlete ve onun bedenleşmiş hali olan krala uyruklarının yalnızca ürünleri üzerinde değil, emek süreçleri üzerinde de mutlak bir hak sağlamaktaydı. Gerçekten de Mısır tarımının[7] Nil'e bağımlı verimi, kamusal bir görev olan sulama kanalları sisteminin işlerliğine bağlıydı ve kanal şebekesinin yapım, bakım ve onarımı, kral uyruklarını zorunlu çalışmaya (*corvée*) tabi tutabildiği ölçüde mümkün olabilmekteydi.

Ptoleme I Soter'in, dönemi kendisininkinden daha iyi belgelenmiş olan ardılı Ptoleme II Phialdelphius'un, ülkeyi idarî, iktisadî, malî açıdan merkezî bir yeniden örgütlenmeye tabi tuttuğu bilinmektedir. Bu merkezî model, tümüyle ülkenin üretkenliğini, dolayısıyla da kralî gelirleri (vergileri) arttırmayı hedefler gözükmektedir (Green 1985: 42).

Bu sistemde Mısır köylülüğü, büyük ölçüde, kiracı vasfıyla krala ait olan topraklar[8] üzerinde çalışan özgür (ancak krala bir antla bağlı) emekçilerdi. Toprağa neyin ne kadar ekileceği kiracıya idarî görevlilerce bildiriliyordu. Kraliyet kiracısı, ekimden hasada kadar mevcut olacağına ve toprağı terk etmeyeceğine yemin etmek zorundaydı. Öte yandan, toprağın bozulmamasını da sağlamakla yükümlüydü. Tüm gerekli üretim araçları (tarım gereçleri ve tohum) kraliyet tekellerinden kiralanıyordu. Kirac hasattan belli bir yüzde

---

[7] Ptolemeler döneminde (ve çok sonraları da) Mısır'da "toprak, zenginliğin anahtarıdır" (Green 1985: 43).

[8] Ptolemeler döneminde Mısır topraklarının büyük bölümünü iki kategori halinde toplamak mümkündür: 1. Krala ait topraklar; 2. Kral tarafından tapınaklara, asker ya da sivil yöneticilere (*doreai*) ve askerlere (*cleruch*) bağışlanan topraklar (*cleroi*). Çoğunluğu Grek-Makedon unsurlardan oluşan askerlerin geçimi ve sadakatini sağlamak üzere tasarlanmış olan askeri iktalar (*cleroi*) kiraya değil, vergiye tabiydi. Gerek *doreai*, gerekse *cleroi* sahipleri toprakları kendileri işleyebildikleri gibi, kiralayabiliyorlardı da. Kral, her iki tip iktaya da el koyma yetkisine sahipti. Bunların dışında sınırlı bir özel mülkiyet kategorisi de görülmektedir (Rostovtseff 1989: 191-199).

alma hakkına sahip değildi; toprak karşılığında ödemek zorunda olduğu kiranın yanı sıra bir dizi vergiyle yükümlüydü. Kira ve vergiler dışında hasattan elinde kalanlar ise, çoğunlukla ancak kendi gereksinimlerini karşılamaya yetmekte, ürününü pazara çıkarma olanağı zaten kalmamaktaydı.

Ptolemelerin oluşturduğu karmaşık tekeller ağı, iktisadî yaşamın tüm alanlarını kapsamaktaydı. Köylü, *cleruch*, ikta sahibi ve rahip, tümü devlete bağımlıydı. Dahası, herkesin ürünü vergi ya da aynî kira olarak kralî ambarlarda toplanmakta; buradan da kralî gemilerle kralî depolara gönderilmekteydi. Kraliyet topraklarını kiralayanlar için, devlet müdahalesi daha da yoğundu. Yukarıda da belirtildiği üzere, ne zaman, hangi bitkiyi ne kadar ekeceklerinin kendilerine bildirilmekteydi ve sürekli kraliyet memurlarının denetimi altındaydılar. Başlıca sanayiler de (örneğin susam yağı, arpa birası, papirüs kağıdı, çiçeklerden elde edilen kokular) devlet tekelindeydi. Benzer düzenekler, devletin tam ya da kısmî kontrolü altındaki kraliyet orman ve nehirlerinde avcılık, kereste satışı, dokumacılık, papirüs, keten, güherçile, şap, deri, baharat, kokulu bitkiler üretimi, ağaççılık, madenler ve taş ocağı işletmeciliği, bankacılık[9] ve dış ticaret... kısacası iktisadî yaşamın tüm alanları için de geçerliydi. Zanaatlar, büyük ölçüde krala ve onunla rekabet halindeki tapınağa bağlı atölyeler halinde örgütlenmişti ve binlerce işçi bu atölyelerde Mısır'ın iç tüketim ve dışsatım gereksinimlerini karşılamak üzere çalıştırılmaktaydı. Dağıtımın denetimi ise, ticarî faaliyeti açık arttırmada imtiyaz satın alanlarla kısıtlama yoluyla sağlanmaktaydı. İç ticaret, böylelikle hemen tümüyle devletin denetimi altına alınmıştı. Tacirler ancak kralın saptadığı fiyatla mal satabiliyorlardı. Böylelikle devlet olanaklı olan her yoldan artıya el koyabilmekteydi (Bkz. Rostovtseff 1989: 204-220; Green 1985: 35-36).

---

[9] "Bankacılık hakları Ptolemeler tarafından sözleşmeyle bireylere ihdas edilmekteydi (Ptoleme Mısır'ında bilinen bankacıların çoğu Grekti). Köylerde dahi şubeleri bulunan bankalar, tahtın tahsilat ve ödeme araçları hizmetini görmenin yanı sıra, özel mevduat da kabul eder ve yüksek faizle kredi açardı (yasal azamî %24'tü; bu oran Grek dünyasının başka yerlerindekinin iki katından fazlaydı" (Austin 1992: 400, dn. 9)

1) Ptoleme Toplum Yapısı

Bu tablo ışığında Ptolemeler devri Mısır toplumunu oluşturan toplumsal kesimler şöylece sıralanabilir:

1) Yerli Mısırlılar: Büyük çoğunluğu, yukarıda da belirtildiği üzere kralî, tapınak ya da ikta arazileri üzerinde çalışan özgür[10] köylülerden oluşmaktaydı. Öte yandan, kralî ya da tapınak atölyelerinde, maden ve taş ocaklarında çalışan, çobanlık, balıkçılık, kürekçilik vb. yapanlar da onlardı. Tümü zorunlu çalışmaya tabiydi ve geçimleri devlete bağlıydı; ağır kira ve vergi yükümlülükleri altındaydılar. Mısır yerlilerine açık olan idarî görevler, köy başkanlığı (*kômarque*) köy yazıcılığı (*kômogrammateus*) ve ihtiyar heyeti üyeliği ile sınırlıydı (Sartre ve Tranoy 1997: 16). Ptoleme iktidarının ilk dönemlerinde, tüm artının sırtından kazanıldığı, edilgin bir kitle görüntüsü veren yerliler,[11] ileride de görüleceği üzere, son bir buçuk yüzyılda ayaklanmalarla Ptoleme krallığını zorlayacaklardır.

2) Ruhban: Mısırlılar arasında ayrıcalıklı bir kesimi oluşturmaktaydı; zorunlu çalıştırmadan bağışıktılar ve bir ölçüde özerklikleri vardı. Geçimlerini sahibi oldukları ve tapınak kölelerinin (*hiérodule*) çalıştığı topraklar ve atölyelerden gelen gelirle sağlamaktaydılar; ancak gelirlerinin büyük bölümü, kralî hazineye gitmekteydi. Geleneksel olarak Mısır'ın yerli halkı üzerinde büyük bir yetke sahibi olan ruhbanın, Ptoleme hanedanının iktidarını meşrulaştırmada önemli bir rol oynadığı –ve karşılığında kralların cömert bağışlarından ve ayrıcalıklarından yararlandıkları- tapınak yazıtla-

---

[10] "Özgür" terimi, belirli bir hareket serbestîsine sahip olduklarını ve krala karşı yükümlülüklerinin sözleşmeye bağlı olduğunu vurgulama amacıyla kullanılmıştır. Köle emeği kullanımı ise (tapınak için üretim yapan tapınak kölelerı, ya da *hiérodule* dışında) sınırlıydı (Rostovtseff 1989: 225).

[11] Yine de, köylülerin, daha Ptoleme II (Philadelphius) iktidarında ağır kira ve vergi yükü ile angaryaya topraklarından kaçıp tapınaklara sığınarak, küçük tacirlerin kaçakçılığa ve permisiz satışlara başvurarak, sanayi işçilerininse angaryaya karşı grevlere giderek direndikleri kaydedilmelidir (bkz. Rostovtseff 1989: 289).

rından anlaşılmaktadır.[12] Ne ki, Mısırlı ruhbanın Ptoleme krallığına verdiği desteğin, krallığın son dönemlerinde azaldığı ya da en azından bütünsel olmaktan çıktığı görülecektir.

3) Yabancılar: Ptolemelerin, özellikle yabancı askerlerden yararlanma siyasası sonucu Mısır'a yerleşmiş yabancılar (ağırlıklı olarak Grekler, Makedonlar, Persler ve semitik topluluklar; özellikle de Yahudiler), İÖ 3. yüzyılda yerliler kitlesinden ayrı ve kendi içinde etnik olarak gruplaşmış bir kategori oluşturmaktaydı.[13] Vergiler, *corvée* ve yerli halka dayatılan diğer yükümlülüklerden bağışık olmamakla birlikte, belirli bir özerkliğe sahiptiler. Ptoleme Mısır'ındaki en önemli yabancılar grubunu oluşturan Ptoleme ordusu, başta Naukratis olmak üzere Paraitonion, İskenderiye ve Ptolemais kentlerinde koloniler halinde yaşamakta ve kendi gelenekleri uyarınca yönetilmekteydi. Mısır'ın kırsal kesimlerinde (*chora*) yaşayan Grekler[14] ise, siyasal özerklikten yoksun olmakla birlikte, kendi eğitim kuruluşlarına (*gymnasium*'lar), topraklarına, dinsel ve toplumsal kurumlarına sahiptiler. Yabancılar kendi örfî hukukları uyarınca yargılanmaktaydı; bazı göçmenler ise kişi ya da grup temelinde angarya ya da kimi vergilerden bağışık tutulmaktaydı. Ptoleme sivil ve askerî bürokrasisinin büyük ölçüde yabancılar, ağırlıklı olarak da Grek ve Makedonlardan oluştuğuna yukarıda değinilmişti.

> İskenderiyeliler ve kentin yabancı nüfusu istisnaî bir 'siyasal' konuma ve zenginleşme fırsatına sahipti. Tarımda yabancıların top-

---

[12] Mısırlı rahiplerin Ptolemy III (Euergetes I) ve Ptolemy V (Epiphanes) için kaleme aldıkları iki ferman için bkz. Austin (1992: 366-368; 374-377). Her iki fermanda da krallar tapınaklara ve halka gösterdikleri cömertlikten ötürü göklere çıkartılmakta, tanrısallıkları vurgulanmakta, adlarına düzenlenen bayramların ayrıntıları titizlikle sıralanmaktadır. Ne ki, Ptoleme krallarının artan ölçülerde tapınağa tavizlerde bulunmak zorunda kalması, yerli ruhban-yabancı (seküler) yönetim ilişkilerinin bir gerilim potansiyelini barındırdığının da bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Bu gerilimlere Başlık *2) Ptolemelerin Son Dönemi*'nde daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

[13] Bell (1953: 5), ırk grupları (*politeumata*lar) halinde örgütlenen yabancılar arasında Grek, Makedon ve Yahudilerin yanı sıra, Etiyopyalı, Arap, Babilli, Kartacalı, Likyalı, Medyalı, Paflagobyalı, "hatta" Hintli grupları saymaktadır.

[14] Ptolemeler yönetimindeki Mısır'da Greklerin statüsü için bkz. Lewis 1985.

rak sahibi olma ve topraklarından fena olmayan bir gelir elde etme şansı yerlilere göre daha yüksekti. Sanayide, işçi değil, işletmeciydiler. Vergi idaresinde memur olmaktan çok, müfettişlik, garantörlük, müteahhitlik[15] yapmaktaydılar. 'Kralî' ve özel bankaların büyük bölümünü yönetenler onlardı. Kısacası, yasal bakımdan yerlilerle aynı sıfatla kralın uyrukları olmakla birlikte, yabancılar pratikte onun ortakları ve yardımcılarıydı ve onunla birlikte yerel nüfus üzerinde egemendiler (Rostovtseff 1989: 228).

Ancak yabancıların yararlandığı tüm bu avantajlar, hiçbir zaman mutlak ve kurumsal değildi; her biri her an şu ya da bu nedenle kralın gözünden düşerek konumunu ve topraklarını yitirme tehdidiyle karşı karşıyaydı. Öte yandan, kuşkusuz, Mısır topraklarındaki tüm göçmenlerin durumu Rostovtseff (1989: 231)'in 'Grek burjuvazisi' olarak tanımladığı kesiminki (toprak sahibi ve vergi müteahhidi Grek ve Makedonlar) ya da askerî ve sivil bürokrasininki kadar rahat değildi. Daha şanssız Grek ve Semitik göçmenler, Mısır kentlerinde olduğu kadar kırsalda da el emeğinin bir bölümünü oluşturuyordu.

1. Şu halde, İÖ 3.-1. yüzyıllarda Mısır toplumsal yapısının, tümü kralda kişileşen merkezî bir devletin sıkı denetimi altında olmak kaydıyla, kırsal yerli emekçi yığınları,[16] başta İskenderiye olmak üzere[17] kentlerde yaşayan çoğu yerli zanaatçılarla bir yandan kendi özerkliklerini ve güçlü konumlarını göreli koruyabilmiş, kralî yetkenin destekçisi Mısırlı ruhban, bir yandan da hanedan çevresinde toplanmış, ana gövdesi Grek-Makedon ve kısmen Perslerden oluşan karmaşık ve gelişkin bir asker-sivil bürokrasi biçiminde kutuplaştığı söylenebilir.[18]

---

[15] Ptoleme Mısır'ında, kralla yaptığı özel sözleşme sonucu, prim ya da ücret karşılığında vergi ödeme ve tahsilatını denetleyen kişiler, bir çeşit "vergi müteahhidi" olarak adlandırılabilir.

[16] Sjoberg'e göre ilkçağ tarım toplumlarında kent nüfusu, toplam nüfusun %10'undan fazla değildir (Green 1985: 40).

[17] Diodorus'a göre İÖ 1. yüzyılda İskenderiye'nin nüfusu 300 bin dolaylarındadır (Green, 1985: 41).

[18] Grek olmayan görevlinin, Ptoleme II Philadelphius'un ekonomi "bakanı" Apollonius'un yardımcısı Zenon'a yazdığı, ücretini alamadığından yakınan mektupta, "bir barbar olduğum için beni aşağıladılar", demesi ilginçtir (Austin 1992: 418).

Kişinin toplumsal konumu, elinde tuttuğu toprağın miktarıyla doğrudan ilintilidir. Toprak tasarrufu, devlet görevlerine (bürokrasi ve vergi müteahhitliği) kapı açan bir avantajdır ve bu görevler de daha geniş toprakları elde edebilmenin başlıca yoludur. Green (1985: 32-33), başlangıçta Grek ve Makedonların elinde yoğunlaşan bu avantajların yerini zamanla Perslerin ve *epigone* olarak adlandırılan Semitlere devir olduğunu gözlemlemektedir.

2) Ptolemelerin Son Dönemi

İÖ 3. yüzyıl sonlarından itibaren Ptoleme krallığının iktisadî ve toplumsal yapısı, savaşlar ve içerideki isyanlara koşut olarak, bir dönüşüm sürecine yönelecektir. Gerek Selevkoslarla savaşlar (İÖ 219-216 ve 202-200'de), gerekse bunların kaynakları daralan merkezî hükümetin dayattığı yeni yükümlülüklere karşı halk ayaklanmaları, merkeziyetçiliği ve Grek-merkezli idarî-askeri yapıyı aşındıran etkenler olmuştur.

Örneğin Selevkos'larla savaşından muzaffer çıkan Ptoleme IV Philopator, ülkesine döner dönmez, bir ayaklanmayla baş etmek durumunda kalmıştır. Salt yabancı yöneticilere değil, bazı tapınaklara da yönelen ve tarihçi Polybus'un "zafer mağruru yerlilerin yabancı hegemonyasına karşı milliyetçi ayaklanması" olarak nitelediği, Thebes merkezli (Rostovtseff 1989: 500) bu isyan, yerli Mısırlıların, Ptoleme egemenlerine ve kurdukları devletçi sisteme, ülkelerindeki Grek-Makedon hakimiyete karşı (daha önce tarih kayıtlarına pek az geçen) tepkilerinin bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Bu tepkiler, Philopator'un tahta küçük yaşta geçen ardılı, Ptoleme V Epiphanius'un döneminde yerli askerlerle köylülerin silaha sarılmasıyla daha da vurgulu bir hale gelir.[19] Bu durumdan yararlanan rakip Selevkosların Ptolemeleri, Panium savaşıyla (İÖ 202-200) Küçük Asya ve Trakya'daki mülklerinden yoksun bırakması, Mısır'ın iktisadî durumunu daha da bozacaktır.

[19] Rostovtseff (1989: 502), "Ulusal Mısır devletinin yeniden kurulmasını düşleyenlerin sayısı az değildi" diyor.

Epiphanius'un siyasal ve borç suçları için genel af ilan eden, bazı vergi ve kiraları azaltan ve borçları erteleyen, tapınakların başlıca gelir kaynaklarına ilişkin haklarını kalıcı olarak tanıyan ve kimi vergi ve resimlerden bağışık tutan fermanı, yerli hoşnutsuzluğunun kökenleri ve odağı konusunda daha açıklayıcıdır. Mısırlı rahipler tarafından kaleme alınan ve Rosetta yazıtı (ya da taşı) olarak bilinen bu fermanın kimi düzenlemeleri buraya aktarılacak olursa (Austin 1992: 374-77):

> Ptah'ın gözdesi, Babalarını Seven Tanrılar Kral Ptoleme ve Kraliçe Arsinoe'den doğma, Tezahür Eden ve İyicil Tanrı, ebedî Kral Ptoleme bir tanrı ve tanrıçadan doğma (...) ve tanrılarına iyilikle bağlı bir tanrı olarak, tapınaklara ve tapınaklarda yaşayanlara ve kraliyetindeki tüm uyruklarına büyük bağışlarda bulundu; tapınaklara para ve tahıl biçiminde gelir tahsis etti, ve Mısır'ı müreffeh kılmak ve tapınaklar kurmak için çok harcama yaptı ve kendi olanaklarından cömertçe harcadı ve halk (Mısırlılar) ve tüm diğerleri hükümranlığı sırasında refaha erebilsin diye Mısır'dan topladığı gelir ve vergilerden bazılarını tümüyle bağışladı, bazılarını ise azalttı; ve Mısır'daki halkın tahta olan borçlarını ve krallığının geri kalanında yaşayanlarınkini affetti, hapishanelerde olanları ve uzun zamandır suçlananları bağışladı; ve tapınak gelirlerinin ve onlara yıllık olarak yapılan tahıl ve para bağışlarının ve tanrılara bağlardan, bahçelerden ve tanrıların diğer mülklerinden ayrılan uygun payın (*apomoira*) babasının zamanında olduğu gibi kalmasını buyurdu; ve rahipler konusunda da babası zamanında (ve kendi hükümranlığının) ilk yılındaki kutsanma ücretini ödememeleri gerektiğini buyurdu ve ruhban sınıf mensuplarının her yıl nehirden İskenderiye'ye gitme yükümlülüğünü kaldırdı ve artık erkeklerin zorla donanmaya devşirilemesini emretti ve tapınakların kraliyet hazinesine ödedikleri *byssus* kumaşı vergisinin oranını üçte bire indirdi ve geçmişte ihmal edilen her şeye bir düzen verdi, tanrılara sunulan geleneksel kutlamaların uygun olduğu gibi yapılmasını sağladı; tıpkı Büyük ve Büyük Hermes (Thoth) gibi herkese adalet dağıttı; geri dönen askerlerin (machimoi) ve altüstlükler döneminde asi olanların dönüp topraklarına sahip çıkmalarını buyurdu.

Bu satırların ardında, yerel unsurun artan baskıları karşısında, ağırlıklı olarak, onun temsilcisi ya da önderi durumundaki Mısırlı ruhbana tavizler yoluyla uzlaşmaya ve iktidarını pekiştirmeye çalı-

şan 'yabancı' bir kralın çabaları seçilmektedir.[20] Mısırlı unsur, sıkışmış bir Grek-Makedon elit karşısında 'elini' güçlendirmektedir. Rostovtseff (1989: 504)'in deyişiyle:

> Kralın (...) armağan ve tavizlerinin ardında, onları zorunlu kılan olguları seçebiliyoruz: vergi zorlamaları, ertelemelerin hızla birikmesi ve onları izleyen zoralımlar, suçlular ve kamu ya da özel borçları yüzünden mahkum olmuş kişilerle tıka basa dolu cezaevleri, tüm ülkeye yayılmış, eşkıyalıkla yaşayan kaçaklar, ordu ve donanmaya asker devşirme dahil olmak üzere yaşamın tüm alanlarında baskılar. Bunların doğal sonucu el emeğinin enderliği, köylerin tedricen boşalması, tarlaların terk edilmesi, toprağın bozulması, kanalların kötülemesiydi; ve bu kötülükler savaş ve huzursuzluk ortamında hızla yoğunlaşmaktaydı.

Mısırlı unsurun (ve bu arada ülkenin kuzeydoğusu ve İskenderiye'de yoğunlaşmış Semitik halklar,[21] özellikle de Yahudilerin) güç kazanması iktisadî yaşamda göze çarpan bir başka gelişime koşut gitmektedir: başta toprak olmak üzere, üretim ve bölüşüm araçları alanında özel mülkiyetin yaygınlık kazanmasıdır bu. Uzun süreli savaş ve ayaklanmalar ve bunları izleyen ağır vergiler sonucu toprakların terk edilmesini telafi etmek üzere Ptoleme V Epiphanius ve ardıllarının yürürlüğe soktuğu, boş kalan toprakları özel şahıslara kiralama önlemi, tıpkı yeni bir savaş ve ayaklanmanın ardından olduğu gibi pratikte, toprakta özel mülkiyete yol açmıştır. Gerçekten de, askerlere hasredilen *cleroi*'lerle sivil bürokratlara ayrılan *dôrea*'lerin İÖ 2. yüzyıldan itibaren miras yoluyla devredilebilir hale geldikleri gözlemlenmektedir (Rostovtseff 1989: 516-17; Green 1985: 44). Dahası, Philopator'un başlattığı ve ardıllarınca da izlenen, orduyu yerli

---

[20] Ancak, tapınağın ve ruhbanın yerli alt sınıfların denetimini tam elinde tutamadığı ve ayaklanmalar sırasında zarar gördüğü Rosetta yazıtından aktarılan satırlardan anlaşılmakta. Yerli tepkilerin Mısırlı ruhban açısından da yer yer bir tehdit oluşturduğu ve ruhbanın, bir yanda ayaklanmaları Ptoleme hanedanına karşı güç kazanmak için stratejik bir araç olarak kullanırken, bir yandan da bunların kendilerine yönelmesi olasılığına karşı Ptoleme elitiyle ittifakı elden bırakmamaya çalıştığı anlaşılıyor.

[21] Örneğin, İÖ 143'de Fayum çölü sınırlarında Arap asker ve jandarmalar görev yapmaktadır (Rostovtseff 1989: 511).

askerlere açma siyasası, Mısırlıların (ve diğer Grek-olmayan unsurların) toprak sahibi olmasının da önünü açmış gözükmektedir.[22]

ROMALILARIN MISIR'I

Mısır-Roma ilişkileri, Ptoleme II. Philadelphius'un Roma ile iyi ilişkiler kurmaya karar verdiği İÖ 3. yüzyıl başlarına dayanır. Yüzyıl sonlarında Romalılar Mısır'la ticaret yapıp, onlara siyasal destek sağlamaktaydı. Bu dönemlerde Roma'nın Mısır'a bilinen en önemli siyasal müdahalesi, İÖ 170'de Mısır'ı istila eden Selevkos kralı Antiochus Epiphanes'i geri çekilmeye ikna edişi oldu (İÖ 168) (Copenhaver 1992: xvii). Ptoleme hanedanının son kralı Ptoleme VIII Euergetes II'nin hükümranlık dönemi, aynı zamanda Doğu Akdeniz'in yükselen gücü Roma'nın Mısır'ın iç işlerinde ağırlığını artan ölçüde duyumsatması süreciydi ve Octavianus'un Mısır'ı fethedip Roma İmparatorluğu'na ilhakı ile sonuçlandı (İÖ 31). Bu aynı zamanda Doğu Akdeniz'e damgasını vuran Helenistik çağın da sonu anlamına gelmekteydi. Bundan sonraki 3 yüzyıl boyunca Mısır'ın yazgısı, Bizans İmparatorluğu'nun bir parçası olana dek, *Pax Romana*'ya bağlanacaktı.

Gerek Roma, gerekse Bizans için Mısır'ın önemi, öncelikle iktisadîdir. Roma İmparatorluğu'nun tahıl rekoltesinin 1/3'ü Mısır'dan gelmektedir. Mısır, ayrıca zeytin, üzüm, hurma ve diğer besin maddelerinin kaynağıdır (Copenhaver 1992: xx). Buna bağlı olarak, Mısır'ın Roma çağında da, toprak ve tarım başlıca servet kaynakları ve toprak en saygın yatırım biçimi olmayı sürdürmektedir. Roma üretim tarzının büyük ölçüde köleci olmasına karşın, Mısır'da Roma pratikleriyle Ptoleme üretim tarzı arasında bir kaynaşma gözlemlenmektedir. Roma egemenliği döneminde Mısır'da üç önemli değişim göze çarpar: özel mülkiyetin dışsal kısıtlamalardan kurtuluşu, bazı devlet tekellerinin çözülmesi ve özel girişimcilikte artış ile bürokrasinin gerilemesi. Roma İmparatorluğu'nda tarımsal üretim büyük ölçüde köle emeği tarafından gerçekleştirilmekle birlikte, Mısır'da dev-

[22] Austin (1992: 374) Ptyoleme IV döneminden itibaren Ptoleme hanedanının "Mısırlılaşması"ndan söz ediyor.

let, tapınak ve özel mülklerde çalışan özgür köylüler, öteden beri üretimin büyük bölümünü gerçekleştirmektedirler (Green 1985: 46). Ancak bir Roma eyaleti olarak Mısır'da, Ptolemeler döneminde başlayan toprak üzerinde devlet mülkiyetindeki çözülme, hızlanarak artar ve özel mülkiyet hukuksal bir nitelik kazanır.

Octavianus'un *cleruch* topraklarının özel ilan edilmesi ve *cleruch*'lara tasarrufları altındaki topraklar üzerinde mutlak mülkiyet haklarının ihdası yolundaki siyasaları özelleştirmeden yana tutumunu sergiler. Yoğun emek gereken yerlerde Romalı eski askerlere ücretsiz ya da düşük fiyatlarla toprak dağıtılırken, bir yandan da tapınak arazilerine el konulup özel kişilere dağıtımı sürdürülmektedir. Ptolemeler dönemindeki *dorea*'ların yerini, imparatorluk gözdelerine toprak bağışlarından oluşan *ousiae* almıştır. Öte yandan Romalılar, ele geçirdikleri Ptoleme kraliyet topraklarını da çoğu özgür Mısırlı köylüler olan kiracılara kiralamaktadır. Kiracı, kiranın yanı sıra bir dizi vergiye (örneğin baş vergisi) tabidir. Bu nedenle Mısırlı köylülerin durumunda önemli bir değişiklik olduğu söylenemez. Ancak Ptolemeler dönemindeki devlet tekellerinin çözülmesi sonucu, köylüler kendi tohumlarını kullanarak faiz yükünden kurtulabilmekte, kendi üretim araçları ve özel nakliyeden yararlanma olanağı bulabilmektedir. Aynı dönem içinde hayvanlarda dahi özel mülkiyetin ortaya çıktığı belirtilir (Green 1985: 50).

Roma fethini izleyen ilk on yıl içinde tapınak arazilerinin büyük bölümüne Romalı yöneticilerce el konmuş, bu topraklar kısmen taht topraklarına dahil edilmiş, kısmen özel girişimcilere satılmış, kısmense tapınağa geri kiralanmıştır. Bu durum ise, Roma döneminde Mısırlı ruhbanın özerkliğini büyük ölçüde yitirerek, devletten maaş alan memurlar statüsüne indirilmesine yol açmıştır. Dahası, Mısır'ın başlıca tapınakları, Roma'nın yönetimine geçmiş,[23] ağır cezaî yaptırımlarla ruhbanın dinsel görevlerin dışında başka bir işle il-

[23] Vali Gaius Turranius'un İÖ 4 tarihli buyrultusundan: [Tapınakların] kalıtsal rahip ve yardımcılarıyla diğer tüm tapınak personeli ve çocuklarının ve ne iş yaptıklarını kaydetmesini buyuruyorum. [Augustus] Caesar'ın 26. yılına ait bu listeyi dikkatle inceleyecek ve ruhban kökenli olmayanları görevden alacağım (Lewis 1983: 92)

gilenmesi yasaklanmıştır [Lewis (1983: 92), bu yasağın ancak "birkaç tapınağın en üst düzey ruhban kadrolarıyla sınırlı kaldığını, alt kademelerde genellikle tapınaklarda yarı zamanlı çalışan sıradan insanların bulunduğunu" belirtiyor]. Dunand (1975: 176), ruhbanın tapınak mülkleri ve serveti üzerindeki denetimini yitirmesine yol açan bu uygulamaların, Helenistik dönem sonlarında kimi rahiplerin Ptoleme yönetimine karşı ayaklanmalarda önderlik etmesinden ders çıkartan Romalı yöneticilerin izlediği bilinçli bir siyasa olabileceğine işaret eder. Her durumda, tapınak arazileri de giderek özel mülk statüsü kazanmaktadırlar.[24] Roma'nın özel mülkü teşvik eden uygulamaları pazarı dönüştürme olasılıklarını da içermektedir.

Devlet mülkiyetinden özele geçiş ekonominin yapılanışını da etkilemiştir. Romalıların bazı sınaî ve dağıtım süreçlerini tekel olmaktan çıkardıkları gözlemlenmektedir. Örneğin bira, parfüm, merhem imal ve dağıtımı üzerine tekel, özel bireylere imtiyaz kiralanması yoluyla kaldırılmıştır. Yağ ve papirüs sanayileri de ilk kez özel pazara girer. Yağ presleri, imalat ve dağıtımı denetleyen bireylere satılır ya da kiralanır, papirüs sanayii özelleştirilir. Zengin İskenderiyelilerin tekneler alarak ya da yaptırarak nakliyeciliğe giriştikleri gözlemlenir. Ancak maden ve taş ocakları, şap, keten ve yün sanayileri, taht topraklarındaki balıkçılık ve avcılık, ağaçların mülkiyeti ve kereste satışları, bankacılık üzerindeki devlet denetimi sürmektedir. Romalılar yerli sanayileri korumadan çok ticaretin gelişmesine önem verdiklerinden, gümrük tarifelerinde önemli indirimler uygulamaktadır (Green 1985: 59-60).

Vergilendirme ve imtiyaz devirlerinin, Mısır Roma'sında, meslek imtiyazını satın almak için yüksek bedeller ödemek zorunda kalan ve vergi mükellefi olan zanaatçıların, yarı-zamanlı zanaat üretiminin rekabetini tasfiye edebilmek için uzmanlaşmayı yoğunlaştırmaya ittiği kaydedilmektedir (Alston 1998: 175). Uzmanlaşma-

[24] Roma döneminde Mısır tapınaklarının elinde kalan başlıca gelir kaynakları, *syntaxis* denilen hükümet desteği, müminlerin bağış ve sunuları, tapınağa bağlı ticari faaliyetlerin gelirleri ve dinsel görevlerin satışından edinilen gelirlerdi (Husson ve Valbelle 1993: 302).

nın başlıca göstergesi, loncalardır (*collegia*).[25] Alston (1998: 175), Roma dönemi loncalarının tapınağa bağlı tacir ve zanaatkarlardan evrilmiş olma olasılığının yüksek olduğunu belirterek, pek çok lonca faaliyetinde dinsel unsurun başat oluşuna dikkat çeker. Merkezî yönetimin zanaatlar ve ticaret üzerindeki denetim aracı olma işlevi gördükleri anlaşılan loncalar, kendi alanlarındaki üyelik ve rekabetin yanı sıra, ürün kalite ve fiyatlarını denetlemekte, vergi tahsilatında aracı olmaktadır. Alston (1998: 175), İS 1. yüzyılda kırsal Tebtunis bölgesinde etkin olan loncalar arasında, tuz tacirleri, kumaş boyacıları, çırpıcılar, yağ imalatçıları, dokumacılar, marangozlar, tunç işçilerininkinin varlığının belgelendiğini aktarmaktadır.

Ancak tüm bu düzenlemelerin sağladığı iktisadî gelişme ve refaha, teknolojik gelişme eşlik ediyor değildir. Mısır'ın Roma çağında teknolojide hemen hiçbir gelişme olmadığına dikkat çeken Green (1985:62-63), tek yeniliğin ipek ve cam sanayiinde gerçekleştiğini, alizelerin bulunmasıyla gelişen Çin ve Hindistan ticareti sonucunda Mısırlı zenginler arasında ipekli ve lüks eşya tüketimi eğiliminin arttığını vurgular. Camcılık alanında cam üfleme tekniğinin bulunması ise, cam sanayiinde bir atılıma yol açacaktır. Diğer zanaatlarda, genel bir durağanlık söz konusudur; Ptoleme dönemine kıyasla tek ilerleme, zanaatkârların kendi üretim araçlarına sahip olabilmesidir.

Tarımsal üretimdeki artışın alçakgönüllü ölçeğine karşın, *nome* merkezleri ve üç kent, büyümeyi ve zenginleri ve bürokratik eğilimlileri çekmeyi sürdürmektedir. Rostovtzeff (1989: 722), tipik bir metropol nüfusunun toprak sahipleri, memurlar, vergi-çiftçileri, dükkancılar, zanaatkarlar, perakende tacirler ve yerel yoksullardan oluştuğunu söylemektedir. Doğu ticaretinin çekiciliğine karşın, tarım esas geçim kaynağı olma özelliğini sürdürmektedir. Ro-

[25] Sartre ve Tranoy (1997: 153) Roma İmparatorluğu'nun bütününde zanaatkârların, birer konseyleri, yöneticileri ve kentin soyluları arasından seçilmiş bir hamîleri olan, kendi binalarında (*schola*) toplantılar, şölenler düzenleyen korporasyonlar ya da kolejler (*corpora* ve *collegia*) halinde örgütlendiğini bildirirken, İmparatorluğun, özellikle doğu eyaletlerinde iktidarına düşman hareketlere destek sağlayabilecek bu örgütlere karşı sakınımlı davrandığı, onları sıkı bir gözetim altında tuttuğu ve kuruluşlarının eyalet valisinin iznine tabi olduğunu vurgularlar.

ma İmparatorluğu'nda da işgücünün %80-90'ının tükettiklerini kendileri üreten ve ürettiklerini de büyük ölçüde kendileri tüketen köylülerden oluşmakta olduğu belirtilmiştir (Green 1985: 65).

Ne ki kent merkezleri, özellikle de Augustus döneminde nüfusunun 500.000'i bulduğu hesaplanan (Copenhaver 1992: xx) İskenderiye, bu kuralın dışındadır. Strabo kenti "yaşanılan dünyanın en büyük ticaret merkezi" olarak tanımlamaktadır. İskenderiye'de tüm etnik gruplar (Grekler, Yahudiler, Mısırlılar) ve tüm sınıflardan (toprak sahipleri, tacirler, zanaatkarlar, köleler) insanlar yaşamaktadır. Hadrian'a yakıştırılan bir mektup, İS 1. yüzyıl için de geçerli sayılır (Green 1985: 66):

> Kent zengin ve refah içinde. Bazıları cam üfleyicisi, bazıları kağıt imalatçısı, bazıları keten dokuyor; herkes bir şekilde bir şeylerle uğraşıyor... Bir tek tanrıları var -para... Bu ilaha herkes tapıyor. Keşke bu kent daha ahlaklı olsaydı.

Kentin bu büyümesinde, hem özelleştirme siyasaları hem de Batı ve Doğu ticareti etken olmuş gözükmektedir. Kentin büyümesine koşut olarak, İskenderiyeli tacir, ihracatçı, ithalatçı ve tersanecilerin zenginleştiği görülür. Dio Chrysosotom'un *Oratio*'daki deyişiyle, "Dünyanın tüm soyları İskenderiye'de buluşmakta ve ticaret yapmaktaydı" (Alston 1998: 195); İskenderiye Hindistan ve Doğu ticaretinin yanı sıra, Mısır-içi ticaretin merkezi; ve Batı ile Filistin bölgesi arasındaki deniz ticaretinin sevkiyat limanıydı (Alston 1998: 195).

Tüm antikitede başat olduğunu gördüğümüz toprağa/tarıma dayalı değerler sistemi, Roma Mısır'ı için de geçerlidir.[26] Mülk sahibi sınıflar, sıkça başvurmazlık edememekle birlikte, ticareti hor görmeyi sürdürür. Ticaret ya da askerî veya idarî görevlerden zenginleşen sermaye sahipleri paralarını yeni ticarî girişimlerden çok, toprağa ya-

---

[26] Bir karşı görüş için bkz. Pleket (1983). Pleket'in (1983: 133) "bir kent burjuvazisinin bulunmayışı zorunlu olarak ticaret ve zanaatların geri olduğunu göstermez, farklı bir toplumsal örgütlenme, farklı bir toplumsal yapı anlamına da gelebilir. (...) Ekonominin bu dalına Roma kentli aristokrasisinin, geniş ölçüde aracılar (köleler, azatlılar ve diğer bağımlı kişiler) tarafından dolaylı katkısı, sonraki dönemler burjuvazisininkine denktir" saptaması, kayda değerdir.

tırmayı yeğlemektedir. Dolayısıyla kent zenginliğinin ana kaynağını hâlâ kırsal mülkler ve kırdan kente ürün akışı oluşturmaktadır.

Öte yandan, Roma Mısırı üst sınıfının tüketim örüntüleri, Ptolemeler dönemine oranla daha zenginleşmiş ve çeşitlenmiştir; dahası, bu sınıf çeşitli ayrıcalıkların da sahibidir. Buna karşın, kent nüfusunun çoğunluğu yoksul bir yaşamı sürdürmektedir. Lewis (1983: 18-19), Roma Mısır'ının toplumsal piramidini şöyle betimler:

> (...) Tepede, ayrıcalıkların zirvesindeki, taşrada yaşayan az sayıdaki Romalıdan oluşmaktadır; onların altında, sayıca daha kalabalık ve daha az ayrıcalıklı kentli Grekler ve –gözden düşünceye dek-[27] Yahudiler yer alır; ve bu iki üst katman, nüfusun geri kalanını kapsayan geniş ve derin temel üzerinde durmaktadır; köylüler, zanaatkarlar, toprak sahipleri, tacirler, az sayıdaki zengin ve çok sayıdaki yoksul, statülerinin kısmî yarar sağladığı kentlilerle hiçbir ayrıcalıktan yararlanamayan köylüler; kısacası, Roma hükümetinin küçümseyerek ya da kayıtsızca 'Mısırlılar' tanımı altına yerleştirdiği geniş kütle. Alt statüden bir üst statüye geçiş, imparatorun özel izni dışında mümkün değildir.

Gerek Romalılarca izlenen özelleştirme siyasası, gerek kentli zenginlerin yeni tüketim kalıpları, gerekse Romalıların uyguladığı zorunlu, ücretsiz sivil hizmet (özellikle vergi mültezimliği) sistemi, toplumsal yaşamda da bireyciliği merkezî değer haline getirmişe benzemektedir.

Kentlerde, bu kez ağırlıklı olarak Romalı[28] ve Grek büyük toprak sahiplerinden ve vergi mültezimlerinden oluşan elite[29] karşılık, Mısır kırsalı hâlâ büyük ölçüde yerli köylülerden oluşmaktadır ve hâlâ en ağır vergilere (baş vergisi dahil) tabidir. Üretebildikleri artı-

---

[27] Mısır Yahudilerinin İS 115'deki ayaklanmasına dek.

[28] Mısır'daki Romalı idarî görevli sayısı göreli azdır ve imparatorun kişisel temsilcisi olarak Roma'dan gönderilen *praefectus Aegypti* ile yardımcılarından oluşmaktadır. Mısır topraklarındaki Romalı elitin gövdesini ise, hizmet süresini tamamladıktan sonra Mısır'ın farklı *nome*'larına yerleşip geniş topraklar satın alan, bankacılık faaliyetlerine girişen, ticarete atılan vd. Romalı askerler oluşturmaktadır ve bunlar çeşitli vergi ve angarya bağışıklıklarıyla desteklenmektedir. Roma lejyonları, uzun bir süre Mısırlılara kapalı tutulmuştur (Bkz. Lewis 1983: 19-25).

[29] Green (1985: 71), Roma döneminde Pers ve *epigone* etkinliğinin gerilediğini belirtir.

lar, devlete ve üzerinde kiracı olarak çalıştıkları mülkün sahibine gitmektedir; kendilerine düşen pay ise ancak hayatta kalmalarına izin verecek kadardır. Her iki kesim birbirine kapalı iki ayrı dünyada yaşamaktadır adeta. Bu kutuplaşma kentlerde daha da belirgin bir hale gelir. Yerli Mısırlıların konuşmaları, giysileri, yaşam tarzları ve görenekleri aşağılanmaktadır. Dahası, Mısır nüfusu yasal ayırımlara tabidir: Özgürlere ve kölelere, yurttaşlara ve yurttaş-olmayanlara, toprak sahiplerine ve kiracılara, ücretlilere ve sanayicilere farklı yasalar uygulanmaktadır. Çoğunluğu Grek ve Romalı olan[30] mülk sahipleri yurttaş statüsünde iken, özgür kiracı ya da ücretliler bu statüden yoksundur. Helenizm, İskenderiye ve diğer bazı Mısır kentlerinde (özellikle de Greklerce kurulan ve Romalıların özel siyasal statü tanıdığı Naucratis, Ptolemais ve Antinoopolis'te) başat kültürel temayı oluştururken[31] kırsal kesim yerel kültürünü korumaktadır. Berlin'deki Mısır Müzesi'nde bulunan papirüs tomarı, Roma egemenliğinin Mısır toplumuna dayattığı düzenlemeler konusunda aydınlatıcıdır. Birkaç örnek vermek gerekirse (Lewis 1983: 33):

> 38. Kentli bir Grek ana ile Mısırlı bir babadan doğanlar, Mısırlı olarak kalır, ancak her iki ebeveynden de miras alabilir.
> 39. Bir Romalı erkek ya da kadın, kentli bir Grek ya da Mısırlıyla evlendiğinde, çocukları, aşağı statüdedir.
> 42. Kendi statüleri konusunda yanıltıcı davrananların [mülklerinin] dörtte birine el konulur; buna bilerek olanak sağlayanlar da dörtte birlik zoralımla cezalandırılır.
> 53. Emekliye ayrılmış askerlerle evlenen Mısırlılar kendilerini Romalı olarak tanımlarlarsa, statü ihlalinden cezalandırılırlar.

---

[30] Roma yönetimi, kural olarak her iki ebeveyni de Grek olmayanları Grek kabul etmemekte, ve yurttaşlık statüsü vermemekteydi. Copenhaver'in (1992: 21) deyişiyle "prestijin anahtarı Helenizm, iktidarın anahtarı ise Roma yurttaşlığıydı". İlk elde Mısır'da yaşayan Grek ve Roma kökenlilerin elinde olan bu iki anahtar, daha sonra ticaret, vergi mültezimliği, tefecilik vb. yollardan zenginleşen (özellikle İskenderiyeli) Yahudiler tarafından da zorlanmışa benzemektedir (Bkz. Green 1985).

[31] Mısır'da yerli *demotik* yazıyla yazılmış metinler, İS 1. yüzyıldan itibaren azalmaktaydı, hiyeroglif İS 4. yüzyılda yerini kilise tarafından geliştirilen ve Grek harfleriyle yazılan İS 3. yüzyılda ortaya çıkan Kopt diline bırakarak tümüyle kaybolmuştur. Latince ise yalnızca resmî dil olarak kullanılmaktadır (Copenhaver 1992: 20).

Bu tablo, Helenler-yerliler (Mısırlılar), Roma yurttaşı olanlar-olmayanlar, kentliler-köylüler, zenginler-yoksullar, topraklılar-topraksızlar, Yahudiler-Mısırlılar[32] arasında, gerilimlerle yüklü bir toplumu yansıtmaktadır.

HERMES TRİSMEGİSTUS

Grek Hermes'inin Mısır tanrısı Thoth ile kaynaştırılarak her iki tanrıdan da farklı anlam ve işlevler yüklenmiş Hermes Trismegistus'a dönüşüm süreci, işte bu gerilimli tarihsel-toplumsal arka plan üzerinde, özellikle de yerli (Mısırlı)-yabancı (Grek-Romalı) unsur çatışkısı çerçevesinde değerlendirilmeli, düşüncesindeyiz. Şimdi, Greko-Mısır ve Roma-Mısır senkretistik ilahı Hermes Trismegistus'un, Mısır'daki önceli tanrı Thoth'u biraz daha yakından tanımaya çalışalım.

1) Mısır'ın Thoth'u

Senkretik Hermes Trismegistus figürünün Mısırlı bileşeni Thoth, kökeninde, tıpkı Babilli Sin[33] gibi, bir ay tanrısıdır[34] ve Boylan'ın (1922: 88) deyişiyle, "Mısır gibi, gündelik yaşamın büyük ölçüde ayın evrelerince düzenlendiği bir ülkede, ay tanrısının sivil ve dinsel yaşamın düzenleyici ilkesi olarak görülmesi büyük ölçüde kaçınıl-

---

[32] Copenhaver (1992: xxii), Romalıların Yahudileri koruyup dinsel ayrıcalıklar tanımasına ve Roma yurttaşlığının İS 212'den sonra yaygınlaştırılıp bu kategorilere kimi hukukî, toplumsal, iktisadî ayrıcalıklar tanınmasına yerli, özellikle de İskenderiyeli Mısırlıların tepki gösterdiğine dikkat çekiyor. Ancak, ilki İS 38'de gerçekleştirilen üç pogromda ifadesini bulan bu tepkiler, Roma'nın İskenderiye Yahudilerini yok edişinden sonra (İS 115-117) İmparatorluk merkezine yönelecek ve bir yüzyıl boyunca İmparatorluğun düşmanlarını desteklemek, yeni firavunlar ilan etmek, toplu protesto gösterileri, ayaklanma girişimleri biçiminde süregidecektir; ta ki İmparator Caracalla'nın 215'de İskenderiye'yi talan edişine değin.

[33] Merkezi Hermetik ilimlerin İslam dünyasına aktarılmasında aslî bir rol oynayan Sabiilerin de yurdu Harran olan Sin kültüne ileride ayrıntılı bir tarzda değinilecektir (bkz. 4. Bölüm: Başlık *2) Harran'da Sin Kültü*).

[34] Mısır'ın bilinen ilk ay tanrısı Chons'dur ve kült ve ayinlerle ilintilendirilmiş değildir. Ancak Thoth ile bağlantılandırıldıktan sonradır ki, bu işlevi de üstlenmiştir (Boylan 1922: 96).

mazdır". Mısır'ın ana geçim kaynağı olan tarımsal üretimin Nil nehrinin ay takvimine göre öngörülebilen taşkınlarıyla yakın bağlantısı, burada kuşkusuz göz ardı edilmemesi gereken birincil etkendir ve ay kültü, buna bağlı olarak Mısır'da erken bir çağda yaygınlık sergilemektedir. Thoth, erken devirlerde tapınaklarda yürütülen kültün kurucusu olarak geçmektedir; hem kutsal kurban tapımının başlatıcısı hem de devlet düzeninin kurucusudur. Gerçekten de Mısır'ın erken devirlerinde güçlü bir ulusal tanrı niteliği edinen Thoth'un kendisi de yerel bağıntıları ayrımsanabilen senkretik bir tanrıdır; şöhreti, kült merkezi olan Hermoupolis Magna (al-Ashmunayn)'da doruğundadır (Fowden 1981 [1960]: 23).

Ne ki, Thoth'un sivil ve dinsel kurumların kurucu işlevi, yalnızca ay tanrısı kimliğiyle bağlantılı değildir. Daha doğru bir deyişle, iki Mısır'ın birleştirilip, ülkede merkezî iktidarın kurumsallaşması süreci, ona siyasal bir misyon yüklemişe benzemektedir; Mısır kaynaklarında Thoth'un 'sözcükleriyle İki Ülke'yi kuran' olarak geçtiği kaydedilmektedir. Yanı sıra, başka sanları da benzer bir fikri yansıtır niteliktedir: Özellikle Yeni Krallık döneminden itibaren edindiği 'En eski yasa koyucu'; 'Yasaların Efendisi'; 'Yasaları veren ve terfii sağlayan' vasıfları gibi. Bu özelliğini, Greko-Mısır döneminde de sürdürür: Ptoleme metinlerinde Thoth, *smn hpw*, yani 'yasaların kurucusu' olarak anılmaktadır. Greko-Romen dönemde de '*Hsr t.* (=Thoth) Efendi gibi yasaları kurmak' fiilinin, firavunları betimlemede sıkça başvurulan bir niteleme olduğu görülmektedir (Boylan 1922: 89).

Thoth Mısır'da sivil düzenin olduğu kadar, dinsel düzenin, kültlerin, ayinlerin, tapınakların, sözcüklerin[35] ve buna bağlı olarak İlahî Kelâm'ın, kutsal yazı (hiyeroglif)'nın[36] ilimlerin, kitapların ya-

---

[35] Boylan (1922: 95), Turayeff'in yayınladığı bir Thoth ilahîsinde tanrı için "sözcükleri ve yazıyı veren, tapınakları zenginleştiren, sunaklar kuran, tanrılara gerekli olanı (kurban ve ayin) bildiren O'dur", denildiğini kaydetmekte ve Dendereh'de merhemlerin, tapımlarda kullanılan yağların, Abydos'taki Sethos tapınağında buhurun Thoth'un talimatları uyarınca ve onun formüllerini terennüm ederek hazırlandığını kaydetmekte.

[36] Orta Krallık metinlerinde Thoth yazıdan çok *mdw ntr* (*terennüm edilen* sözcükler)'in efendisi olarak anılmaktadır. Kutsal yazı (hiyeroglif) ile bağlantılandırılması

ratıcısı, efendisi, yüreklerin derinliklerinde olanların bilicisi, daha geç dönemlerde ise kişiselleştirilmiş algı/kavrayış tanrısı olarak algılanır. Sözcükler, ilahî kelam ve yazıyla olan bağlantısından dolayı, aynı zamanda büyülü formüllerin, büyünün de ilahıdır. Ay ile bağıntısı ibis, gizemli bilgilerin efendisi olma özelliği ise maymun ile simgelenen Thoth figürlerine, Mısırlı kâtip ve âlimlerin çalışma odalarında, Dendera ve Philae tapınak arşivlerinde bolca rastlanmıştır (Boylan 1922: 99). Hermes'le özdeşleştirildiği geç dönemlerdeyse, Greko-Mısır kaynaklarında insan dillerinin kurucusu, belagat ve güzel sanatlar ilahı, uygarlık kahramanı olarak betimlenir[37] (Boylan 1922: 100-101). Ancak Thoth, aynı zamanda bir zanaatçı-tanrı, bir *demiurgos*'dur. Tapınak inşaatının ustası, her türlü sunağın yapım ve döşeyicisi olarak sık sık mimar tanrıça Seshat'la birlikte, yapılacak tapınakların arazilerini ölçerken betimlenmektedir (Boylan 1922: 89). Aynı zamanda tabiplerin üstadı, sağaltıcı tanrıdır (Boylan 1922: 124). Pratik sanat ve ustalıkların ilahı oluşu, onun Helenistik dönemde, Hermes Trismegistus kimliğiyle simya, astroloji ve astronominin ilahı kılmıştır (Versnel 1974: 150).

Thoth'un Mısır'la kültürleşme sürecindeki Greklerce Hermes'le özdeşleştirilmesine zemin sağlayan özelliklerinden biri de, ölülerle bağlantısı olsa gerek. Bu bağlantı, ölüme ilişkin ayinlerin Mısır tapımlarındaki merkezî rolünden kaynaklanmaktadır. Orta Krallık'tan itibaren ölüm sunularının, anılan nesneleri ölülere sağlayacağı düşünülen formülleri, Thoth'a maledilmektedir. Thoth, terennüm yoluyla kendini var eden kelâm'dır; kendisi de sözcükten var olmuştur ve kelâmıyla (şeyleri) var eder/yaratır.

Bu son söylenenler üzerinde biraz daha durmak, Mısır, özellikle de güneş tanrısı Ra-merkezli Heliopolis teogonisine (tanrıların doğuşuna ilişkin inançlar) rakip bir tarzda gelişen ve Thoth'un başat bir

ise daha çok Yeni Krallık döneminin bir yeniliği olarak görülmektedir (Boylan 1922: 93)

[37] Abdere'li Hécatée, onu Osiris'in kâtibi ve yazının yanı sıra, gökbilim, müzik, jimnastik, uyum/denge, üç telli lir, zeytincilik ve tefsir ilminin kurucusu olarak sunmaktadır (Faivre 1988b: 25).

rol oynadığı, Ptah-merkezli Memphis teogonisine biraz daha yakından bakmak gerekir. Ancak öncelikle şunu belirtmek gerekiyor ki, kadîm Mısır teogonisi, tanrısal çiftlerin hiyerarşik bir sıralama halinde birbirinden neşrolduğu, bir İlk İlke ya da İlah'dan doğan dörder tanrı çiftlerinden oluşmuş *ennead*'lar (dokuzlu) halinde dizilmektedir. Yaratıcı/İlk İlke'den kaynaklanan tanrısal çiftler evrendeki diğer varlıkların yaratıcılarıdır. Bu bakımdan, bir İlk İlke'den kaynaklanan ve dünyevî olana yaklaştıkça arılığını yitiren südurlar (*emanations*) kuramına dayalı *Gnostik* düşünce sisteminin önceli sayılmaktadır.

Luckert'in (1991) Mısır teolojisini, 'büyük evcilleştirme çağı' adını verdiği ve günümüzden kabaca 5000-2000 yıl öncesine tarihlendirdiği, kadîm Yakındoğu imparatorluklarının kuruluş ve gelişimiyle denkleştirmesi, yabana atılmayacak bir sav olsa gerek. "Büyük evcilleştirme"yi, "çoban gelenekli hırslı evcilleştirmecilerin hayvan ve bitkilerin yaşam çevrimlerini denetlemenin ötesine geçip, insan sürüleri olarak halkların da hayatlarını denetlemeye başlamaları" olarak tanımlayan Luckert (1991: 22-23)'in çözümlemesi, Yakındoğu devlet formasyonlarını savaşçı-yağmacı, eril değerli çoban aşiretlerin tarımcı köy toplulukları üzerine çöreklenerek kendilerini ve uyrukları kıldıkları halkları (ırmakları geniş ölçekli tarımsal faaliyetlere olanak sağlayacak tarzda), tabakalaşmış, hiyerarşik yeniden örgütlemeleri olarak kavrayan tezlerin[38] bir devamı sayılabilir. Yöneticinin yeryüzündeki hükümranlığının mutlaklığı ve ilahî kökenini açıklamak üzere biçimlendirilmişe benzeyen kadîm Yakındoğu teolojileri, farklı soyların/grupların bir bölgenin bütünü üzerindeki rekabetlerini olduğu kadar, kadîm Yakındoğu egemen sınıflarının iki ana kesimini oluşturan seküler yöneticilerle ruhban arasındaki ilişki ve çelişkileri yansıtmaktadır.[39] [Ne ki bu söylenenlerden, bu kadîm teolojilerin seküler-ruhban yöneticiler elinde kaba bir tahakküm aracından ibaret olduğu sonucu da çıkartılmamalıdır. Bu teolojiler, aynı zamanda (büyük bölümü kırsal nüfus olan) yönetilenler nezdinde de, bir ikti-

[38] Bu konuda bkz. Oppenheimer (1984 [1909]); Şenel (1982).

[39] Bkz. Özbudun (1997).

dar-meşrulaştırıcısıdır ve yöneticilerin uyruklara olan yükümlülüklerinin çerçevesini çizmektedirler. Bu bağlamda Griffiths'in (1989: 10), Mısır dilinde 'insan' (*remetj*) sözcüğünün yalnızca Mısırlılar için geçerli sayıldığı, "firavunun onlar için Mısır'ı savunma ve egemenliğini öte dünyada da sürdürme yolundaki tüm talepleri karşılamak üzere payandalanmış" olduğu yolundaki saptamaları, önemlidir:

> Firavunlar dönemi dininin en önemli özelliği ulusal bir din oluşuydu. Mısır her şeyin merkezi olarak niteleniyordu. Firavunun başrahip oluşu bu ulusal özelliği güçlendiren bir etkendi. Mısır'ı, hatta tüm kozmik düzeni bir arada tutan adalet ve uyum ilkesinin (*Mâat*) savunucusuydu; ilahî kudretin yardımıyla Mısır'ı savunuyordu. 'Asyalıların tapınaklara ya da Yaşam Evlerine girmesi tabu sayılmaktaydı (Griffiths 1989b: 40).]

İşte, Thoth'un başat bir rol oynadığını belirttiğimiz Memphis teolojisi de Heliopolis (Junu) teolojisine rakip ve onu da içleyecek tarzda formüle edilmiş bir *enneadı* öykülemektedir.[40] Olasılıkla, firavun I. Amenofis'in bir cariyesinden doğma ve krallığına meşruiyet sağlamak üzere Amenofis'in meşru (kraliçe II. Ahheteb'ten doğma) kızı Ahmes'le evlenen ancak karısı öldüğünde meşruiyetine Amon (=Atum) rahiplerince itiraz edilen firavun I. Tuthmosis'in (ve onu izleyen ve aynı meşruiyet sorununuyla karşı karşıya kalan[41] kardeşleri II. ve III. Tuthmosis'in) iktidarlarına tüm Mısır'ı kapsayacak bir meşruiyet zemini sağlamak üzere geliştirilen bu teogonide, Ptah, Heliopolis teolojisinin baş ilahı, Güneş Tanrısı Atum'un (=Ra) yerini almaktadır. Ön plana çıkmadan önce Memphis'in ve Memphis'li zanaatkârla-

---

[40] Kimi tarihçiler (örneğin Francfort 1989: 127-128) ilk yazılı ifadesini "Shabaka Yazıtı"nda (İÖ 8. yüzyıl) bulan Memphis teolojisinin kökenini, Memphis kentinin Mısır'ın ilk merkezi olması nedeniyle, firavun Menes'le başlayan Eski Krallık'a tarihlendirseler de, V. ve VI. sülaleler döneminde (İÖ 2496-2181) yedi piramidin iç duvarlarına kaydedilen Heliopolis teolojisinden güçlü izler taşıması, bu teolojinin Memphis'in Yeni Krallık döneminde ikinci kez Mısır'ın başkenti olduğu XVIII. sülale firavunu I. Tuthmosis (Thotmesh) döneminde (İÖ 1494-1482) formüle edildiğini düşündürmektedir (Luckert 1991: 99).

[41] Tuthmosis (Thotmesh) kardeşlerin iktidarlarının meşruiyet sorunu için bkz. Özer (1987: 194-195).

rın, özellikle de taş ustalarının koruyucu ilahı olan Ptah, Yeni Krallık da yaratıcısı olma vasfıyla donatılmıştır (Luckert 1992: 100). Böylelikle, Memphis'te odaklanan yeni krallık, kadîm Heliopolis teolojisini massetmektedir. Memphis teolojisinde Thoth, Atum/Ptah'ın yüreğidir ve Atum/Ptah'ın dili olan Horus'la birlikte Ptah'tan kaynaklanan sekiz südurun ilki sayılmaktadır ve izleyen dizinlerdeki ilahların da yaratıcısıdır. Thoth, zamanla Horus'un işlevini (Ptah/Atum'un dili) de üstlenecek, ve güneş tanrısının hem yüreği, hem de dili olarak anılacaktır. Abydos'ta Yüce Thoth, "Re'nin dili; kutsal sözcüklerin efendisi" olarak geçmektedir (Boylan 1922: 114). Yaratım işlevi, yukarıda da belirtildiği üzere, 'yürek ve dil' ile olan bağlantısından kaynaklanmaktadır; o, 'kelam aracılığıyla var eden'dir. Dahası, (tıpkı Grek dengi Hermes gibi) uzlaştırıcı tanrıdır; Aşağı (Kuzey) ve Yukarı (Güney) Mısır ülkeleri arasında birliği sağlayandır. *Ölüler Kitabı*'nda Thoth'un ağzından, "Ben İki Yoldaşı yargılayan Thoth'um. Kavgalarına son verdim, acılarını sildim" (Griffiths 1989: 6) denilmektedir. Her durumda, bu teogoni, Mısır'ın Ptolemeler'in yönetimine girdiği Helenistik dönemde de sürmüş gözükür.

2) Hermes-Thoth Özdeşliği

Devlet düzeni ve dinin, kelâmın, yazının, teknik ve batınî ilimlerin, büyünün, ölülerin efendisi Thoth'un, kendisiyle benzer vasıfları taşıyan[42] Grek tanrısı Hermes'le özdeşleştirilmesi, Helenistik dönem öncelerine denk düşer ve daha Herodotos (1973: 153, II: 138) döneminde rastlanır. İÖ 4. yüzyılda Tarentum'lu Aristoxenos ve Abdera'lı Hecatus da bu özdeşliği kurmaktadır (Momigliano 1993 [1975]: 3). Hermes'in 'tanrıların kelamının yorumcusu (*λογος logos*)' olma işlevi ise ilk kez Platon, ardından da Stoacılarda ortaya çıkmaktadır ki (Versnel 1974: 150); kanımızca spekülatif Grek felsefesinin Mısır teolojisiyle kaynaşmasının bir ürünü olan senkretik Hermes Trismegistus figürünü olanaklı kılan da Hermes'in

[42] Bkz. Başlık *Hermes'in Öyküsü*.

(=Mercurius)[43] *logos* mertebesine yükseltilişi ve dolayısıyla, tarihinin uzun bir döneminde ikincil bir tanrı özelliğini korumasına karşın, bundan böyle, (Roma panteonunda) *magni dei* (büyük tanrılar)[44] arasında sayılması olmuştur. Mısırlı Thoth ile Grek Hermes'i kaynaştıran mitos ve ayinler de kurgulanmakta gecikmeyecektir. Örneğin İÖ 196'ya tarihlenen ünlü Rosetta yazıtında "Hermes (=Thoth)'in Lycopolis'te çıkan bir isyanı bastırdığı"ndan söz edilişi (Austin 1992: 376), Ptoleme denetimindeki Mısırlı rahiplerin bir çeşit 'resmi tarih' kurgulama çabalarına denk düşmektedir. Cicero ise, *De natura deorum* (III, 56)'unda (Tanrıların Doğası Üzerine) Hermes adı üzerinde hak iddia eden en az beş bireyden söz etmektedir; Zeus ile Maia'nın oğlu olan Hermes bunlardan üçüncüsü iken:

> [Arcadia'daki] Phenus halkınca tapınılan beşincinin Argus'u öldürdükten sonra Mısır'a kaçtığı ve burada Mısırlılara yasalarını ve alfabelerini verdiği anlatılır -Mısırlıların Theyn [Thoth] dediği, O'dur. (Fowden 1981 [1960]: 24)

demektedir. Öte yandan, Mısır'daki Grekler, Hermes festivallerini (*Hermaea*) Thoth'unkilerle aynı günlere rastlatarak Hermes-Thoth senkretizasyonunu hızlandırmaktaydılar (Fowden 1981 [1960]: 26).

Ancak Grek tanrısı Hermes'i bir *magnos deos*'a dönüştüren süreç, aynı zamanda, antikite ilahlarının, tanrılarının bağrında kişiselleştiği, bireyselleştiği, Gnostik yönelimli kişisel selamet teolojilerinin biçimlendiği, tanrıların kültür kahramanlarına dönüştüğü bir süreç, bir başka deyişle antikite paganizminin son demleridir de. Aziz Augustinus, *Tanrı Kenti*'nde kadîm Grek tanrılarının (insanî) soy ağaçlarını verirken, paganizmi (Hıristiyanlık karşısında) kötülemenin ötesinde

---

[43] Aziz Augusitinus *Tanrı Kenti*'nde "Mercurius" adının etimolojisini "*medius currens*"e ("ortada koşan") dayandırmaktadır ki (Faivre 1988b: 25), bu da Grek Hermes'in "medyatör" rolünün bir tescili sayılmalıdır.

[44] "Şu halde Hermes Trismegistus, Thoth'la asimilasyonu aracılığıyla Mısırlılaşmış Helenistik Hermes'dir ve Roma dünyasında *par excellence* 'Mısır'lı' olarak bilinir. Mısır ve Grek teolojileriyle Helenistik felsefenin bu karışımı parçalarından daha büyük bir bütünü ortaya çıkartacaktı. Roma dünyasının başındaki pagan panteonunun *dei magni*'si arasına girdi." (Fowden 1981 [1960]: 24).

bir şey yapmakta, Grek tanrılarının gerçekte, sonradan ilahlaştırılmış kahramanlar olduğunu ileri süren Grek düşünür Euhemeros'tan (İÖ 4. yüzyıl) Atina filozoflarına (Platon, Aristoteles, Epikuroscular, Stoacılar), onlardan da İskenderiye Neo-platonculuğu ve Gnostik akımlara dek uzanan, dinin kişiselleşmesi sürecine ayna tutmaktadır:

> Kimileri Prometheus'un krallar zamanında yaşadığına inanır (...) insanları çamurdan biçimlendirmesine ilişkin şöhretinin, yetkin bir bilgelik üstadı olduğundan kaynaklandığı söylenmektedir. (...) Kardeşi Atlas büyük bir astrolog olarak anılır ve onun gökyüzünü taşıdığı masalı bundan türemiştir. (...) Yunanistan'da başka masallar da yayılmaya başlar. (...) En yaygın yazılar, o zamanlar, Atlas'ın kızı Maia'dan doğan torunu Mercurius'un (lat. Hermes) da yaşadığı patırtısını yaparlar. Kurnazlığı ve insanlara aktardığı çok sayıda güzel sanatla ünlenmiştir; bunun için de ölümünden sonra onu tanrı yapmak istemişler, hatta tanrı olduğuna inanmışlardır. Onu Hercules'in izlediği söylenir; Argoslular çağında yaşamıştır; kimileri, Hermes'ten önce yaşadığını söyler, ki bence yanılıyorlar. Ne zaman doğmuş olurlarsa olsunlar, bu kadîm yazıları kağıda döken ciddi tarihçiler hepsinin insan olduğunu, ölümlülere bahşettikleri, yaşamı kolaylaştırıcı iyiliklerden dolayı ilahî onura layık görüldüklerini kaydederler (akt. Faivre 1988b: 28-29).

Bu bağlamda, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun başat/resmî dini haline gelmesinden önceki geç paganizm çağında Doğu Akdeniz 'maneviyatı'nı anlamaya çalışmak yararlı olacaktır.

2.1) Doğu Akdeniz'de Geç Pagan Zihniyeti[45]

İskender fetihleriyle açılan Helenistik dönem, Ege'den İndüs nehrine, Karadeniz'in kuzey kıyıları ve Tuna nehrinden Kuzey Afri-

---

[45] Geç Paganizm ya da Helenistik dinlerin, Roma imparatoru Constantine'in Hıristiyanlığa ihtida ettiği İS 313 ya da Theodosius'un yayınladığı fermanla ortodoks Hıristiyan devletini resmen ilan edip paganizmi yasakladığı İS 391'e dek sürdüğü genelde kabul görse de (Martin 1987: 5); örneğin Lidya, Frigya ve Karya paganlarını Hıristiyan yapmak üzere misyonerlik faaliyetleri yürüten Ephesus'lu John'un, 542'de kaleme aldığı *Hıristiyanlık Tarihi*'nde Küçük Asya'da hâlâ güçlü bir paganizmin varlığına tanıklık ettiği, Tralles (Aydın) bölgesinde binlerce paganla karşılaştığı, 1500 kadar pagan tapınağının varlığını kaydettiği bilinmektedir (Bowersock 1990: 1-2). Paganizmin son demleri için bkz. Chuvin (1990).

ka'da Nübya ve Sahra'ya dek uzanan geniş topraklar üzerinde Grek unsurun egemenliğini kurumsallaştırırken, *polis*'in otarşik toplumsal-siyasal yapısını da kırmış, Grekleri Mısırlı, Suriyeli, Pers, Anadolulu pek çok unsurla kalıcı ve sistemli bir etkileşim, dolayısıyla da kültürleşme içine sokmuştu. İzleyen yüzyıllarda Roma, tüm bir Akdeniz havzası üzerindeki hegemonyasını, Helenistik emperyal egemenlik alanının biçimlendirdiği çerçeve üzerinde tesis edebilecekti.

Bu devasa siyasal dönüşüme eşlik eden çok önemli bir başka değişiklik de, kozmos tahayyülündeki köklü dönüşümlerdi. Martin'in (1987: 6) 'kozmolojik devrim' dediği ve sistemli formülasyonunu Ptolemy (yakl. İS 100-180)'de bulduğu için onun adıyla anılan (ve Copernicus sistemine dek geçerli kalan) yeni kozmos tahayyülü, ilksel Kaos'un eril Gökyüzü ve dişil Yeryüzü/Toprak olarak bölünmesinin ardından dünyayı suların üzerinde duran düz bir disk olarak algılayan ve evreni yeraltı-yeryüzü-gökyüzü üçlemesi olarak kavramsallaştıran kadîm Mezopotamya, Mısır ve Grek sisteminin reddiydi; yine Martin'in (1987: 7-8) sözleriyle:

> Ptolemy kozmolojisi, jeosantrik anlayışı korumakla birlikte, dünyayı çevreleyen ve en dışında sabit yıldızların yer aldığı yedi gezegen küresi biçiminde geliştirdi. Ay dünyaya en yakın, Satürn ise en uzak gezegen sayılmaktaydı. Arada Merkür, Venüs, Güneş, Mars ve Jüpiter'in küreleri (felekler) bulunuyordu. Yersel ay-altı alemi, göksel ay-üstü alemden ilkel ve iblissi kudretlerle dolu kozmik bir uçurum ile ayrılmaktaydı. Bu kudretler yersel alemin denetimindeydi. Kozmosun bu yeni mimarisi, yeni uluslararası siyasal topografyayla birlikte Helenistik dünya sisteminin hiyerarşik ve yatay çerçevesini tanımlamakta ve ona özgü dinsel biçimleri yapılandırmaktaydı.[46]

---

[46] Martin (1987: 156) bir başka yerde de, "Ptoleme kozmolojik devrimi dünyanın geleneksel, bölgesel olarak mevzilenmiş topografilerinin yerine, evrensel, hiyerarşik olarak farklılaşmış bir mimarî yerleştirdi" demekte. Gerçekte Ptolemy'nin kurgusunun "özgün" olduğu iddiası, abartılıdır. Güneş, Ay ve gezegenlerin dairevi ve tek biçimli olarak dünyanın çevresinde döndükleri fikrini ilk savunanlar Pythagorascılar olmuştur. Platon ve öğrencileri Eudoxus ve Callippus, yeryüzünün, düzenini gezegenlerin bu düzenli ve yetkin deviniminin bir sonucu olarak açıklamakla teolojik bir gökbilimin fikir babası olma şanını hak ederler. Bu yetkin devinim modeli, evrenin,

Unsurları arasında sempati ilişkisi, yani ay-üstü aleminin ay-altı alemi etkilediği (hatta belirlediği) düşüncesi, bu yeni kozmogoninin aslî bir unsuruydu. Böylelikle gezegenler, yeryüzü yaşamını kaprislerince yöneten tiranlara (*arkhon*'lar) dönüşmekteydi. *Arkhon*'ların ay-altı alem ve insanların yaşamları üzerindeki hükümranlığı, yani yazgı/talih ise *Tyche* adıyla (Lat.: *Fortuna*) kişileştirilmekteydi. Bu yeni kavrayışın, konumuz açısından büyük önem taşıyan iki ilmin, astroloji ve simyanın Helenistik dünyada kökleşmesine olanak sağladığını vurgulamak, önemlidir.[47]

Geç Pagan zihniyetinin biçimlenişinde etkin olan bir başka gelişme de, İskender ile başlayan ve ardılları ile Romalı yöneticilerce bilinçli olarak sürdürülen din politikaları olmuş olmalı. Olasılıkla Perslerin dinsel hoşgörü ilkesinden devralınan bu din siyasaları gereğince, Grek (ve ardından Roma) ilahları, fethedilen ve/veya denetim altına alınan yerel ilahlarla bilinçli olarak kaynaştırılmakta ve böylelikle yeni senkretistik[48] kültler oluşturulmaktaydı. Böylelikle, bir ba-

---

merkezinde dünyanın yer aldığı, dönen 59 konsantrik küreden (felekler) oluştuğunu ve değişimin ancak ay-altı alemde mümkün olduğunu, ay-üstü alemin değişimsiz olduğunu söyleyen Aristoteles tarafından geliştirilmiştir. Ptolemy sistemi, bu tasarımlar dizgesinin bir ürünü olarak ele alınmalı ve gökbilimsel bir tasarımdan çok yeni imparatorluk hiyerarşisini kutsayan siyasal bir kurgu olarak anlaşılmalıdır. Bunun kanıtı, daha İÖ 4 yüzyılda yaşayan ve Venüs ile Merkür'ün dünyanın değil, güneşin çevresinde döndüğünü ileri süren Pontus'lu Heraclides ile heliosantrik (güneş-merkezli) bir kozmos tasarımının savunucusu Samos'lu Aristarchos'un görüşlerinin "dinsizlik"le suçlanarak adeta "aforoz" edilmesidir (bkz. Farrington 1967: 221).

[47] Babillilerin sistemleştirdiği astroloji, Helenistik dünyada ay-altı ve ay-üstü alemler arasında makrokozmos-mikrokozmos ilişkisini varsayacak tarzda yeniden yorumlandı; insan varoluşunun rastlantısal doğası karşısında, ilahların dahi tabi olduğu yasanın araştırılması, bireyi Talih'in kaprislerinden kurtarmanın bir yolu olarak algılanmaktaydı. Öte yandan simya da, kozmik sempati örüntülerini maddî dünyaya yayarak, maddenin (hükmeden sempati yasasının bulunması halinde) dönüştürülebilir olduğu fikrine dayanmaktadır; ve pratikteki hedefi, aşağı metallerin soy metallere (özellikle de altına) dönüşmesi olmuş gözükmektedir. Mevcut gelenekleri İS 4. yüzyılda Panapolis'li Zosimos tarafından sistemleştirilen simya ilmi, yeryüzü cevherlerinin (ve bitkiler, renkler ile sayıların) gök cisimlerle sempatik ilişki içinde olduğu varsayımına dayanmaktaydı.

[48] Ancak Bowersock (1990: 6), bu kültlerdeki yerel vurgunun ağırlığına dikkat çekerek, Helenleşmenin yüzeyselliğine dikkat çekmektedir.

kıma kendiliğinden gelişen (ve egemen siyasalar doğrultusunda teşvik ya da engelleme gören)[49] senkretistik *mysteria*'ların yanı sıra, senkretistik 'resmî kültler'in de biçimlendiği gözlemlenmektedir:[50] İskender, kurduğu İskenderiye kentinde Helenistik ilahların yanı sıra, Isis tapınağını da inşa ettirmesi; Ptolemelerin Mısır'da oluşturduğu, Osiris, Apis, Zeus, Helios, Mithra ve Aesculapius kültlerinin bir karışımı olan Serapis tapımı,[51] bu yeni 'resmî kültler'e örnek gösterilebilir. Dahası, İskender'in *apotheosis*'i[52] (yaşayan bir kişinin, özellikle de yöneticinin ilahlaştırılması) (Angus 1975: 20) hükümranlığının meşruiyetini kurumsallaştırmaya yönelik bir dinsel-siyasal strateji olmanın yanı sıra; Kadir-i mutlak bir tanrıya yaklaştırılmış tek bir dünya hakiminin uyruğu olarak Helenistik kozmopolit zihniyetin yaygınlaşmasında rol oynamış olmalı.[53]

Bu dönüşümler, antik Grek rasyonalizminden bir kopuşa işaret eden ve nihaî biçimini Neo-platonculuk'ta[54] alan düşünsel zemin üzerinde gerçekleşmekte ve onu biçimlendirmekteydi.

---

[49] Roma'nın din siyasaları için bkz. Cumont (1956); Vermaseren (1988).

[50] Bu konuda bkz. Bell (1953); Dunand (1975).

[51] Serapis kültünün oluşturulmasında Heliopolis başrahibi Manetho (Mısırlı) ve Eleusis başrahibi Timotheus'un (Grek) I. Ptoleme'ye danışmanlık yapması (Vermaseren 1988: 500), Mısır dinsel kurumları ile Grek-Makedon yönetici unsur arasındaki ikircikli ilişkilerin bir başka örneği sayılabilir.

[52] Yukarıda da belirtildiği gibi (bu bölümde 6. dipnot) İskender, Asya seferinden dönüşünde "Yenilmez Tanrı" sanıyla her kentte bir resmî kült oluşturmuştu. Küçük Asya kentleri de, kendilerini Perslerden kurtaran İskender'in adına resmî kültler kurmaktaydılar. Ptolemeler, bu örneğin ısrarlı sürdürücüleri oldular; Mısır'da Ptoleme II, ölümünden sonra babası Ptoleme I Sôter'i (İÖ 283), kısa bir süre sonra da (İÖ 279) karısını ilahlaştıracak, *Théoi Sôterés* olarak anılan bu ikisinin adına bir sülale bayramı (*Ptolemaicia*) tesis edilecektir (Sartre ve Tranoy 1997: 10).

[53] Nitekim Pleket (1981: 156) "buyurgan bir ilaha hizmet eden tapınıcının (...) (ilaha) bağımlılığının Helenistik-Roma döneminde Doğu etkisi ve otokratik siyasal sistemin yükselişiyle bağlantılı olarak güçlenip yaygınlaştığı"na işaret etmektedir.

[54] Diogenes Laertius'un Ptoleme hanedanının ilk yıllarında yaşamış Mısırlı bir peygamber ya da rahip Pot-Amun'a dayandırdığı Neo-platonculuk, İS 3. yüzyılda biçimlenmiştir; ve İskender fetihleriyle birlikte yoğunluk kazanan Grek felsefesi ile doğu bilgeliği arasındaki kültürleşmenin bir ürünüdür. Eklektik bir felsefe olan

Burada kısa bir parantez açarak Neo-platonculuk'un, sonraki yüzyıllar boyunca astroloji ve simya düşüncelerinin arka planını oluşturan 'südurlar kuramı'nı, Fück (1951: 85)'ün sözleriyle aktarmanın yararlı olacağını düşünüyoruz:

> Sonsuz bir nedenler zinciri olamayacağı öncülünden hareketle, bu felsefe Tanrı'nın varlığını İlk Neden olarak varsaymaktadır. En üst felekteki devinimin nedeni O'dur. O'ndan kesintisiz zincirler halinde her biri kendi öz ve kökeninin bilgisine sahip ayrı Anlaklar (Intelligences) neşrolur ve her biri izleyen Anlak'ın ve ona denk düşen feleğin nedenidir. Anlaklar bu şekilde sabit yıldızlar, zodyak, beş gezegen, güneş ve ayın feleklerine hükmetmektedir. Ayın feleğinin Anlağından içinde ay-altı türeyiş ve bozunum aleminin tüm biçimlerini içeren etkin Anlak neşrolur. Südur süreçlerinde gezegenler yıldızlarla yeryüzü arasında aracılar olarak önemli bir rol oynarlar; çünkü bir gezegen yörüngesinin en uzak noktasına vardığında, yıldızların neşrini alır; en yakın noktasında ise bu neşri ay-altı dünyaya aktarır. Dahası, her gezegenin altında yatan feleğe devrettiği kendi ruhaniyatı (*pneuma*) vardır. İnsan ruhu da Anlaklar aleminden inmiştir. Bu nedenle İnsan doğası iki zıt yöne sahiptir; bedenine hapsolmuş olan ruhu göksel feleklerin etkilerine tabidir; ancak anlağını geliştirirse kendini özgürleştirip göksel kökenine geri dönebilir.

Klasik Grek (Olympos) dini, bir yandan polis'in kalıplarını yıkan emperyal genişleme, bir yandan Doğu dinlerinin etkisi, bir yandan biçimlenmekte olan yeni kozmos tasarımı, bir yandan Grek felsefesini 'doğululaştıran' Neo-platonculuğun biçimlendirdiği yeni entelektüel ortam; bir yandan da kendini polis'in koruyucu-tanımlayıcı çerçevesi dışına düşmüş buluveren (deyim yerindeyse, hem askerî, hem siyasal, hem de ticarî bakımlardan fethe çıktığı 'yabancı' dün-

---

Neo-platonculuğu biçimlendiren unsurlar arasında Mısır'a yerleşen Greklerin taşıdığı Platonculuk, İskenderiye Yahudiliği, hatta Mısır'da bulunan Hintli bilgelerin Budistik, vedik öğretileri sayılmaktadır. (Wilder 1869: 4). Geç-Pagan dönemin en önemli entelektüel odakları olan Atina ve İskenderiye Akademilerinin (bkz. Courcelle 1963) ana öğretisini oluşturan Neo-platonculuk, kısmen Hıristiyanlık tarafından özümsenmekle birlikte, geç Antikite paganizminin Hıristiyanlığa karşı en önemli entelektüel direnç odağını oluşturmuştur (Chuvin 1990).

yada *metek*'leşen) köklerinden kopmuş, 'kozmopolit'[55] Grek bireyinin psikolojisinin sonucunda geçerliğini yitirmişti.[56] Antik Grek düşüncesinin 'yazgı' tanrıçası Moira, yerini giderek kişileştirilmiş bir 'talih' tanrıçası *Tyche* (Gr.) ya da *Fortuna* (Lat.)'ya bırakmaktadır[57]. [Bu 'yabancılaşmış' psikolojinin en yetkin anlatısı, Apuleius'un, dünyevî ihtirasları sonucu bir eşeğe dönüşen ve pek çok serüvenden sonra, ancak Isis gizemine erginlenerek insanlığa (ve selamete) kavuşan Lucius'un öyküsünü aktardığı *Metamorphoses* (ya da 'Altın Eşek') başlıklı romanıdır (İS 2. yüzyıl)].

---

[55] Bu yeni kozmopolitizmin en belirgin göstergelerinden biri, önceleri ulusal bir dile sahip olmayan Greklerin, İskender fetihleri ve izleyen dönemde, Asya dillerinin ortasında, her Grek'in anlayabildiği, yabancıların da kolayca öğrenebileceği yeni bir "uluslararası dil" geliştirmeleridir. *Koinè* adı verilen bu dilin, metafizik kuramların yaygınlaşması için de uygun bir ortam olduğu kaydedilmektedir (Angus 1975: 19).

[56] Antik Grek maneviyatını arkaik dönemden Helenistik çağ sonuna kadar bir "süregen bir bütün" olarak gören Armstrong (1989: xiii-xiv), görebildiğimiz kadarıyla Helenistik dinlerin klasik dindarlık formlarından bir "kopuş" olduğunu düşünen pek çok yazar arasında "aykırı bir ses" olarak durmaktadır. Yine de şu uyarısı, kayda değerdir: "Düşüncelerine ve duygularına doğrudan ulaşabileceğimiz tek kişiler olan eğitimli insanlar, bu (Akdeniz) dünyanın tarihi boyunca küçük bir azınlıktı ve genel olarak bu tarihin en 'manevî' dönemi olarak nitelenen Hıristiyanlık çağının ilk yüzyılları ile Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarında derinlemesine manevî olarak nitelenebilecek kişiler bu azınlık içinde de bir azınlıktı (...). Roma'da "Plotinus okulu" özel bir evde buluşan küçük, enformel bir dost grubuydu ve olasılıkla yalnızca Roma üst sınıfının entelektüel ilgileri olan bir azınlığınca biliniyorlardı. İçlerinden en tanınmışı Proclus olan Atinalı Neo-platoncular ise, bu küçük üniversite kentinde, o sıralar Roma İmparatorluğu'nun resmî ve giderek hoşgörüsüzleşen dini olan Hıristiyanlığa muhalefetleri nedeniyle kamuoyunun dikkatinden yapabildikleri ölçüde kaçınmak zorundaki daha da küçük bir gruptu" (1989: xiv-xv).

[57] İÖ 3. yüzyılda tüm Grek kentlerinde talih tanrıçasının tapınaklarına rastlandığını kaydeden Martin (1987: 22), Plinius'un *Naturalis Historia*'sından (II, 5, 22) şu aktarmayı yapıyor: "Tüm dünyada her yerde ve tüm insanların sesiyle Talih'e seslenilir... ve öylesine talihin insafındayız ki, Tanrı'nın belirsizliğini kanıtlayan Talih, Tanrı'nın yerini almakta." Öte yandan Tyche'nin, yani kaprisli, ne yapacağı belirsiz Talih'in ay-altı aleme egemen olduğu; ay-üstü alemde ise gök cisimlere ya da astrolojiye bağlı, deterministik *heimarmene* (yazgı) ilkesinin egemen olduğunu, talihin rastlantısallığı ya da bilinmezliğinin, *heimarmene*'yi bilememe umarsızlığından kaynaklandığını eklemek gerek (bkz. Martin 1987: 157).

Bu *de-politizasyon*'un (polis'in tanımlayıcı çerçevesi dışına düşme anlamında) Grek bireyinde bireyci bir yöneliş ve selamet kültlerine, artan bir münzevîlik ve öte-dünyacılığa, bu arada yeniden yorumlanmış[58] halleriyle (Grek ya da Doğulu)[59] gizem kültlerine (*mysteria*'lar) ve derneklerine, ardından da Gnostik akımlara artan bir ilgiye yol açtığı, kaydedilmektedir.[60]

Martin (1987: 10-12) Helenistik dünyada 'dinsel' kategorisi içinde, bu duruma tepki olarak biçimlenen üç tip söylem ve pratiği, ya da üç başetme stratejisini ayırt etmektedir: 1) Toplumsal ve yasal ilişkilerde saygı anlamına gelen (kadın ile kocası, köle ile efendi, asker ile komutan arasında olduğu gibi) ve ölümlülerle ölümsüzler arasındaki ilişkilerin tarzını veren, topluluğun aracıya gereksinim duyulmaksızın doğrudan erişimine açık olan *sofiluk* (Gr. *eusebia*, Lat. *pietas*); 2) Yine bir sistem düşüncesine dayanmakla birlikte içerdiği selamete ancak bir 'usta'nın yardımı ya da yol göstermesi, yani erginlenme yoluyla erişilebilen *gizemler* (*mysteria*); ve 3) Selamete ayinsel pratikler değil, bilgi/irfan (Gr. *gnosis*) aracılığıyla eriştiren *gnosis*.

---

[58] Birer dayanışma örgütü olmanın ötesine geçemediğini gördüğümüz (Başlık *2.1) Dinde*) Arkaik ve Klasik çağ *mysteria*'larının tersine, Geç Antikite (Helenistik ve Roma devirleri) "gizem söylemi, ister kırsal (Eleusis'ci), ister kentli (Isis'ci), ister eril (Mithra'cı), ister dişil (geleneksel Dionyssos'cu), ister etnik (Yahudi) ister katolik (Hıristiyan), ister esrik (Dionysiac), ister bürokratik (Mithraic) ya da dıştalayıcı (Yahudi, Hıristiyan) olsun, yabancılaşmış bireye kurumsallaşmış bir toplumsal-siyasal kimlik sağlamaktaydı" (Martin 1987: 161).

[59] Arkaik ve Klasik çağlardan beri süregiden Demeter merkezli Eleusis, Dionysios merkezli Dionysos'cu gibi "yerli"; Cotys, Adonis, Cybele ve Attis, Bendis, Kabir'ler gibi "yabancı" ve Orpheusculuk ve Pythagorascılık gibi (Klasik Devir'de ortaya çıkan) "felsefi-dinsel" gizemlere, Helenistik dönemden itibaren Isis ve Mithra gibi "Doğulu" gizemler de eklemlenecektir (Bkz. Freyburger-Galland, Freyburger, Tautil 1986; Burkert 1999). Gizemlerin neolitik kökenine dayanan ve kırsalda hâlâ süregiden başat "bereket" teması, Helenistik ve ardından Roma kentlerindeki saliklerin gözlerinden yitecek ve yersel (*chtonien*) bereket ilaheleri (Demeter, Isis vb.) göksel tahtlarında kurulan figürlere dönüştükçe, başlangıçtaki "tensel-kösnül" vurgularını yitirerek, inisiyelerini dünyevî hırslardan vazgeçiş ve riyazet yoluyla selamete erdiren kurtarıcılar kimliği yükleneceklerdir.

[60] Angus (1975: 6), bu gelişmeleri "Greko-Roma dünyasında *superstitio*'nun patlaması" olarak niteliyor. Geç Antikite Akdeniz'inin düşünsel ortamına ilişkin olarak ayrıca bkz. Jonas (1992: 5-36).

İlgi konumuzu oluşturan Hermes Trismegistus ya da genel anlamıyla Hermetizm, çoğu yazarlarca Gnostisizmle bağlantılandırıldığından,[61] bu inanç sistemi üzerinde biraz durmak gerekiyor.

2.2) Gnostisizm

İS 1. yüzyılda özellikle Mısır, Filistin, Suriye ve Küçük Asya kentlerinde yaygınlaşan Gnostisizm, 2. ve 3. yüzyıllarda Kuzey Afrika, İtalya, Galya, İspanya ve Roma İmparatorluğu'nun diğer eyaletlere yayıldı. Geç Grek ve Roma dönemlerinde özellikle kentlerde baskıcı Roma devletine karşı bir protesto dini haline gelen Gnostisizmin (Erbströsser 1984: 16) izleyicilerinin büyük bölümü, dünya işlerinden el çekerek maddeye önem vermeme eğilimindeydi. Gnostik görüşler, özellikle de içerdiği düalizm, Ortaçağ Avrupası'na damgasını vuran rafızî hareketlerin[62] yön veren ilkeleri olmuştur.

Kilise yetkelerinin 2. yüzyıldan itibaren savaş açtığı Gnostik öğretiler, 3. yüzyıldan itibaren Roma topraklarında yavaş yavaş silinirken, 3. yüzyılda Mezopotamya'da Manes'in öğretilerinde boy verdi. Manikeizm batıda Roma'yı etkilerken, Asya'da Türkistan'a (Uygurlar) ve Çin'e dek uzanmıştır. İran'da ise Zerdüştilik biçimiyle devlet dini halini alacaktır.

Martin'in (1987: 137), "geç Helenistik devrin radikal kişisel var oluş stratejisi", Jonas (1992: 32)'ın da "düalistik, aşkın bir selamet dini" olarak tanımladığı Gnostisizm, dünyevî varoluşun ve genelde Kozmos'un tümüyle negatif sayılması[63] ve "dünya ve in-

---

[61] Hakkındaki bilgilere daha önce parça parça risaleler halinde ilk Hıristiyan literatüründe, kimi apokriflerde, Kilise Babaları'nın yönelttiği saldırılarda, kimi pagan Neo-platoncuların eleştirilerinde ve 3.-5. yüzyıllara tarihlenen Mısır el yazmalarında rastlanan Gnostisizm konusunda sistemli bilgiye, 1945'te Nag Hammadi yakınlarındaki Chenoboskion'da bir kap içinde bulunan, Kopt dilinde yazılmış papirüs metinler sayesinde ulaşıldı. Hermetik literatürün Gnostisizmle ilintilendirilmesinin nedeni, Nag Hammadi belgeleri arasında pagan Hermetizmi konusunda kimi risalelerin de yer almasıydı (Doresse 1988: 534).

[62] Ortaçağ Avrupası rafizî hareketlerde gnostisizm etkisi için bkz. Erbströsser (1984), Christie-Murray (1989) ve Stoyanov (1994).

[63] "Kötümser bir ruh halinden doğan Gnostisizm, kötülüğün varlık nedenini açıklama çabası içindedir" (Bleeker 1967: 234).

san varoluşu üzerindeki toplumsal, siyasal ya da kozmik kudretlere ilişkin her türlü talebin reddi" (Martin 1987: 136) üzerine temellenmektedir, ve *Tyche/heimarmene*'nin keyfî hükümranlığına getirilmiş bir yanıttır. İnsanların, ay-üstü alemin acımasız hükmünden, ancak gnosis (irfan) aracılığıyla özgürleşebileceklerini savunan Gnostisizm, en yetkin sözcülerini Edessa (Urfa), Antioch (Antakya), Ephesus, İskenderiye ve Roma'da bulmuştur. Justin, Iranaeus, Hippolytus, İskenderiyeli Clement, Origen ve Tertullian gibi 2. ve 3. yüzyıl Kilise Babaları'nca bir Hıristiyan rafızîliği sayılmakla, Harnack gibi yazarlarca 'Hıristiyanlığın azamî Helenleştirilmesi' (Doresse 1988: 537) olarak tanımlanmakla, kimi Hıristiyan versiyonları bulunmakla ve ilk Hıristiyanlığın, özellikle de 'selamet' fikrinin biçimlenişinde önemli bir rol oynamış gözükmekle birlikte, Hıristiyanlık'tan kaynaklanmış değildir.[64] Ne ki Yahudi-Hıristiyan olsun, Hıristiyan olsun, pagan olsun tüm Gnostik tarikatların ortak yönü, yukarıdaki dünyanın gizlerini açıklayan ve yalnızca seçilmişlere selamete erişme olanağı sağlayan, kimi ayrıcalıklı bireylere gizemli biçimde vahyedilmiş bilgi ya da Gnosis'in koruyucusu oldukları savıdır.

Gnostik mitoslar, kendilerini va'zeden tarikatlara göre çeşitlenmekle birlikte; ana hatlarıyla şöylece özetlenebilir: Her şeyin kökeni yetkin, sonsuz, görünmez, kavranmaz, yüce dünyanın diğer *aeon*'larından üstünlüğüyle ayırt edilen yetkin bir *aeon*'dur. Bu ön-Baba kendi imgesini bir aynada temaşa ettiği bir yalnızlık içinde yaşar. Düşüncesi, yani Sessizlik onunla birlikte vardır. Bu ön-Baba ile Düşüncesi'nin, başlangıcı olmayan ve doğurmayan ilksel birliğinden, *pleroma*'da birbirlerinden neşroları 'aracılar' ortaya çıkmış-

[64] Gnostisizm, araştırmacılar tarafından Yahudi tarikatlarına (Martin 1987: 138; Doresse 1988: 544), Hellenleşmiş Yahudiliğe (özellikle Mısır Yahudiliği) (Nock 1972: 446; Green 1985); Suriye ve İran'a (özellikle Zerdüştîliğe; Bleeker 1967: 231) dayandırılmıştır. Kökenlerine ilişkin tartışmalar sürmektedir. Jonas (1992: 32-34) ise, "rafızî Yahudi köken olasılığının göz ardı edilmemesi" gereğini vurgulamakla birlikte, Gnostik hareketin "etnik ve kısımsal sınırları aştığını" ve "oluşturucu unsurlarının (Yahudi, Babil, İran vb.) hiçbirinin ortodoks olmadığını" vurgular.

tır. *Aeon* olarak bilinen bu varlıklar dizisinin en altında, günahıyla aşağı dünyayı üreten Sophia denen dişil *aeon* bulunmaktadır.[65]

Aeon'lar normal düzenlerini kudret çiftleri halinde sürdürürken bu kudretlerden birinin (genellikle südurlar dizisinin en alt katmanında yer aldığı varsayılan *aeon* çiftinin) dişil yönü (Sophia) esrikliğe ya da çılgınlığa kapılır, bir yoruma göre maddeye tutularak; maddî aleme inip göksel yuvasını unutur. Bir başka mitosa göreyse, gurura kapılarak eril eşinin yardımı olmaksızın yüce kudreti takliden doğurmaya kalkışır. Ancak bu çabasının sonucu başı arslan, gövdesi yılan, ışıktan yoksun bir yaratık olacaktır. Utanca kapılan ana, onu maddî dünyanın nihai sınırlarını (gezegen kürelerini çevreleyen sabit yıldızlar küresi ya da ruhların Işığa yükselişini engelleyen ara gökyüzü) simgeleyen bir şalla örter. İşte, kendi cehaletiyle birleşerek on iki canavarca kudretten oluşan kozmosu yaratan, Sophia'nın günahının ürünü olan bu varlıktır (*Iadalbaoth*). Yarattığı kudretlerden yedisi gezegenler, beşi ise cehennem katlarıdır. Ancak Sophia'nın pişmanlığı ve gözyaşlarına acıyan yüce kudretlerin, onu maddî dünyadan ayırıp Işık dünyasının alt sınırına yerleştirirler ve tekrar eşiyle buluşup düzelene dek beklerler.

Bu arada Iadalbaoth, gezegenlerin yedi kudreti ve aşağı göğün kudretlerinin yardımıyla 'psişik Adem'i imal ederler; ve Yüce Baba, Iadalbaoth'a, kendisinden çaldığı kıvılcımı geri alabilmek için kurduğu bir hileyle, Adem'e can verebilmesi için ona ruhunu üflemesi gerektiğini bildirir. Iadalbaoth bunu yaptığında ise göksel kıvılcım Adem'e geçer. Bu nedenle Adem (İnsan) yaratıcısından üstündür. Iadalbaoth, Adem'in kaburga kemiğinden biçimlendirdiği Havva'ya tecavüz eder; Habil ile Kabil, bu birleşmeden doğar. Adem'in gerçek dölü ise Şît'tir (*Seth*) ve selamet, yalnızca onun dölüne (Gnostiklere) nasip olacaktır (Doresse 1988: 552-56).

---

[65] Gnostik ilksel *aeon*'dan neşrolan ve ay-altı alem (maddî dünya) yaratımına dek uzanan hiyerarşik *aeon* çiftleriyle Ptoleme'nin kozmos tasarımı arasındaki koşutluk dikkat çekicidir. Nitekim, geç Akdeniz Antikitesi'nin gezegenleri yazgının efendisi (*archon*) olarak kavrayan astrolojik yazgıcılığını Gnostisizm de temelde paylaşmakta ve bu tiranca yazgıdan bir kurtuluş yolu va'zetmektedir.

Gnostik inanç sistemi, görüldüğü gibi, maddî dünyayı karanlık ve kötücül bir yaratım olarak görmekte ve yaratılmasının sorumluluğunu, yoldan çıkan dişil unsur Sophia'nın günahına bağlamaktadır. Bu bağlamda, yüce ilah (ya da ilksel *aeon*) ile bu dünyanın yaratıcısını (demiurgos) birbirinden ayırır; ilksel *aeon*'a mutlak iyilik, arılık yüklerken, imalatçı-yaratıcıyı (Iadalbaoth) mutlak anlamda olumsuzlar.[66] Maddî varoluşun ya da Kozmos'un lanetli yazgısından kurtuluş/selamet, ancak gnosis (irfan: ilksel *aeon*'un bilgisi) sahibi seçkinlere nasip olabilecektir. İnsanın bu dünyadaki konumunu açıklamak için Gnostikler yukarıda ana hatları verilen mitosa koşut bir öğreti geliştirmişlerdir. Seçkinlerin her birinde, mutlak olumsuz değer yüklenen Kozmos'a köklü biçimde yabancı gizli bir kıvılcım bulunduğunu, bunun geçmişte yüce ilahın (ilksel *aeon*)[67] ebedî dünyasından kopartılmış olduğunu ve er geç özgün kaynağına dönmeye yazgılı olduğunu söylemektedirler. Bu geçici aşağı dünyayı tümüyle yok etmeden önce, yukarıdaki varlıklar Kozmos'taki tutsak ışık parçacıklarını geri çağırmaya çalışmaktadır: şimdiye dek bu cezaevinin derinliklerinde bir bedenden diğerine göçen seçkinlere, kurtarıcılar aracılığıyla, özellikle onlara üst aleme erişmelerini sağlayacak Gnosis vahyedilmektedir.

Gnostik inanç, insanları üçe ayırır: tensel olan tözleri bu dünyaya ait olan *somatik*'ler ya da *hylici*; ruhları Öte Dünya'ya dönmek için çabalayan *psychchi;* ve bu dünyanın yazgısından bağışık olan *pneumatici*.[68] Selamet, yani ilksel Baba'yla bütünleşme üçüncü

---

[66] İlksel *aeon*'un mutlak iyiliği/arılığı ile Yaratıcı'nın mutlak olumsuzluğu arasındaki düalizm (ve beraberindeki ışık (kıvılcım)/karanlık alegorileri, Pers (Zerdüştî) düşünce sistemini çağrıştırmaktadır.

[67] "(Gnostik tarikatlar) sonsuz, yüce varlığı tanımlamada, 'Tanrı' sözcüğünden ısrarla kaçmaktadırlar. 'Tanrı' onların gözlerinde, *Tekvin*'deki Demiurgos'tan ve gezegenlere egemen olan Grek ilahlarından ayrılmaz" (Doresse 1988: 551).

[68] Green (1985: 171, 213-214), bu kategorilerin "köle, yurttaş olmayan ve yurttaş kategorilerine denk düştüğünü" söylemekte ve gnostisizmin "bazı bakımlardan Ptolemeler devri sonlarına doğru boy gösteren toprak mülkiyetinde özelleştirme eğiliminin ideolojik bir ifadesi" olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir.

grubu oluşturan seçkinlerin doğal bir ayrıcalığı kabul edilirken, Gnostik ritüellerin[69] büyük bölümü, selamete erişme şansı olduğu düşünülen *psychchi*'ye yönelik gözükmektedir.

Olumsuz/kötücül yaratıcı imgesi, tanrısal vasıfları uhdesinde toplayan Helenistik-Roma 'tanrısal kral/yönetici' imgesinin bir yansımasına benzemektedir ve Gnostisizm'in politik duruşunun çözümlenişinde bir ipucu olarak değerlendirilmelidir.[70] Ancak Ortaçağda Doğu ve Batı Hıristiyanlığında Kilise yetkelerince rafizî olarak nitelenen ve kovuşturmalara uğrayan Gnostik yönelişli heterodoks hareketlerde gözlemlenen aktivizm, Geç Antikite Gnostisizminde mevcut değildir. Siyasal gündemlerinin arka planında Gnostik yönelimler bulunan ve Roma iktidarına karşı direnen bazı Yahudi sektleri sayılmazsa, Gnostik yönelimli tarikatlar, genellikle kötücül olarak niteledikleri dünyadan el-etek çekmeyi, içe-bakışı ve *gnosis*'e erişmeyi hedefleyen bir münzevîlik gütmüşe benzemektedir. Pek çok Gnostik tarikat, çölde yaşamayı seçmiştir. Yine de, Momigliano (1993 [1975]: 9) ile birlikte, Geç Antikite'de,

> (...) siyasal iktidarlarla (aralarında Gnostisizmin de yer aldığı - b.n.) entelektüel hareketler arasında gerilimler bulunmaktadır. Her yerde daha büyük bir arılık, daha fazla adalet, daha fazla yetkinlik ve şeylerin açıklanmasında daha evrensel bir yaklaşım özlemi seçilmektedir. Gizemci, peygambersi ya da rasyonel yeni gerçeklik modelleri mevcut modellerin eleştiri ya da alternatifleri olarak sunulmaktadır. Söz konusu olan, toplumsal eleştiri çağıdır (...)

saptamasını rahatlıkla yapabiliriz.

---

[69] Gnostik ritüeller için özellikle bkz. Doresse (1988: 567-570).

[70] "R. McL. Wilson, Gnostiklerin insanları siyasal iktidarı elinde tutanlara tabi kılan devlet yasalarını, dünyevî yöneticilerinin inisyatifinden kozmos yöneticilerine aktaran bir varsayım geliştirdi. Bir başka deyişle, insanın durumunu siyasal bakımdan değiştiremeyen Gnostikler, onları insan yazgısının sorumluluğundan kurtaran bir aklileştirme geliştirmişlerdi. Tümü de insan denetiminin ötesinde olan kozmik kudretler, özellikle de Demiurgos sorumluydu" (Green 1985: 203-204, d.n. 166).

3) Geç Antikite'nin Hermetik Literatürü

İşte Hermes Trismegistus figürü, Geç Antikite'de, böylesi bir toplumsal ve düşünsel ortam içinde biçimlenmiştir. Hermetik gelenek, özellikle de felsefî Hermetizm, Gnostisizm'le yakın bir ilişki sergilemektedir; hatta kimi yazarlara göre (Stricker 1949), Mısır dini ile Gnostisizm arasındaki 'kayıp halka'yı oluşturmaktadır; ancak Hermetizm'i Gnostisizm'le özdeşleştirmek, Hermetizm'i tümüyle Gnostik olarak nitelemek, hatalı olacaktır.[71] İleride de görüleceği üzere, Hermetizm, insan doğası ve insanın dünyevî (ya da kozmik) varoluşuna ilişkin çok daha iyimser bir ruhla yüklüdür. Dahası, her ne kadar çoğu Hermetizm araştırıcıları, felsefî ve teknik Hermetizm arasında bir ayırım gütseler de bizatihi bir teknik Hermetica'nın (büyüsel/simyasal Hermetizm) varlığı, Hermetizm'in, insan *praksis*inin varlığını ve etkinliğini dışlamayan bir anlayışın ürünü olduğunu göstermektedir.

Seçilebilen ilk Hermetik metinler, İÖ 1. yüzyıl, hatta daha öncesine tarihlendirilmektedir. Festugiere'in (1947: 61) deyişiyle, "İÖ 3. yüzyılda yaygın bir Mısır astroloji yazını Grekçe'ye çevrilerek derlenmiş, sınıflandırılmış ve tüm gerçekleri vahyeden Mısır tanrısı Thoth (Hermes)'un adını taşıyan bir koleksiyon halinde dolaşıma girmişti". İÖ 200'den az önce, Ptoleme IV Philopator döneminde ibis (Thoth) kültünde 30 yıl kadar süren bir kargaşadan söz eden Copenhaver (1992: xiv), sorunların İÖ 174'te Sakkara'da bu kutsal kuşların gömülmesine ilişkin bir reform yapan Thoth rahibi Sebennytos'lu Hor'un girişimiyle çözümlendiğini aktarmaktadır. Bu reform metninin üzerine yazıldığı çömlek parçalarından (İÖ) 1 Haziran 172'ye tarihlendirilen bir tanesinin üzerinde saptanan *megistou kai megistou theou megalou Hermou* (üç kez büyük Hermes) yazısı, Copenhaver'a (1992: xiv) göre, "gerek Mısır gerekse Grek dilinde, bu tanrıya bu sanın ilk kez verildiği yerdir". Öte yandan, Mısır'da bir süre yaşayan tarihçi Strabon'un İÖ 1.

---

[71] Rachet (1996: 11) de *Corpus Hermeticum* olarak adlandırılan risalelerin tümünün gnostisizm damgası taşımadığı kanısındadır ve risalelerin büyük bölümünde Platonizm etkilerine işaret eder.

yüzyılda, "Mısırlıların bilgeliklerini Hermes'e dayandırdıklarını" kaydettiği, hekim Galen'in ise, "Mısırlı Hermes'e atfedilen kitaplar"dan söz ettiği aktarılmaktadır (Rachet 1996: 7).

Hermetizm'e ilişkin ilk kesin tanıklık, Atinalı Antiochus'a dayandırılmaktadır (İS 1. yüzyıl); ancak Antiochus da hakkında tarihsel bilgi bulunmayan Timaeus adlı daha erken bir Hermes yorumcusuna gönderme yapar (Fowden 1981 [1960]: 3-4).[72]

Öte yandan, Bizanslı keşiş George Syncellus'un, Helenistik dünyayı Mısır kültürünün eskiliği ve yetkesi konusunda etkilemek amacıyla kaleme alınmış *Aegptiaca* (Mısır Tarihi)'nın yazarı olduğu varsayılan Sebennytos'lu Manetho'nun, Ptolemy II Philadelphius'a (İÖ 282-229) gönderdiğini söylediği bir mektuptan söz ederken,

> Seiria ülkesindeki... birinci Hermes Thoth tarafından hiyeroglif harflerle kutsal dilde yazılan ve tufandan sonra kutsal dilden Grek diline çevrilen... ikinci Hermes, Tat'ın babası, Agathodaimon'un oğlu tarafından Mısır tapınaklarında kitap haline getirilen... stelleri bildiğini söylüyordu; |Manetho| onları... Ptoleme'ye adadı... ve şöyle yazdı: "kozmosta ne olacağını öğrenmek istediğine göre, sana, atan Hermes Trismegistus'un yazdığı, öğrendiğim kutsal kitapları sunacağım". İkinci Hermes'in yazdığı kitapların çevirisi konusunda söyledikleri, bunlardı.

aktarmasını yaptığı kaydedilmektedir (Copenhaver 1992: xv). Bizanslı keşişin öne sürdükleri doğruysa, Bizans ve İslam Ortaçağı'nın yanı sıra Rönesans Avrupası'nda da egemen olan, birden fazla Hermes'in varlığı fikri Cicero'dan da erken bir tarihe dayanmaktadır. Syncellus kayıtlarında iki tane Hermes'ten söz etmektedir: stellere kutsal yazıları hiyeroglifle yazan Thoth ve bu yazıları Mısır dilinden Grekçeye çeviren, Agathodaimon'un[73] oğlu, Tat'ın babası Hermes Trismegistus.[74]

---

[72] Festugière (1947: 61), bu zincire "Serapion ile Mısır'da yaşayan Babil'li Teucer'in adlarını da ekler.

[73] Agathodaimon, İskenderiye kentinin (sonradan Serapis'le özdeşleştirilen) koruyucu ilahıydı (Bell 1953: 20).

[74] Antikite boyunca Grek (ve ardından Roma) dünyasında, Mısır'ın kadîm bilgeliğine duyulan saygı, 1960-70'li yıllarda Batı Avrupa ve ABD'li entelektüel çevrelerin Hint

Neo-platoncu Apamea'lı (Suriye) Iamblichos ise, İS 300 dolaylarında kaleme aldığı *De mysteriis*'inde (Gizemler üzerine), Pythagoras ve Platon düşüncesinin temelini oluşturduğunu söylediği Hermes stellerinden (Rachet 1996: 7) ve "Hermes'in her şeyi (Selevkos'un listesine göre) 20.000 ya da (Manetho'ya göre) 36.500 kitapta topladığı"ndan söz ederken, olasılıkla Bizanslı keşişle aynı kaynağa başvurmaktadır (Copenhaver 1992: xvi).

Geç antikite yazarlarının "yeryüzünün tüm bilgilerini yazıya dökerek gelecek kuşaklar için muhafaza eden kültür kahramanı" Hermes Trismegistus fikri, Bizans, Avrupa ve İslam Ortaçağı'nda süregiderek Rönesans Avrupası'na aktarılacaktır.

3.1) Felsefi ve Teknik Hermetica

Ancak gerek Antikite ve Ortaçağ yazarlarının aktarmalarından, gerekse çağdaş arkeolojik kazıların gün ışığına çıkardığı kadîm yazılardan Hermes Trismegistus'a atfedilenler, daha farklı bir görüntü çizmektedir. Hermes Trismegistus'a yakıştırılan ve İÖ 1-İS 3. yüzyıllar arasında, Hermetist olarak nitelenen çevreler içinde kaleme alındıkları anlaşılan ilk Hermetik risaleler, antik yazarların tahayyül ettiği bir kadîm bilgiler ansiklopedisinden çok, bir yandan simya[75] ve astroloji (astrolojik tıp: *iatromatematics* ve astrolojik botani) gibi (çoğu pratik amaçlara yönelik) teknik konuların, bir yandan da Gnostisizm'den etkilenmiş (ya da, Stricker'in yukarıda anılan tezine göre Gnostisizm'i etkilemiş) bir batınîliğin işlendiği tekil risaleler ya da risale koleksiyonları halindedir. Bu ikinciler, genellikle *Nous* olarak tanımlanan İlahî Akıl'dan (ya da *Corpus Hermeticum*'un [*CH*] ilk risalesindeki adıyla *Poimandres*/Çoban) gelen vahiyle aydınlanmış

---

düşüncesine hayranlığıyla kıyaslanabilir. Senkretik Hermes Trismegistus figürünün Mısır'lı ilah Thoth ile bir soy ilişkisi içine yerleştirilmesi, göreli yeni bir kurgu olan Hermes Trismegistus'a kökleri çok uzak geçmişe dayanan bir meşruiyet sağlamanın yanı sıra, olasılıkla hermetik literatürün bünyesinde geliştiği Helen kültürüyle tanış Mısırlı çevrelerin Grek kültürüyle bir köprü oluşturma arzusuna da denk düşmektedir.

[75] Farklı töz ve organizmaların okült özelliklerine ilişkin literatür *Cyranides* (ya da *Kuranides*) adıyla tanınmaktaydı ve Hermes'e yakıştırılan *Kadîm Kitap* adlı bir risaleye dayandırılmaktaydı.

bir bilgenin (Hermes Trismegistus) oğlu Tat, Asclepius veya Isis ile, vahyi açıkladığı sorulu-yanıtlı diyalogları halinde gelişmektedir.[76] Walter Scott ve A.J. Festugière (Copenhaver 1992: xxxii) ve onlardan kalkınan sonraki araştırmacılar (örneğin Fowden 1981 [1960]), bu iki anlatı tipini *teknik* ve *felsefî* (ya da pratik ve teorik, popüler ve alimâne) *Hermetica* olarak ayırdetmektedirler. Felsefî Hermetica'yı oluşturan kaynaklar, *Corpus Hermeticum*,[77] Stobaeus fragmanları,[78] Viyana ve Nag Hammadi papirüsleri,[79] *Logos Teleios* (Yetkin Söylem; Latince adıyla *Asclepius*) ve günümüze 13. yüzyıla ait bir Ermenice çevirisiyle aktarılan *Hermes Trismegistus'un Asclepius'a Tanımları*'dır.[80] Copenhaver (1992: xxxii)'in deyişiyle:

---

[76] Kimi zaman diyaloglar farklı kişiler arasında da gelişmektedir: Isis ile oğlu Osiris (*Korê Kosmou*); Asclepius ile Kral Ammon (Mısır'ın güneş tanrısı Amun-Re: CH: XVI); İlahî Akıl ile Hermes Trismegistus (CH 1 ve XI) gibi.

[77] Ne zaman derlendiği bilinmemekle birlikte, hakkındaki ilk bilgilere Michael Psellus'un göndermesinde (11. yüzyıl) rastlanan ve 1'den XVIII'e kadar numaralandırılmakla birlikte XV.'si eksik, toplam 17 felsefî risaleden oluşan külliyat, *Corpus Hermeticum* adıyla anılmaktadır.

[78] İS 4. yüzyılda yaşayan Bizanslı derlemeci Stobi'li (Makedonya) Jean ya da daha yaygın adıyla Stobaeus'un, oğlunun eğitimi için hazırladığı Grek yazarları koleksiyonu olan (Rachet 1996: 7) *Antoloji*'sinde *Asclepius*'tan kırk kadar parçanın yanı sıra, Festugière'in (1947: 62) Hermetik literatürün olasılıkla en eski parçası olduğunu ve Mısır diniyle bağlantıların en belirgin olduğunu söylediği, *Korê Kosmou* da yer almaktadır (Copenhaver 1992: xxxiii, xxxviii). Fowden (1981 [1960]: 197) bunlara başka kaynaklarda rastlanmayan *Hermes'in Ammon'a Söylevi* ve *Aphrodite* başlıklı bir risaleyi de eklemekte.

[79] 1945'te Yukarı Mısır'da Hamra Dum mezrasında Kopt dilinde yazılmış, esas olarak gnostik metinlerden oluşan bir kütüphane keşfedildi (Bu kütüphane, en yakındaki kentin adına izafeten Nag Hammadi Kütüphanesi diye anılmaktadır). Fowden (1981 [1960]: 5-6) Codex VI'daki 8 metinden 6-8 tartışmasız bir Hermetik içerik taşıdığını belirtmektedir. Üçlemenin ilki, no. 6. Hermes ile Toth arasındaki bir başlangıç diyalogudur. Başlığı olmamakla birlikte, metin içinde geçen *The Ogdoad Reveals Ennead* (Sekiz, Dokuzu Vahyediyor) tümcesine atfen böyle anılmaktadır – söz konusu olan, yedi gezegen küresi üzerinde uzanan ve ilahî alemi oluşturan 8. ve 9. kürelerdir. Fowden (1981 [1960]: 5), bunların Grekçe'den çevrilmiş olduklarına kuşku duymaya neden olmadığını belirtmektedir. Diğer iki metin ise Hermetik *Perfect Discourse*'dan (Latince çevirisi 4. yüzyıl *Asclepius*) çeviridir.

[80] Fowden (1981 [1960]: 11), *Tanımlar*'ın olasılıkla 570-730 arasında Grekçe'den Ermenice'ye çevrilmiş olabileceğini söylemektedir.

(...) İlk olarak, *Corpus Hermeticum*'un on yedi Grekçe risalesi, ayrı bir yazı külliyatı olarak değerlendirilmesinin olası nedeni, Bizanslı derleyicilerin metinsel aktarım sırasındaki rastlantısal atlamalarından başka bir şey değildir. İkinci olarak ise, bu on yedi Grekçe *logoi* astrolojiyle pek ilgili değildir, büyü üzerinde pek az dururlar, simyayla ise hiç ilgili değillerdir. Bunun yerine, teolojik ve daha gevşek bir anlamda felsefî konularla ilgilenirler: insana, bu bilgiyi kendisini selamete erdirmede kullanabilmesi amacıyla, ilahî, insanî ve maddî varlığın kökeni, doğası ve ahlakî özelliklerini açıklarlar.

Felsefî *Hermetica* metinleri, hatta bir 'külliyat' olarak tanımlanan *Corpus Hermeticum* dahi tek kalemden çıkmış değildir; külliyatı oluşturan farklı risalelerde farklılıklar, hatta çelişkiler göze çarpmaktadır.[81] Ancak *Corpus*'un bütününde, monizme yakın yüce bir yaratıcı ve iyi tanrı kavrayışı, tanrının tüm yaratılmış alemde tezahür ettiği inancı, insan varoluşuna değgin bir iyimserlik havası, insanın tanrı bilgisine (gnosis) erişerek ve ılımlı davranarak, hırs ve tutkulardan uzak davranarak selamete ulaşabileceğine ilişkin, ancak insan pratiğini dışlamayan bir etik kavrayışı, teknik *Hermetica*'ya (astroloji ve simya) zemin oluşturabilecek bir madde ve (sempatiye dayalı) hareket felsefesi ve temaşacı, spekülatif bir yöntem egemendir.

Bu nitelikleri, felsefî *Hermetica*'yı Gnostisizm'den birkaç bakımdan uzaklaştırmaktadır.[82] Biraz açımlayalım:

---

[81] Örneğin kozmos bir risalede (CH VI: 4) "tümüyle kötücül", birinde (CH X: 10) "güzel ama iyi değil", bir başkasında ise [CH I (Poimandres): 8] ise "güzel"dir. Bir risalede (CH II: 2) "devindirilen" iken, bir başkasında (CH XII: 18)"kozmosun tümü değişimden arîdir; ama kesimleri değişime tabidir". Yine bir risalede (CH IV: 1) tanrının yaratıcı edimi "kelam" olarak sunulur ve bu nedenle tanrıya "imal eden/yapan" sıfatının yakıştırılmasının doğru olmadığı belirtilirken, başkalarında (örneğin CH VIII: 3) "Ve baba (arzuladığı maddeyi) aldı ve onu cismi ve hacmi olan bir küre niteliği verdi", denilmektedir. Öte yandan, tanrının niteliği, vasıfları, edimleri, hatta ikincil tanrılara yapılan vurgu dahi, farklı risalelerde farklılıklar göstermektedir [Copenhaver (1992) çevirisi esas alınmıştır].

[82] Jonas'a (1992: 147) göre de, "(Hermetik metinlerin –b.n.) büyük bölümü, gnostiklerin tipik özelliği olan fiziksel evrenin şiddetle lanetlenmesinin uzağında"dır. Bu bağlamda, tüm Hermetik literatür içinde gnostik düşüncelere en yakın düşenin, *Poimandres* olduğu söylenebilir.

1) *Hermetica* esasta düalist olan Gnostisizm'in tersine, ağırlıklı olarak monisttir. Dahası, *Corpus Hermeticum*'da, gnostisizmin eleştirisi sayılabilecek pasajlar yer almaktadır.[83] Yukarıda da belirtildiği üzere, Gnostisizm, kötülüklerle yüklü olduğunu düşündüğü bu dünyanın yaratım eylemini tümüyle İyi olan Baba (ya da ilksel *aeon*)'ya yakıştırmadığından, dünya ve insanın yaratım eylemini düşkün (ve dişil) *aeon*'un hatasına (ya da bir kazaya) ve kötücül Demiurgos'un edimine bağlamaktadır. Oysa *Hermetica*'da Yaratıcı (kimi zaman ikincil tanrıların, ezeliyetin, kozmosun vb. yardımını görse de) tektir. Kötülüğün nedeni, (hem ölümlü hem de ölümsüz yönler barındıran) insanın ölümlü yanı ve cehaleti olarak açıklanmaktadır.

2) İnsanın yazgısı açısından olumsuz bir bakışla yüklü olan Gnostisizm'in tersine, *Hermetica* insan ve insan aklı konusunda daha iyimser bir havayla donanmıştır. Örneğin *Asclepius*'ta (5-6) şöyle denilir:

> (...) Dolayısıyla kendisini tanrılara katan aklını kullanıp ilahî saygıyla kendini tanrılarla bütünleştiren kişi hemen hemen ilahiyata ulaşır. Cinlere katılan, onların koşullarına kavuşur. Kendi cinslerinin orta durumundan hoşnut kalanlar ise insandır ve kalan insan biçimleri bütünleştiklerinin biçimleri gibi olacaklardır. Bu nedenledir ki Asclepius, insan büyük bir mucize, tapınılacak ve onurlandırılacak bir canlıdır: çünkü doğasını bir tanrıymışçasına tanrı-

---

[83] "Böylesi aptal insanların başına garip şeyler gelmektedir. Tanrıya saygı gösterip onu övdüklerini iddia etmelerine karşın, ona her şeyin yapıcılığı (vasfını) yakıştırmazlar, ve onu bilmemenin yanı sıra, aşağılama ve kudretsizliği yakıştırarak ona hakaret ederler" (CH XIV: 8); ve "Canlı ve değişime tabi şeylerin ikinci bir imalatçısı olsaydı, ölümsüzleri de yapmak isterdi; tıpkı ölümsüzleri yapanın ölümlüleri de yapmak isteyeceği gibi. Eğer onlar iki ise ve madde tek ve ruh tekse, yapma edimini hangisi gerçekleştirir? Ya da ikisi birden katılıyorsa, hangisinin payı daha büyük olacaktır? (...) Besbelli ki bu şeyleri yapan biri vardır ve o tektir, çünkü ruh tektir, yaşam tektir ve madde tektir" (CH XI: 10-11). Bu açık eleştirilere karşın pek çok yazarın Hermetizm'i neden ısrarla gnostik bir düşünce olarak nitelediğini anlayabilmek mümkün değildir (örneğin bkz. Festugiere 1947; Fowden 1981 [1960]: 113-114; Rachet 1996:10). Bu savı kanıtlamak üzere öne sürülen, Nag Hammadi Kütüphanesi'nde gnostik metinlerin yanı sıra Hermetik metin parçalarının da bulunduğu gerçeği, pekalâ Gnostiklerin Hermetik metinleri de okudukları biçiminde yorumlanabilir.

nınkine dönüştürebilir; onlar arasından çıktığını bilecek kadar cinleri tanır; insan doğasına ait olan yanından nefret eder ve diğer kesiminin ilahiyatına güvenir. İnsan doğasının karışımı ne mutludur! (Copenhaver 1992: 69).

3) İnsan pratiğine bakış, *Hermetica*'da çok daha olumludur. Bu anlamda, kesin bir riyasetçilik ya da bu dünyayı hiçe sayan bir hedonizmi va'zeden gnostik tarikatların tersine, ahlaklı ve ölçülü bir dünyevî varoluşu öngörmektedir. Örneğin, felsefî *Hermetica* içinde değerlendirilen *Coré Cosmou* (Kozmos'un Kızı ya da Kozmik Bakire)'da şöyle bir ifade yer alır (Kingsford ve Maitland 1885: 13-4):

> Aranızdan en adil olanlarınız, gelecekteki dönüşümlerinizde ilahî olana yaklaşarak insanlar arasında adil krallar, hakiki filozoflar, önder ve yasa koyucular, hakiki biliciler, sağaltıcı bitkilerin toplayıcıları, usta müzisyenler, zeki gökbilimciler, bilge kahinler, bilgili yöneticiler, tüm güzel ve iyi görevler (in sahipleri –b.n.) olacaksınız.

Benzer bir yaklaşım, *Corpus Hermeticum*'da da mevcuttur; örneğin, 'kendi çocuğu gibi sevdiği' yaratısı insanı 'tüm zanaatlarıyla donatan', bizzat Tanrı'dır (*nous* ya da ilahî anlak) (CH I: 12. Copenhaver 1992: 3); ve:

> (...) enerjiler tanrıdan ışınlara benzer, doğal kuvvetler kozmosdan ışınlara benzer ve sanatlar ve bilgi de insandan ışınlara benzer. Enerjiler kozmosun doğal ışınları aracılığıyla kozmos ve insanlık üzerinde etkirken, doğal kuvvetler unsurlar aracılığıyla ve insanlar da sanatlar ve bilgi aracılığıyla etkir (CH X: 22. Copenhaver 1992: 35).

Buna koşut olarak, üreme konusunda son derece olumsuz değer yargılarıyla yüklü olan gnostik öğretilerin tersine, Hermetizm, cinsellik ve üremeye olumlu göndermelerle doludur. Örneğin CH II:17'de (Copenhaver 1992: 12):

> Tanrı'nın öteki adı 'baba'dır, çünkü her şeyi yapmaya muktedirdir. Yapma, babaya özgü (bir edimdir –b.n.). Bu nedenle ihtiyatlı insanlar çocuk yapmayı son derece ciddiye alınması ve büyük saygı gösterilmesi gereken bir görev olarak görürler ve bir insan çocuksuz ise, onu en büyük talihsizlik ve saygısızlık sayarlar. Böyle bir kişi, ölümden sonra cinler tarafından cezalandırılacaktır.

ve *Asclepius'ta* (20, 21; Copenhaver 1992: 78-79) de:

> "(...) tek ve her şey olan tanrı, her iki cinsiyetin de bereketiyle yüklüdür ve kendi iradesiyle her zaman gebedir ve ne zaman üretmek istese doğurur. (...)"
>
> "Tanrının her iki cinsiyetten mi olduğunu söylüyorsun, Trismegistus?"
>
> "Yalnızca tanrı değil, Asclepius, ama ruhu olan ve olmayan her şey; çünkü varolan şeylerin kısır olması mümkün değildir. Şimdi mevcut olan şeylerden bereketi çıkart, sonsuza dek varolmaları imkansız olacaktır. Duyum ve büyümenin de şeylerin doğasında olduğunu ve dünyanın içinde büyümeyi barındırdığını ve varolmuş olan her şeyi muhafaza ettiğini söylüyorum. Çünkü her cinsiyet doğurganlıkla yüklüdür ve ikisinin birbirine bağlanması, daha doğrusu birlikleri anlaşılmaz. Buna Cupid ya da Venüs desen haklı olursun".

denilmektedir.

4) Nihayet, felsefî *Hermetica*'da, maddeyi Gnostisizm'de olduğu üzere bir 'lanet' saymayan bir yaklaşım sezinlenmektedir. Kozmos *Corpus Hermeticum*'un kimi risalelerinde ikincil bir tanrı sayılan, maddedir; sonsuz, değişimsel ve maddîdir; ve sınırlı da olsa bir olumlu değer yüklüdür:

> (...) Gerçekte tanrı her şeyi, tanrıdan aldığı tohumları muhafaza ederek kendi içinde etkin kılacak araçları yapmıştır. Kozmos her şeyi eriterek yeniler ve şeyler böyle eridiklerinde, kozmos onları (yaşamın iyi çiftçisi gibi) kozmosu yenileyen aynı değişim işlemiyle yeniler. Bu kozmik bereketin ürünü olmayan hiçbir şey yoktur. Devinirken her şeye hayat verir ve aynı zamanda hayatın hem mekanı hem de zanaatkarıdır. Tüm cisimler maddeden gelir, ama farklı tarzlarda: bazıları topraktan, bazıları sudan, bazıları havadan ve bazıları da ateşten gelir. Tümü birleşik cisimlerdir; bazıları daha güçlü, bazılarıysa daha yalın. (...) Kozmosun hızlı devinimi farklı türetimlere yol açarak çeşitlilik üretir. Kozmos daha sık soluduğunda, cisimlere niteliklerini verir ve tamlıkları tek bir şeydir –yaşam (CH IX: 6-8. Copenhaver 1992: 28-29).

ve:

> Her şeyin kaynağı tanrıdır; özü ezeliyettir, maddesi kozmostur. Ezeliyet tanrının kudretidir, ve kozmos ezeliyetin yapıtıdır, ama kozmos hiçbir zaman var edilmemiştir, ezeliyetten sonsuza dek vardır. Dolayısıyla kozmostaki hiçbir şey bozunuma uğramayacak (çünkü sonsuzluk bozulmaz) ve yok olmayacaktır, çünkü sonsuzluk kozmosu kapsar (CH XI: 3. Copenhaver 1992: 37).

Felsefî temellerini felsefî *Hermetica*'da bulan teknik (ya da pratik) *Hermetica*'ya gelince, bunlar olasılıkla Mısır'ın Ptolemeler dönemine dek uzanan ve Hermes'le bağlantılandırılan bir astroloji literatürünün yanı sıra, özellikle, İS 1. yüzyıldan itibaren başta Mısır olmak üzere tüm Greko-Romen dünyada dolaşıma giren ve yine Hermes'in adıyla bağlantılandırılan, simya risaleleridir. Hıristiyan yazar İskenderiyeli Clement, *Stromata*'sında İS 200 dolaylarında Mısırlı rahiplerin ayinleri için zorunlu olan 42 Hermes kitabından söz etmekte ve bunlardan dördünü 'Hermes'in astroloji kitapları' olarak nitelemektedir.[84] Fowden (1981 [1960]: 68) ve Copenhaver (1992: xxxiv) Mısır astrolojisinin ('kanıt olmamasına karşın') Babil kökenlerine işaret ederler.[85] Astrolojik *Hermetica* içinde en önemlisi olan *Liber Hermetis*, Grekçe orijinali İÖ 3. yüzyıla dek izlenebilen unsurlar içeren Latince bir metindir. Bu kitap, zodyak çevrimini her biri kendi astroloji özelliklere sahip 36 bölüme ayıran Mısır ölçümü *decan*'lar üzerinedir. Bazı hermetik metinler astroloji kuramını özel

---

[84] Clement'in sıralamasına göre bu kitapların konuları şöyledir:
1) Tanrılara ilahîler (1 kitap)
2) Kralın yaşamının anlatısı (1)
3) Astroloji kitapları (4): a) Sabit yıldızların sıralaması; b) Güneş, ay ve beş gezegenin konumları; c) Güneş ve ayın evreleri; d) Yıldızların doğuş zamanları.
4) Kozmografi ve coğrafya, Mısır ve Nil, tapınakların inşaı, tapınaklara adanan topraklar ve tapınak gereçleri üzerine (10)
5) Eğitim ve kurban sanatı üzerine (10)
6) Tanrılar ve ruhbanın eğitimi üzerine (10)
7) Tıp kitapları (6): a) Bedenin yapısı; b) Hastalıklar; c) Organlar; d) İlaçlar; e) Göz hastalıkları; f) Kadın hastalıkları (Fowden 1981 [1960]: 58-59).

[85] Mısır, İskender öncesi dönemde, Pers yönetimi altındayken Babil'in kültürel etkisini yoğun biçimde duyumsamıştı.

koşullara uyguluyordu: *Brontologion* belirli aylarda duyulan gök gürültülerinin anlamını, *Peri seismon* depremlerle astroloji simgeleri arasındaki bağıntıyı, *Iatromathematica* ve *Myriogenesis* ya da *Asclepius Kitabı* ise insan mikrokozmosu ile evrensel makrokozmos arasındaki bağıntıları (astrolojik tıp) işliyordu. Astrolojik botani ve mineroloji de gözde konular arasında yer almaktaydı: aynı zamanda felsefî *Hermetica* içinde de değerlendirilen *Hermes Trismegistus'un Asclepius'a Tanımları* bitkilerle *decan*'lar arasındaki ilişkileri irdelerken, *Onbeş Yıldız, Taş, Bitki ve İmge* yıldızların farmasötik yönlerini açımlıyordu (Copenhaver 1992: xxxiii-xxxiv).

Cyranides ya da *Kuranides* olarak bilinen ve *Kadîm Kitap* (*Archaikos Biblos*)'a dayandırılan simya risalelerinden günümüze ulaşan altısından ilki, her biri Grek alfabesinin o bölümde irdelenen bir bitki, balık ya da taşın adına göndermede bulunan bir harfiyle başlayan 24 bölümden oluşmuştur. İkinci *Cyranides*'te dört ayaklılar ve tıbbî özellikleri işlenmektedir; diğer dördü ise kuşlar, balıklar, bitkiler ve taşlar üzerinedir. Son ikisinin dışında tümünün el yazmalarında Hermes Trismegistus'a göndermeler bulunmaktadır. Simya bilgeliğinin önde gelen isimlerinden Bolos Democritus'la da bağlantılandırılan *Cyranides* "geniş bir doğal olgular dizinini işleyen ve tıbbî ve büyüsel kullanımlarına işaret eden Grekçe yazının en geniş kalıntısı" (Copenhaver 1992: xxxv) olarak nitelenmektedir.

Erken hermetik yazarlara çekici gelen bir başka konu da, yazınsal örnekleri ilk kez İÖ 200 dolaylarında, Mısır'da, Mendesli Bolos Democritos'un[86] yazılarında ortaya çıkan simya idi. Yapıtının kalıntıları Bolos'un altın, gümüş, mücevher, boya ve diğer simya maddelerine ilişkin işlemleri betimlediğini göstermektedir. Bolos'tan sonra, ancak Hıristiyanlık öncesi dönemden, içlerinde Hermes, Agathodai-mon ve Isis adları geçen çok sayıda simya metni bilinmektedir. Bunların en geçleri İS 3. yüzyıla tarihlenir. Simyasal *Hermetica*'yı İS 300 dolaylarında İskenderiye'de yaşayan Panopolis'li Zosimus da tanımaktaydı. Bu literatür, Hermetik teosofiyle

[86] Bkz. Başlık *2.4) Ve Simya.*

simyacının pragmatik amaçlarını kaynaştırması açısından ilginç sayılmaktadır (Copenhaver 1992: xxxiv).

Hermes ve izleyicilerine sıkça göndermede bulunan bir başka geniş bir metinler koleksiyonu da *Grek ve Demotik Büyü Papirüsleri*'dir[87] (İÖ 2.-İS 5. yüzyıl). Bu koleksiyonun içeriği büyük ölçüde pratik amaçlı, tanrı ya da cinlerin düş ya da görüde görünüp geleceğe ilişkin kehanette bulunması, görünmezliğe ulaşma, sevgiliyi cezbetme, düşmanı yenilgiye uğratma, hırsızı yakalama, gutun ağrısını hafifletme ya da böcekleri evden kovma gibi amaçlara yönelik büyülerden oluşmaktadır.[88] *Papirüsler*'de Hermes "kozmik bir güç, gökyüzü ve yeryüzünün yaratıcısı ve kadir-i mutlak dünya hükümranı" olarak sunulmakta ve Ay (*Selene*) ve Hecate ile ilintilendirilmektedir. Büyü metinlerinde talibin Hermes'e seslenirken kişisel sayılabilecek bir dil kullandığı gözlemlenmektedir: "Gel bana, Yüce Hermes; dölütün kadınların rahmine girişi gibi gel!" Talibin Hermes'ten bir dizi istekte bulunmasının ardından, dua şöyle sonlanmaktadır: "Ben seni tanıyorum ey Hermes, sen beni tanıyorsun. Ben senim, sen de bensin".[89] Öte yandan, *Papirüsler*, dünyanın pek çok yerinde örneğine rastlanan pratik bir dizi reçete sunmaktadır. Bir örnek:

> Bir defne ağacından 28 yaprağı, bir avuç bakir toprak, pelin ağacı tohumu, buğday ve buzağı burnu alıp.... ibis yumurtası akıyla karıştırıp ay yükselirken elde ettiğin hamuru pelerinli bir Hermes figürü biçiminde yoğur... Hermes'in elinde bir haberci asası olsun. Tılsımı hiyeratik bir papirüs ya da bir kazın soluk borusu üzerine yaz... ve bunu figürün içine... esin (*enpneumatosis*)[90] için sok... [Tılsımı] Hermes'in ayakucuna bırak... ve sunak üzerinde buhur yakarken şunları terennüm et:

---

[87] Bu koleksiyon, Leyde ve Stockholm'de muhafaza edilen iki papirüs derlemesiyle Bizans çağında derlenmiş ve en önemlileri *Marcianus graecus* 299 (11. yüzyıl) ve *Parisini gracci* 2.325 (13. yüzyıl) ile 2.327 (15. yüzyıl) olan çok sayıda el yazmasından oluşmaktadır (Halleux 1979: 61).

[88] Örnekler için bkz. Festugière (1950: 287-308).

[89] Akt. Fowden (1981 [1960]: 26.

[90] *Enpneumatosis:* "esin"; *pneuma* ya da ruhla doldurmak.

Hermes, dünyanın efendisi, yürekte olan
Ey çember Selene, küresel
Ve kare, konuşma sözcüklerinin kurucusu,
Adalet davası güdücüsü...
...lambalarıyla
Yeraltı derinliklerindekilere mutluluk veren,
Yaşamları tükenmiş ölümlülere. Olaylar peygamberi
Ve kutsal Düş olduğun söylenir; gündüz ve gece
kehanetler gönderen; sağaltıcılığınla
Ölümlülerin tüm acılarını geçirirsin.
Ey kutlu olan ...
... görün bana
Ve bana şunu lütfet,
şu dindar adama...
Hilesiz çık karşıma ve kehanette bulun (Copenhaver 1992:xxxv-xxxvi).

Görüldüğü gibi, 'teknik' (ya da 'pratik') olarak nitelenen Hermetica da, 'felsefî' Hermetica'nın maneviyatçılığından yoksun değildir; 'dünyanın efendisi', 'sözcüklerin kurucusu', 'adalet davası güdücüsü', 'yer altı derinliklerine mutluluk veren', 'kehanet gönderici' vb. ilah Hermes'e göndermeler, sonraki büyü metinlerindeki anlamları çoktan unutulmuş, kalıplaşmış büyü formülleriyle karşılaştırılamayacak kertede canlı ve anlamlıdır.

Zaten, felsefî ve teknik *Hermetica* arasındaki ilişki, öteden beri 'sorunlu' olarak değerlendirilegelmiştir. Scott (1968: I,1) her ikisinin 'farklı kalibrelerde olduğu' ve tek ortak noktalarının, 'yazarlarının yazdıklarını Hermes'e yakıştırma' olduğunu belirtirken, Copenhaver (1992: xxxvii-xxxviii) özellikle Stobaeus fragmanları ve *Asclepius*'taki, felsefe ve büyünün birbirine yaklaştığı bölümlere işaret eder.[91] Fowden (1981 [1960]: 76) ise, kanımızca haklı olarak, "gerek ilahî gerekse maddî dünyadaki tüm olguların 'sempatik'

[91] Örneğin Paris'te bulunan bir başka *Grek Büyü Papirüsü*'nde (P. Louvre 2391 [P. Graec. Mag. 111]), Tanrı'yı öven ve ona dindar salike bahşettiği ilahi Gnosis için şükranlarını sunan bir ilahî yer almaktadır. Fowden (1981 [1960]: 85), bu ilahînin, aynı zamanda felsefî Hermetica'lardan birinde ve *Asclepius*'un sonunda da yer aldığını belirtmektedir.

güç ya da enerjilerce tek bir pleroma halinde birbirine bağlandığı nosyonunun" teknik ve felsefî Hermetica'nın ortak paydası olduğunu söylemekle ve "Hermes'i salt bir teknisyen olarak görenlerle filozof olarak görenler arasında bir uçurum olmadığını" (1981 [1960]: 116-117) belirtmekle, bu iki söylem arasındaki daha derinlemesine bir bağa, bir zihniyet özdeşliğine vurgu yapmaktadır. Gerçekten de, felsefî *Hermetica*'nın, teknik *Hermetica*'nın düşünsel arkaplanını oluşturduğuna ilişkin pek çok örnek vermek mümkündür. Yukarıda da vurgulandığı üzere, *Corpus Hermeticum*'un madde (kozmos) kavrayışı, sempati ilişkileriyle birbirine bağlı farklı varlık düzlemlerine işaret etmektedir:

> (Doğanın unsurları) kelamı alan ve güzel kozmosu görüp onu yansılayarak kendi unsurları ve ruhlar soyu aracılığıyla bir kozmos oluşturan tanrı kelamından kaynaklanmıştır. Androjen olan ve yaşam ve ışık olarak varolan tanrı olarak akıl, konuşma yoluyla ikinci bir akılı, ateş ve tinin tanrısı olarak yedi yöneticiyi (gezegenler – b.n.) meydana getiren zanaatkarı doğurdu ki bunlar duyumsanabilir dünyayı çemberler halinde çevirirler ve yönetimlerine yazgı denir (CH I: 9. Copenhaver 1992: 2)

ya da:

> Maddenin tümünün biçimlendiği unsurlar, dörttür: ateş, su, toprak, hava. Tek madde, tek ruh, tek tanrı... Algılanabilir bir tanrı olan gökyüzü büyüme ve gerilemeleri güneş ve aya bağlanan tüm cisimleri yönetir. Ama onların imalatçısı olan tanrı, gökyüzünün, ruhun ve dünyadaki her şeyin yöneticisidir. Hepsi aynı tanrı tarafından yönetilen tüm bunlardan sürekli bir etki, dünya ve her çeşit ve biçimde ruhtan doğa boyunca süregider. Tanrı, maddeyi tüm biçimlerin alıcısı olarak hazırlamıştır; ancak maddeyi dört unsur aracılığıyla biçimli olarak tasarlayan doğa, her şeyin gökyüzüne dek uzanıp tanrı gözünde hoşnut edici bir görünüm oluşturmasına neden olur (*Asclepius* 3; Copenhaver 1992: 68).

Ancak, teknik Hermetica'nın pratik ve insan ediminin önemini vurgulayan yönelişinin tersine, felsefî Hermetica'da kişileştirilmiş *nous* (İlahî Akıl) olarak sunulan öğreticiye (Hermes, Asclepius, Poimandres

vb.) biçilen en önemli işlev, "ruhu tenin arzularından kurtarıp *gnosis*'in ışığıyla aydınlatmak"tır (Fowden 1981 [1960]: 105).

Ne ki, kanımızca burada vurgulanması gereken bir nokta var: yukarıda da belirtildiği üzere, çağdaş araştırmacılar, 'teknik/felsefî Hermetica' ayırımını, Kilise Babaları'nın ve ardından da Bizanslı (Hıristiyan) derleyicilerin seçmeci tutumlarına borçludurlar. Bu, hermetik metinlerin, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi tarafından ayıklandığı ve yeniden tasnif edildiği anlamına gelmektedir. Hıristiyan teolojisi, 'felsefî Hermetica' olarak tanımlanan külliyatı kimi zaman muğlak bir monoteizme işaret eden bir anlayış olarak selamlamış,[92] kimi zaman da pagan düşüncesinin sapkınlığı olarak eleştirmişlerdir; ancak büyüsel, dolayısıyla da rafizî olarak mahkum ettikleri 'teknik Hermetica'dan ayırdıkları, kesindir. Geç Antikite ve ardından da Ortaçağ Hıristiyanlığının kendini pagan zihniyetinden ayırmak için giriştiği bu tasnif işlemi, bizim 'teknik' ve 'felsefî' olarak tanımlanan hermetik literatürün aynı ortamda mı, yoksa farklı ortamlarda mı dolaşımda olduğu sorusunu yanıtlamamızı olanaksız kılmaktadır.[93]

3.2) Hermetica'nın Ortamı

Sanırız, hermetik literatürün hangi kültürel ortamın ürünü olduğu sorusuna verilebilecek ilk yanıt, Mısır'dır; gerçekten de gerek felsefî gerek teknik *Hermetica*, örneğin çağdaşı Neo-platoncu literatürün evrensellik savı karşısında, yerelliğe yoğun bir vurgu yapmaktadır.[94]

---

[92] Örneğin, Kilise Babaları'ndan Lactantius İsa'dan 1500 yıl önce yaşadığı ve Musa'yla çağdaş olduğunu düşündüğü Hermes Trismegistus'un "İsa'nın gelişini" müjdelediğini bildirmektedir (Rose t.y.). Rönesans yazınında yaygın olan bu düşüncenin, 17. yüzyılda Cenevreli protestan alim Isaac Casaubon tarafından çürütülmesi konusunda bkz. Ronan (2003: 308-309).

[93] Copenhaver'in (1992: xl) "Bizanslı bir Hristiyan'ın, İncil okuyan Hermes'i bir *goes*, yani büyücü olarak nitelediği"ni (biraz da şaşkınlıkla) aktarması, Bizanslı derlemecilerin, teknik ve felsefî *Hermetica*'nın içiçeliği konusunda, günümüz araştırmacılarından çok daha net bir izlenime sahip olduklarını göstermektedir.

[94] "Hermetik kehanet, Mısır merkezli dünya görüşüyle başlar. Mısır, 'gökyüzünün imgesi', 'tüm göksel enerjilerin odağı'dır. Aynı görüşler CH XVI ve SH XXIV'de

Bu, önce Grek, ardından da Roma tarafından siyasal ve iktisadî olarak fethedilen Mısır'ın, kültürel kimliğini uzunca bir süre koruyuşu ve fatihlerini bir bakıma asimilasyona tabi tutuşuna denk düşen bir saptamadır.[95]

Grek ve Roma dünyalarında Mısırlıların ilk formel dinsel kültü örgütleyen kişiler olduğu inancı yaygındır. Herodotos (II: 4. 1973: 104), daha İÖ 5. yüzyılda bu konuda şöyle yazmaktadır:

> İnsanlar arasında mevsimleri on iki bölüme ayırıp ilk olarak yılı bulanlar Mısırlılardır; ayları ise yıldızlara bakıp hesaplayarak bulmuşlardır. (...) Gene bana denilmiştir ki, büyük tanrılar için on iki adı ilk olarak Mısırlılar kullanmışlardır ve Yunanlılar da onlardan almışlardır -ve bu tanrılar için ilk olarak sunak, heykel ve tapınaklar yapanlar, taşlar üzerine hayvan resimleri kazanlar da gene onlardır.

(*Stobaeus fragmanları*) de tekrar edilmektedir. Mısır, toprakların en kutsalıdır; bedendeki yürek gibi yeryüzünün merkezini oluşturur, halkı insanlığın en zeki unsurlarıdır" (Fowden 1981 [1960]: 39).

[95] Ancak, Mısır kültür/dininin Grekleri (ve ardından da Romalıları) tek yönlü olarak asimile ettiğini düşünmek, tarihsel gerçeklere ters düşmek olur. Romalılar Mısır kültürüne, tapınaklarını denetim altına almanın dışında fazla müdahale etmiş gözükmeseler de ["Roma (...) ne iktisadî ne de dinsel anlamda Mısır'la bir bütünleşme politikası gütmüş değildir; daha çok, Mısır'ı, halkını fazla tedirgin etmeden azamî kârın devşirilebileceği bir toprak olarak görmektedir" Dunand 1975: 184], Ptolemeler kültürü denetimleri altına almak için (Mısırlı tanrıları Grek tanrılarıyla bilinçli bir senkretizme tabi tutmak gibi) pek çok çaba göstermiştir. Dunand (1979: 155) şu soruyu sormaktan kendini alamamakta: "İktisadî ve siyasal hegemonyalarını ideolojik planda desteklemeye çabasındaki Grek-Makedonyalıların eski yerli ilahların helenleştirilmesi siyasasını sistemli bir biçimde izledikleri, bunları bir hegemonya sistemi içinde bütünleştirmeye ve böylelikle fethedilenlere kendi dünya görüşlerini dayatmaya çabaladıklarını itiraf etmeli mi?" Böyle bir siyasa söz konusuysa, en azından Helenleşmiş Mısır kentlerinde (ve tedricen Mısır *chora*'sında da) başarıya ulaşmış gözükmektedir (bkz. Dunand 1979). Bu durumda, Mısır kültürünün (fatihler açısından) ağırlığının daha çok, Helenistik formların yoğun Mısırlı vurgusu/içeriği taşıdığı merkez-dışı çevrelerde (gezginler, filozoflar, yerel kültlerin "yabancı" salikleri, *theurgist*'ler, hekimler...) arasında duyumsandığını belirtmek gerekir. Roma dünyası, yaygın bir "gezgin" kategorisinin sahnesidir. Tacirler, hacılar, şifa bulmaya çalışan hastalar, öğrenciler, filozoflar Geç Antikite'nin gezginleridir ve bu unsurlar, İmparatorluğun farklı bölgeleri arasında en önemli "kültürleşme" ajanlarıdır (bkz. Wallace ve Williams 1999: 15-18).

Oysa Mısırlı ruhbanların Greklere karşı tavrı genellikle küçümseyici olduğu görülmektedir. Philostratus'a göre, Hindistan'da Tyana'lı Apollonius'a:

> Mısır'dan gelen ziyaretçilerin Grekleri ağırladıkları (...) söylenmişti. Kendilerinin kutsal ve bilge olduklarını ve Greklerin uygulayageldikleri kurban ve erginleme ayinlerini öğretenlerin kendileri olduğunu söylemişlerdi. Greklerin hiçbir iyi niteliğe sahip olmadıklarını, gaddar, her türlü anarşiye yatkın ayaktakımı olduklarını, masalcı, şarlatan ve yoksul olmalarına karşın, yoksulluklarını saygınlık kaynağı olarak değil, hırsızlıklarına gerekçe olarak kullandıklarını söylüyorlardı (Akt. Fowden 1981 [1960]: 15-16).

İskender'in fethinden Roma İmparatorluğu'na dek uzanan süre içinde, özellikle üst sınıflarda tedricî bir Grek-Mısır melezleşmesinden söz edilirse de, "Mısır dini bu kültürleşme sürecinin en az etkisinde kalan unsur" (Fowden 1981 [1960]: 18) olmuştur. Fowden (1981 [1960]: 19) Grek ve Mısır dinleri arasında bir senkretizasyonun mevcudiyetine işaret etmekle birlikte, "'Greko-Mısır' dininin, iki oluşturucu öğesi arasında yerli olan lehine derin bir dengesizlik üzerine kurulu olduğu"na dikkat çeker.

Ptolemeler Mısır'ında, Mısırlı ruhban kesim ile Grek-Makedon yöneticiler arasındaki ilişkinin ikircikli niteliğine yukarıda dikkat çekilmişti. Ptolemelerin yerel ruhbanı hoş tutma gayretleri, her zaman olumlu sonuç vermemişe benzemektedir. Ya da, daha doğrusu, Mısır ruhbanının farklı kesimlerinin, Grek-Makedon (ve ardından da Roma) boyunduruğuna farklı, çoğu zaman da zıt tepkiler verdiği düşünülebilir. Örneğin yukarıda (Başlık *2) Ptolemelerin Son Dönemi*) gördüğümüz 'Rosetta Yazıtı'yla hemen hemen çağdaş olduğu ve tanrı Thoth (Hermes) ile Khnum'a (Agathodaimon) bağlı Memphis'li rahipler tarafından kaleme alındığı sanılan (Copenhaver 1992: 239) *Çömlekçinin Kehaneti*, Ptoleme egemenlerine karşı 'Rosetta Yazıtı'ndan çok daha farklı bir duyguyu yansıtmaktadır:

> Ve kemer-takanlar [Grekler] kendilerini yok edecekler, çünkü onlar Typhon'un izleyicileridir. O zaman Agathos Daimon, inşa edilmekte olan kenti [İskenderiye] terk edecek ve tanrılar kenti Memphis'e yerleşecek. Ve içimizde kurulacak yabancılar kenti

terk edilecek. Bunlar, tüm kötülükler sona erdiğinde, Mısır'daki yabancıların işledikleri kafirliklerin cezası olarak sonbahar yaprakları gibi yok olduğunda gerçekleşecek. Başka yerlere taşınmış Mısır heykelleri geri getirilecek ve kent balıkçılar için bir kurutma yeri olacak, çünkü Agathos Daimon ve Mephis [=Knephis] Memphis'e gitmiş olacaklar; böylece yoldan geçenler şöyle diyecek: "Bu [bir zamanlar] her ırktan insanın oturduğu, her şeyi besleyen kentti"[96] (Fowden 1981 [1960]: 21-22).

Hermetik literatür, Grek/Romalı ve Mısırlı etkileşiminin ve kültürleşmesinin daha yoğun bir biçimde yaşandığı İskenderiye, Fayoum gibi yeni Helenistik kentlerden çok Mısır'ın, yabancı-düşmanlığının daha yoğun biçimde duyumsandığı, daha içe kapalı ve gelenekçi yörelerinde, özellikle de Thoth tapımının ön planda olduğu Memphis ve Hermoupolis (El-Ashmuneyn)'de biçimlenmişe benzemektedir. Nitekim, bu gelenek, Hermes Trismegistus'un Asclepius'a şu sözlerinde de doğrulanmaktadır: "Ve adını taşıdığım Hermes, onun adını alan ve ölümlülerin yardım ve korumasına mazhar olmak için her yerden geldiği, doğduğu kentte (Hermoupolis -b.n.) barınmıyor mu?" (*Asclepius* 37. Copenhaver 1992: 90). 'Mısırlılık' *Corpus Hermeticum*'un pek çok yerinde gururla vurgulanmaktadır[97] ve *Corpus,* yabancı unsura teslimiyet konusunda *Çömlekçinin Kehaneti*'ninkine benzer negatif kehanetlerle yüklüdür:

---

[96] Bu Roma-karşıtı ruh, ender olarak eyleme geçmektedir. Mısır'daki Roma karşıtı ayaklanmalarda ruhbanın önderliğine ilişkin tek tanıklık, Dio Cassius'unkidir. Cassius'a göre İS 168/169'da Delta bölgesinde patlak veren Roma-karşıtı Boukoloi isyanın önderi Mısırlı bir rahip, Isidoros idi. İsyan, Suriye komutanı Avidius Cassius'ün birliklerinin müdahalesi ile ancak 173'te bastırılabilmiştir (Husson ve Valbelle 1993: 302).

[97] "Grekler dilimizi kendi dillerine çevirmeyi arzuladıklarında yazıda çok büyük bir çarpıtma ve belirsizlik yaratacaklar. Ama kendi ata dilimizde ifade edilen bu söylev, sözcüklerinin açık anlamlarını korumaktadır. Bizatihi konuşmanın niteliği ve Mısırlı sözcüklerin (sesi) kendi içlerinde sözünü ettikleri nesnelerin enerjisini barındırır. Bu nedenle kralım, gücün yettiği sürece bu söylevin yorumlanmasına izin verme ki böylesine büyük gizemler Greklerin eline geçmesin; abartılı, gevşek ve züppe Grek terimleri azametli ve özlü bir şeyi, geleneksel (Mısırlı) enerjik deyimleri söndürmesin. Çünkü Greklerin konuşması boştur, ey Kral, yalnızca gösterdikleri konusunda enerjiktirler ve Greklerin felsefesi budalaca bir boş konuşmalar yutturmacasıdır" (CH XVI: 2; Copenhaver 1992: 58).

(...) Bir zaman gelecek ki, Mısırlıların ilaha sadık bir akıl ve eza dolu bir saygıyla boşuna tapındığı ortaya çıkacak. Tüm kutlu tapınmaları boşa çıkıp sonuçsuzca dağılıp gidecek; çünkü ilah yeryüzünden gökyüzüne çekilecek ve Mısır terk edilecek. Saygı yatağı olan ülke kudretlerden ayrı düşecek (...) Yabancılar ülke ve toprakları işgal ettiğinde, yalnızca saygı ihmal edilmekle kalmayacak, ama saygı, sadakat ve ilahi tapınmaya karşı yasayla dayatılan bir yasak geçirilecek. O zaman tapınak ve sunakların yatağı olan bu kutlu ülke tümüyle mezarlıklar ve cesetlerle dolacak.

Ey Mısır, Mısır, saygıdeğer işlerinden geriye yalnızca öyküler kalacak ve onlar da çocuklarına inanılmaz gelecek ve İskitli, Hintli ya da başka bir barbar komşu Mısır'da yaşayacak. İlah gökyüzüne döndüğünden, tanrı ve insanlar Mısır'ı terk edecek. Sana sesleniyorum, ey ulu ırmak, ve geleceğini söylüyorum: kıyılarını kan girdapları dolduracak ve onlar üzerinde patlayacaksın; kan yalnızca ilahi sularını kirletmekle kalmayacak, onları aynı zamanda paramparça da edecek; ve ölülerin sayısı dirilerinkinden çok daha fazla olacak. Sağ kalanlar, ancak dilleri bakımından Mısırlı olarak tanınacaklar; eylemleri bakımından birer yabancı olacaklar.

Neden ağlıyorsun, Asclepius? Mısır'ın kendisi bunlardan çok daha kötü işlere ikna olacak ve bundan çok daha beter kötülüklere batacak. Bir zamanlar kutsal, ilahi olan ve saygısı nedeniyle tanrıların yerleştiği tek ülke olan, kutluluğu ve sadakati öğreten ülkenin kendisi, tam bir imansızlık örneği haline gelecek (...)

(İnsanlar) gölgeleri ışığa, ölümü yaşama yeğleyecekler. Kimse gökyüzüne bakmayacak. Saygılı kişiler deli, saygısızlar akıllı, çılgınlar cesur, sahtekârlar saygın sayılacak (*Asclepius* 24-25, Copenhaver 1992: 81-2).

Kuşkusuz *Asclepius* kehanetindeki olumsuz gelişmelerin sorumlusu 'yabancı', *Çömlekçinin Kehaneti*'ndeki ('kemer-takanlar' =Grekler) kadar net değildir. Ancak Copenhaver'in (1992: 239) aktardığına göre, Smith ve Dunand tarafından İÖ 2000'lere dayanan Mısırlı kıyamet kehaneti geleneğiyle ilintilendirilmiştir ve esas olarak ruhban kesimlerce muhafaza edilen Mısır kültürünün köklü yabancı-karşıtı vurgusunu yansıtmaktadır.[98]

[98] Mısır tapınaklarının, Eski Krallık'tan bu yana, aynı zamanda bilgi birikiminin muhafaza edildiği ve aktarıldığı merkezler olduğu burada anımsatılmalı. Ptoleme

Ancak Hermetik literatürün 'tümüyle Mısırlı' olduğunu savlamak da doğru olmaz. Yukarıda da incelendiği üzere, başta baş kahramanı Hermes Trismegistus olmak üzere pek çok teması, Helenistik/senkretik kültürel ortamın bir ürünü olduğu aşikârdır ve Mısır-Grek ve kısmen Mısır-Roma etkileşiminden pek çok izler taşımaktadır.[99]

Nag Hammadi Koleksiyonu ve Thebes'te bulunan (ve şimdi Londra, Leiden, Paris ve Stockholm'de muhafaza edilen, Fowden 1981 [1960]: 170) büyü papirüslerinin çift-dilli oluşu (Londra-Leiden papirüsleri Grekçe ve demotik dillerde, ayrıca Kopt dili[100] ve hiyeratik yazı ve şifreler; Paris'tekiler ise Koptça metinler içermekte) Hermetik metinlerin ilk kez kimler tarafından kaleme alındığı konusunda bir fikir vermektedir. Bunlar, olasılıkla, yazdıklarını Hermes'e atfeden, Helen tarzıyla tanış, Thebes ve Hermoupolis rahipleridir.[101] Roma yönetimi altında, tapınaklar ve din üzerindeki denetimleri ellerinden alınmış, arazî gelirlerini yitirmiş, dolayısıyla da toplumsal etkinlikleri büyük ölçüde sınırlandırılmış bir kesimdir bu. Grek-Roma ve Helenistik kültürün merkezi İskenderiye ve Fayoum'un uzağında, Mısır'ın yerel gelenekleriyle daha fazla iç içedirler. İktidar yapısıyla, Ptolemeler dönemi sonuna dek sürdüre geldikleri, geçmişteki bağları kopmuş ya da en azından büyük ölçüde aşınmıştır. Fowden'in (1981 [1960]: 194 dn.) Kippenberg'in

---

dönemiyle birlikte, tapınak eğitiminde Grekçenin de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Husson ve Valbelle (1992: 294), tapınakların aynı zamanda birer "katiplik okulu" işlevi gördüğünü belirttikten sonra; Fayum'daki Tebtynis bölgesinde, Narmouthis'te bulunan ve genç katiplerin eğitimi için müsvedde görevi gördüğü anlaşılan yazılı çömlek parçalarından birindeki, demotik harflerle yazılmış, "Grek harfleriyle yazmayacağım" cümlesine ve hemen ardından eklenen, Grekçe "Ben inatçının tekiyim", ibaresine dikkat çekiyorlar.

[99] Fowden (1981 [1960]: 44)'in deyişiyle Hermetik literatür, "Dil ve düşünce örüntülerinde Helenleşmiş, ancak Grekleşememiş bir ortamın ürünüdür."

[100] Kopt dili, Kilise tarafından geliştirilen ve Grek harfleriyle ifade edilen Mısır dialektidir ve 3. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Copenhaver 1992: xx).

[101] Taylor (1937: 47), "simya/büyü metinlerinin çok eski zamandan beri Mısırlı rahiplerin gizli bilgisi üzerine temellendiği"ni varsaymanın "kişisel bir yargı"dan öteye gidemeyeceğini, ancak simya için farklı bir kökene işaret eden ipuçlarının, daha da zayıf olduğunu kaydetmekte.

Weber değerlendirmesinden aktardığı üzere, bir 'Gelenek Krizi'nin ürünüdürler. Bu bağlamda, son dönem araştırıcıların, Gnostikler için öne sürdüğü, "Roma devletinin iktidar yapısının mahkûm edilmesi ve alternatif ve daha üstün bir değerler ölçeği geliştirme girişimi"nc (Fowden 1981 [1960]: 194; ayrıca bkz. Green 1985) denk düşmektedirler.

Ancak, Hermetik literatürün, Gnostisizm'i, Mısır'daki önemli ölçüde servet biriktirebilmekle birlikte iktidar mekanizmalarının dışında kalan yabancılaşmış Yahudi çevrelerle bağlantılandırılmasına yol açan mutlak kötümserlik ve madde/praksis düşmanlığından uzak olduğuna yukarıda da değinmiştik.[102] Gerçekten de, teknik *Hermetica* bir yana, felsefî *Hermetica* dahi, çağın teknik, pratik bilgileriyle donanmış ehillerin elinden çıktığına ilişkin pek çok kanıt içermektedir. Bir başka deyişle, Hermetik risalelerin yazarları, eğer Mısırlı ruhbanlarsa, hatırı sayılır bir anatomi, gökbilim, astroloji ve simya bilgisine sahip oldukları ve zanaatlara, tekniklere ve diğer insan faaliyetlerine hiç de aşağılayıcı bir gözle bakmadıkları belirgindir. Örnekleyelim:

1) Anatomi konusunda:

> Görüye yeryüzündeki ve derinliklerdeki ölümlü şeyler aracılığıyla ulaşmak istiyorsan, çocuğum, insanların nasıl rahimde oluşturulduğunu düşün, imalattaki ustalığı dikkatle incele ve insanlığın bu güzel, tanrı benzeri imgesini kimin imal ettiğini öğren. Gözlerin çevresindeki çizgileri kim çizdi? Burun ve kulaklardaki delikleri kim deldi? Ağzı kim açtı? Kasları kim gerdi ve bağladı? Damar kanallarını kim yaptı? Kemikleri kim sertleştirdi? Etin üzerine deriyi kim gerdi? Parmakları birbirinden kim ayırdı? Ayak tabanlarını kim düzledi? Gözenekler için geçitleri kim açtı? Dalağı kim gerdi?

[102] *Corpus Hermeticum*'u Yahudi düşüncesiyle ilintilendirmeye çalışan yazarlar dahi, bu çabalarını, Eski Ahid'deki *Tekvin* ve Yahudi apokaliptik metni *Enoch* ile koşutluklar gösterdiğini söyledikleri CH 1 (*Poimandres*) ile sınırlı tutmaktadırlar. Örneğin bu yazarlardan Pearson'a (1981: 347) göre, *Poimandres* Mısır'daki Yahudi çevrelerin değil, ancak Yahudi cemaatlerin yakınında yer alan "Tanrı'dan korkan" bir paganın kaleminden çıkmıştır ve yeni kült, benzer düşünceleri paylaşan paganların bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

Kalbi bir piramit şeklinde kim yaptı? Kaburgaları kim birleştirdi? Karaciğeri kim düzleştirdi? Akciğerlerin içini kim boşalttı? Karın boşluğunu kim yaptı? En onurlu bölümleri görünür kılarken en ayıplı kısımları kim gizledi? (CH V: 6; Copenhaver 1992: 19).

2) Gökbilim konusunda:

"Ey Trismegistus, bu dünyanın şeyleri nasıl oluyor da devindiricileriyle birlikte hareket ediyor? Gezegen feleklerinin sabit feleklerce devindirildiğini söylemiştin."
"Bu devinim, Asclepius, birleşik değil, zıttır; çünkü felekler aynı yönde devinmemektedir. Birbirleriyle zıt yönde devinirler ve bu zıtlık devinimi dengede tutar. Direnç devinimin durmasıdır. Gezegen felekleri sabit olana zıt olarak devindiklerinden zıtlığa ilişkin dengeleri nedeniyle devinirler. Örneğin, ne doğup ne battıklarını, ama hep aynı noktanın etrafında döndüklerini gördüğün ayılar (Büyük ve Küçük Ayı) sence deviniyorlar mı, sabitler mi?" (C.H. II:6-7; Copenhaver 1992 :9).

3) Astroloji konusunda:

Ve (tanrı) onlara (ikincil/maddî tanrılar: gezegenler –b.n.) insanı yaratmaktan söz edip her birinden, doğacak soyu neyle donatabileceğini sorduğunda, ilk olarak Güneş yanıtladı: "İnsanlığı aydınlatacağım." Ardından, Ay aydınlatma vaadedip, daha önce Korku, Sessizlik, Uyku ve Bellek'i yarattığını ekledi. Kronos (Satürn) Adalet ve Zorunluluk'u yarattığını bildirdi. Zeus (Jüpiter) dedi ki, "Gelecek soyu sürekli savaşlardan koruyabilmek için Talih, Umut ve Barış'ı yarattım." Ares (Mars) kendini Çatışkı, düşüncesiz hırs ve rekabetin babası ilan etti. Aphrodite (Venüs) sorulmayı beklemeden, "Bana gelince, ey Efendi", dedi, "İnsanlığa Arzu, kösnül Haz ve Gülüş'ü bahşedeceğim ki kız kardeşimiz ruhlara verilen ceza onlara fazla ağır gelmesin." Aphrodite'in bu sözleri sevinçle karşılandı. "Ve ben", dedi Hermes (Merkür), "insan doğasını Bilgelik, Ilımlılık, İkna ve Hakikat ile donatacağım; ve Buluş'la olan bağlaşıklığımdan vaz geçmeyeceğim. Burcumda doğan insanların ölümlü yaşamını sonsuza dek koruyacağım; Yaratıcı ve Baba'nın Zodyak'ta bana Bilgi ve Anlak burçlarını verdiğini biliyorum; yıldızları yöneten devinim her birinin fiziksel gücüyle uyum halindedir." (*Koré Kosmou* I; Kingsford ve Maitland 1885: 9-10)

4) Simya konusunda ise *Koré Kosmou*'daki Yaratıcı'nın üst alemi yaratma ediminde bir simyacının çalışma tarzı seçilmektedir (Kingsford ve Maitland 1885: 5):

> Ve (Yaratıcı) yukarı alemin edilgin kalmasına rıza göstermeyerek, hiçbir bölge devinimsiz kalmasın diye onu tinlerle doldurmayı uygun gördü; ve eserini tamamlarken kutsal sanatını kullandı. Çünkü bu özü kendinden alması gerekliydi ve onu anlaksal alevle karıştırarak bilinmeyen yollardan diğer malzemeyle birleştirdi. Bu ilkelerin bileşimini gizli formüllerle sağlayıp evrensel bileşimi devinimle donattı. Yavaş yavaş, protoplazmanın ortasında, türediği unsurlardan daha incelikli, daha saf, daha duru bir töz parlamaya başladı. Saydamdı ve onu yalnızca Zanaatkar gördü. Kısa sürede yetkinliğe erişti; ne ateşte eriyor ne de solukta donuyordu; ama özel bir bileşimin istikrarına sahipti ve kendine özgü bir yapılanışı vardı. Ona mutlu bir isim verdi ve enerjilerinin benzerliğine bakarak ona "Öz-Bilinci" dedi.

5) Zanaat ve tekniklere bakış konusunda:

> Ölümlü şeylerden söz ederken, doğanın insana tabi kıldığı dört unsurun ikisi olan su ve topraktan değil, insanların bu unsurlardan ya da bu unsurlarda ne yaptığından söz ediyorum –tarım, otlatma, binalar, limanlar, denizcilik, toplumsal etkileşim, mübadele- insanlar arasında ya da insanlıkla dünyanın toprak ve su olan unsurları arasındaki en güçlü bağ. Sanat ve bilimleri öğrenmek ve onları kullanmak dünyanın bu toprak kısmını muhafaza eder; tanrı onlar olmaksızın dünyanın eksik kalmasını arzulamıştır. Zorunluluk tanrının keyfini izler; sonuç onun iradesine tabidir. Tanrının rıza gösterdiği bir şeyin (sonradan –b.n.) ona kötü gözükeceği düşünülemez; çünkü razı olacağını çok önceden bilecektir (*Asclepius*, 8; Copenhaver 1992: 71-72).

Bu alıntılar, Mısır'da varolduğunu gördüğümüz, popüler, tüm sanat ve zanaatların bilgisini muhafaza ve insanlara öğreten Hermes Trismegistus figürüyle örtüşmekte ve kozmik alemin mutlak kötülüğünü va'zeden Gnostik bir belleticiden çok, popüler düzlemdeki 'kültür kahramanı' kurgusuna yakın düşmektedir. Bu saptamalar, yukarıda (Başlık *Romalıların Mısır'ı*), Alston'un (1998: 175), loncalarının tapınağa bağlı tacir ve zanaatkarlardan evrilmiş

olma olasılığının yüksek olduğuna işaret edip, pek çoğunun faaliyetinde dinsel unsurun başat oluşuna dikkat çektiğini belirttiğimiz Roma dönemi tacir ve zanaatkarlarını akla getirmektedir. Mısırlı tacir ve zanaatkarlar, loncalarını tapınağa bağlı, tapınak için üretim ve mübadelelerde bulunan zanaatkar ve tacir örgütlerinden geliştirmişlerdi; bu bakımdan Mısır ruhbanıyla içli-dışlı, olasılıkla da kaynaşmışlardı.[103] Dolayısıyla hem Mısır'ın tüm kadîm uygarlıkların öncüsü ve öğreticisi olduğu yönündeki Mısır-merkezci inanışın propagandistleri, hem de Mısır dinini en yakından bilen kesimler arasındaydılar. Roma egemenliğinin Mısır tapınakları üzerindeki topraksızlaştırma ve merkezî denetim altına alma girişimlerinin mağduruydular; bu girişimler sonucu, güvencelerinden kopmuşlar, özelleştirmeci siyasalarla alışık olmadıkları bir rekabet ortamına, imtiyaz uygulamaları ve ağır vergi yüküyle de geçim kaygısına sürüklenmişlerdi (Nitekim Alston, aynı yerde loncaların yarı-zamanlı zanaatkarların -olasılıkla Mısır kırsalından koparak kentlere göç eden topraksızlaşmış köylüler- rekabetine karşı bir önlem olduğunu vurgulamaktadır). Öte yandan, işleri gereği Grek (ve Romalı) unsurlarla yakın temasları, onlara bir ölçüde Helenistik kültürü özümseme kapısını da aralamaktaydı. Ancak idarî mekanizmalar karşısındaki uyruk konumlarının, Greko-Romen başat unsurla entegre olmaları önündeki olanaksızlıkların, onları tepkisel bir 'Mısırlılık'a sarılmaya itmiş olma olasılığı oldukça yüksektir. Dahası bu kesimlerin, faaliyetleri gereği (imalatçılar olarak) simya ve (yön tayininde gökbilimden yararlanan tacirler olarak) astroloji konusunda bilgili olmaları, doğaldır.

Bu varsayım, sanırız, çağdaşı olan gnostik ve Neo-platoncu metinlere oranla insan pratiği karşısında çok daha olumlu bir tutum benimseyen felsefî *Hermetica*'nın bu yönelişini açıklamaktadır. Şöyle ifade etmek gerekirse *Hermetica*:

---

[103] Tapınak gelirleri ellerinden alınmış, toplumsal prestijleri büyük ölçüde aşınmış, Roma yönetimiyle çatışkılı ruhbanın en azından alt kesimlerinin, zanaatlara ve küçük ölçekli ticarete yöneleceğini düşünmememiz için bir neden yok.

1) (Benzeri metinlere kıyasla) daha dünyevîdir, ya da en azından dünyevî olana daha açıktır; çünkü Roma döneminde tapınakla ilişkilerini yitirmekle birlikte, tapınak geleneklerini muhafaza eden, ama faaliyetleri gereği dünyevî ilişkilerini de koruyan tacir ve zanaatkarlarla ilintilidir;[104]

2) Maneviyatçıdır; çünkü Roma sistemi karşısında köklerini ve varlık koşullarını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya olan, iktidar mekanizmalarından dışlanmış, deyim yerindeyse 'yabancılaşmış' bir kesimin, Roma düzenine tepki olarak tasarladığı, daha adil ve iyi bir 'Yüce Varlık/Yaratıcı'yı ve ondan kaynaklanan bir ilahî sistemi referans almaktadır.

Hermetizm'in ortamı sorunu, konuyla ilgili çağdaş araştırıcıları uzun süredir uğraştıran, ancak hâlâ çözümlenememiş bir soruna, geç Antikite'de, örneğin gnostik ya da Hıristiyan-gnostik tarikatlar veya Neo-platoncu çevreler benzeri Hermetik tarikat ya da çevrelerin var olup olmadığı tartışmasını da gündeme getirmektedir. İlk çağdaş Hermetizm araştırıcılarından Ratzenstein, "risaleleri ibadetlerinde kullanan Hermetik dinsel grupların" varlığından söz etmektedir (akt. Copenhaver 1992: lii). Festugière (1947: 62), "hermetik yazıların, örneğin Hıristiyan gnostikleri gibi belirgin bir tarikattan kaynaklandığına dair bir belirti olmadığını" söylerken, 'bir hoca-öğrenci ilişkisinin' olabileceğini kabul etmektedir. Bowersock (1990: 58), hermetik öğretilerin aktarımının, "bireysel okurlardan çok, bir hoca ile öğrencilerinden oluşan bir çevreyi gereksindiği" kanısındadır. Hermetizm'in "dramatik temsil fikrinin her türlüsüne sessiz ve tepeden bakan bir küçümseme sergilediği"ni düşünen Moorsel (1955: 5)'e göre, hermetik arayış bireysel bir pneumatik[105] selamet çabasına denk

---

[104] Fowden (1981 [1960]: 192), Neo-platoncuların Geç Antikite entelektüellerinin "kaymak tabakası"nı oluştururken, Gnostik ve Manikeist çevrelerin en azından dinleyicileri arasında tacir ve zanaatkâr sınıflardan gelenlerin çoğunlukta olduğunu belirtir. Bu saptamanın Hermetik çevreler için daha da geçerli olmaması için bir neden yoktur.

[105] Kozmik bir nitelik taşıyan, yani doğa ve toplumla ilişkili olan *psyche* karşısında, *pneuma* insanın ancak gnosis'le birlikte olumlu bir anlam kazanan aşkın, akozmik yönünü tanımlamada kullanılmaktadır (Bkz. Jonas 1992: 158).

düşmekteydi. Fowden (1981 [1960]:189-193)'e göre de Hermetistler (gnostik ve Neo-platoncularla benzerlik içinde) bir öğreticinin çevresinde toplanmış, kimi kültik uygulamaları (ilahî, dua ve vaazlar, heykel tapımı, kutsal yemek, kültik öpüşme) olan, kentli, yerel ve gevşek-örgütlenmiş çevreler oluşturmaktaydı. Ve nihayet, "böylesi cemaatlerin gerçekten varolduğuna ilişkin hiçbir belirtinin olmadığına" işaret eden Rachet (1996: 12), "bu risalelerin yazarlarının olduğu kadar, kime seslendiklerinin de bilinmediğini söylemek gerek", yargısına varmaktadır.

Ancak tüm bu değerlendirmeler, kanımızca, Hermetiklerin Mısır'ın kadîm ve kökleşmiş bir kült oluşturan Thoth inancıyla bağlarını göz ardı etmektedir. Gerçekten de, yapılanmış ya da yarı-yapılanmış hermetik cemaatlerin varlığına ilişkin daha somut işaretlere erişene dek, kanımızca esas bakılması gereken yer, hermetik düşünceyi olanaklı kılan ortamdır. Fowden (1981 [1960]: 62), "Fayyum tapınakları çevresinde (Tebtunis kenti) bulunan çok sayıda papirüs"den söz etmektedir: ayinler, ilahiler, kozmoloji, astroloji, büyü, bilgelik yazını (ahlakî öğretiler), rüya yorumları, tıp, tapınak yönetimi vb. üzerine risalelerdir bunlar. Hiyeroglif, hiyeratik, demotik ve Grek dillerinde yazılmışlardır ve çoğu Roma dönemine (özellikle 2. yüzyıl) aittir. Bir bölümünde Thoth'a ve yazılarına gönderme yapmaktadır ve gerilerindeki ana varsayım, bilginin tanrılardan, özellikle de Thoth'dan geldiği ve buna sahip olmanın kişiye tanrılara denk bir güç verdiğidir. Gerçekten de, "Mısır'da yerli gelenek Thoth'u hem büyü, hem de rahiplerin kitaplarının efendisi saymaktadır ve en yetkili büyücüler, bizzat rahiplerdir" (Fowden 1981 [1960]: 66).

Bu durumda, *Hermetica* ile aynı dönemde, ondan bağımsız görünmekle birlikte, koşut bir Thoth literatürünün süregittiğini kabul etmek gerekecektir. Bu literatürün başlıca ilgi alanını, tıpkı teknik *Hermetica*'da olduğu gibi büyü, tıp ve yıldızların devinimleri oluşturmaktadır. Bu literatürü yaşatan Mısırlı tapınak çevrelerinin teknik ve felsefî *Hermetica* ve salikleriyle ilişkileri kurgulanmadıkça, *Hermetica*'nın nasıl bir çevrenin ürünü ve özelliği olduğunu çıkarsamak zor görünmektedir. Bize göre, *Hermetica*'nın Thoth yazınıyla ilişki-

si, özellikle vulger ve daha rafine teknik hermetik risaleler aracılığıyla kurulmaktadır ve bu iki kesim (Thoth ruhbanı ve daha dünyevî/pratik ya da daha maneviyatçı yönelimli hermetik simyacı ve astrologlar) arasında belli bir geçirgenliği varsaymamak için bir neden yoktur. Her ikisi de, Helen kültürüyle tanış olmakla birlikte, ağırlıklı olarak Mısırlıdır; geleneklerini yeni kültürel (Greko-Romen) çevreye uyarlayarak yeniden üretme uğraşındadırlar; böylelikle hem başat (Helen) kültüre karşı bir özsavunu mekanizması geliştirmekte, hem de çevrelerindeki yabancı (Grek, Romalı) talipleri etkileyerek etki alanlarını genişletme peşindedirler.[106]

Şu halde, eldeki veriler çerçevesinde, Hermetizm'i var eden 'çevre(ler)'in, Mısır'ın, Roma sistemiyle karşıtlık içinde, tapınakla (ve kadîm Mısır kültleri, özellikle de Thoth kültüyle) bağlantılı, teknik ve pratik sanatlara yatkın, Helen kültürüyle tanış, kentlileri olduğu söylenebilir.

Kuşkusuz, teknik-felsefî hermetik literatürün bir de Mısırlı-olmayan alıcıları vardır. Ülkelerinden getirdikleri ve yerele uyarladıkları ve artık Kadir-i mutlak bir *magnos deus* olarak algılanan Hermes-Mercurius imgesiyle tanış Grek ve Romalılardır bunlar. Fowden (1981 [1960]: 175), Hermes'in kurucusu olduğuna inanılan Hermoupolis kentinin, özellikle de Hermes'in mezarı olduğuna inanılan bir gömünün sık sık hacılar tarafından ziyaret edildiğini belirtmektedir; bu hacılar arasında Mısırlılar kadar Grek ve Romalıların bulunması, şaşırtıcı değildir.[107] Nitekim, Fowden (1981 [1960]: 176)'in mektuplarından söz ettiği Hermes salikleri arasındaki Anatolius, Theophanes ve Ambrosius adları, Helen/Roma adlarıdır.

---

[106] Fowden (1981 [1960]: 67), bu girişimde "kültürel bir kopmadan çok Mısırlı malzemeyi Grekler için anlaşılabilir kılma çabası" ayrımsamakta.

[107] Örneğin, 4. yüzyıla tarihlenen ve Hermoupolis kaynaklı olduğu düşünülen *Strasbourg Kozmogonisi*'nde Hermes'in babası Zeus'un yardımıyla nasıl kaosa düzen verip kozmosu yarattığı ve dünyanın ilk kentini (olasılıkla Hermoupolis) Mısır'da nasıl kurduğu anlatılmaktadır (Fowden 1981 [1960]: 175). Grek kozmogonisinin Mısırlı bir arka plan üzerinde yeniden inşası anlamına gelen bu şiirin yazarları, Mısırlılardansa Mısır'ın düşünsel etkisi altındaki Grekler olduğu düşünülmelidir.

Ancak bu Grek-Romalıların başta İskenderiye olmak üzere Helenleşmiş Mısır kentlerindeki geniş malikânelerde Greko-Romen standartlarda lüks bir yaşam sürdüren,[108] Roma rejiminin destekçi ve temsilcisi durumundaki Grek-Romalı büyük bürokrat ve toprak sahipleri olmadığı açıktır. Bu kesimler, İmparatorluk kültünün ya da en iyi olasılıkla, Ptolemeler döneminden beri devam edegelen senkretik resmî kültlerin sürdürücüsü durumundadır. Buna karşılık, Thoth-Hermes kültü, gerek Mısır topraklarında, gerekse Mısır dışında daha çok idareci/toprak sahiplerinden oluşan egemen sınıfın dışında (ya da çevresinde) yer alan 'yalnız-gezerler'in bağlılığını çekmiş görünmektedir. Bunlar, Mısır'la yakın ilişkiler içindeki zanaatkarlar, tacirler,[109] filozoflar ve hekimlerdir. Sürekli devingenlikleri ve yerel üreticilerle kurdukları zorunlu ilişkiler farklı fikir, kültür ve kültürel değerlere açık kılmaktadır, bu kesimleri; yönetim mekanizmaları ve egemenlik çerçevesi içinde (olasılıkla kimi zaman resmî görevlilerle kurdukları patronaj ilişkileri dışında) yer almayışları, resmî kültlerden bağımsız konumlarını korumalarını olanaklı hale getirmekte, maddî durumlarının değişkenliği (ticaret, tarihi boyunca riskli bir faaliyet olagelmiştir. Dahası, gerek 3. yüzyılda İmparatorluğun para sisteminin çökmüş olması, gerekse Roma İmparatoru Constantinus'un bu çöküşe karşı bir önlem olarak altın sikke [*soldi*] bastırması [4. yüzyıl] ve gündelik yaşamda kullanılan paranın bu sikkelere göre daha düşük değerde oluşu [Momigliano 1963: 8] ticarî işlemlerde büyük bir istikrarsızlığa yol açmıştır. Momigliano, 4. yüzyılda 'burjuvazinin çöküşü'nden söz etmektedir). *Tyche/Fortuna*'nın egemenliği inancı ve bundan (bireysel) kurtuluş yollarının arayışına duyarlı kılmaktadır.

Hermes/Mercurius temasının Roma döneminde *magnos deos*'a dönüştüğüne, ve bu dönüşüme, dönemin dinsel düşünce ortamına

---

[108] Bu yaşam tarzı için bkz. Dunand (1979) ve genel olarak Roma eyaletlerinde Romalı egemen unsurların yaşayışı için bkz. Sartre ve Tranoy (1997: 160-185)

[109] Hermes/Mercurius'un kökeninde tacirlerin tanrısı olduğunu burada yeniden anımsatmak gerek.

uygun bir kişiselleşmenin eşlik ettiğine yukarıda değinilmişti; bu gelişme tüm Doğu Akdeniz'de uç vermektedir. Örneğin, Girit'te bulunan ve İS 1.-2. yüzyıla tarihlenen bir mezar yazıtında Salvius Menas adlı bir kişi, karısının ölümünü Tallaion dağlarında bir mağaradaki Hermes kültüne yıllık kurban sunusunu getirmeyi ihmal edişine bağlamakta, buna tövbe ettiğini bildirmekte ve Hermes'ten "yaşamı boyunca kendisine tapınmayı sürdürebilmesi için hayatını bağışlamasını" dilemektedir. Yazıtta Hermes için kullanılan terim *Παντοχρατωρ* (*Pantocrator*: Kadir-i mutlak)'dır; aynı dönemde Kapadokya'da ise Hermes *χυριος* (Rab) ve *σωτηρ* (selamete erdirici; mesih) olarak geçmektedir (Pleket 1981: 172).

Ancak burada vurgulanması gereken bir nokta var: Fowden (1981 [1960]: 202), *Hermetica*'nın, gnostik olduğuna ilişkin yaygın kanı nedeniyle, Geç Antikite'nin Gnostisizm'e karşı mesafeli duran Neo-platoncu pagan entelektüelleri arasında fazla rağbet bulmadığına dikkat çekmektedir. Bu uzak tutum, Neo-platonculuk'un kurucusu Plotinus'un (Platon'un düşüncelerini tahrif ettiği gerekçesiyle) Gnostisizm'i şiddetle eleştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Geç Antikite entelektüelleri arasında Hermetizm'e sıcak bakanlar, (Hermetist monizmi Hıristiyan düşüncesinin önceli olarak yorumlayan ilk Kilise Babaları'ndan bazıları dışında) daha çok astroloji, simya, büyü ve *theurgy* ile yakından ilgilenen, Panapolis'li Zosimus, Iamblichus ve daha önce de *Metamorphoses*'inden söz ettiğimiz Madauros'lu Apuleius gibilerdir. Bu da bizi, Hermetizm için elverişli bir ortam gibi gözüken simya, astroloji ve *theurgy*[110] gibi

---

[110] Popüler kara büyü *goetia*'ya karşı, Neo-platoncu filozofların bir bölümünün de benimseyip geliştirdiği, felsefî nitelikli ak büyü (bkz. Barb 1963: 107-108). Sözcük ilk kez, Marcus Aurelius döneminde Helenleşmiş bir Kaldeli olan Julianus tarafından kullanılmıştır. *Kalde Kehanetleri*, *theurgist*lerin kutsal kitabı kabul edilmektedir. Festugière (1950: 284) ise, *theurgique* kehanette tanrının düş ya da esriklik sırasında bir vizyonla ya da doğrudan yeryüzüne inerek kendini gösterdiğini, *goetique* kehanette ise görünmeden, isteklerini devindirdiği ya da değişime uğrattığı nesneler aracılığıyla bildirdiğini söylemektedir. Luck (1985: 20-21), filozofların kendilerini *theurgist* olarak tanımlarken alt sınıf büyü pratisyenlerini ise *magoi* ya da *goetes* olarak adlandırdıklarını kaydediyor.

alanlara, yani okült bilimlere biraz daha yakından bakmaya yöneltmektedir.

3.3) Okült Bilimler

Saliklerinin 'kadîmlik' iddialarına karşın[111] simya, astroloji ve *theurgy*'nin sistemleştirilmesi, Helenistik döneme tarihlenmektedir. Festugière (1950: 189-194) bu dönemde iki bilim kavrayışı arasında çok net bir ayırımın tamamlanmış olduğunu belirtir. Bunlar, Aristoteles'ten beri süregiden doğa bilimleri ile okült denen bilimlerdir. Her ikisi hayvanlar, ağaçlar ve bitkiler ve taşlar ve metaller olmak üzere üç varlık alemini konu edinmede ortaklaşırken, veri toplama, araştırma ve amaç bakımından birbirinden farklılaşmaktadır.

Aristoteles'in yöntemi, önce olguları betimlemekle işe başlamakta; ardından nedenlerin araştırılmasına geçmektedir. Bu araştırmanın amacı, her zaman en yüksek ölçüde anlaşılabilirliğe ulaşmaktır. Çoğulu teke, rastlantıyı öze, tekili tümele çevirmekte, yasaları kurmaya çabalamaktadır. Bu bakımdan, Aristocu bilim, özde temaşacıdır; yararcı değildir; bilmek için bilmeyi hedeflemektedir.

Buna karşılık, Helenistik ve Greko-Romen çağda ön plana çıkan okültik bilimler, genelde pratik amaçlara yönelmektedir. Gökyüzünün incelenmesi, insanların yazgısına yönelik bilgi edinmeyi; hayvanların özelliklerinin incelenmesi, tedavi yöntemleri bulmayı; metallerin özelliklerini bilmek, onları altına dönüştürmek vb. amaçlara

---

[111] Simya sözcüğü, "nihaî olarak Mısır'ın adından, Nil çamuruna atfen siyah anlamına gelen *Kamt* ya da *Qemt*'ten gelmektedir. Sözcük, Mısır'ın metalürjik işlemlerinde civayla oluşturulan kara toz için de kullanılmaktaydı. Budge, bu tozun tüm metallerin temelini oluşturduğunun, harika erdemlere sahip olduğunun 've gizemli bir biçimde Osiris'in yer altı dünyasında sahip olduğu bedenle özdeşleştirildiğini ve her ikisinin de yaşam ve güç kaynağı olduğunun' düşünüldüğünü söylemektedir. Sonraki Grek simya yazarları Mısırlı rahiplerin im ve terminolojilerini ödünç almışa benzerler ve sanatlarının, gizlerini eski stel ve dikilitaşlar üzerine yazan Mısırlı kral ve rahiplerin ardından olduğundan söz etmekten hoşlanırlar. 12. sülaleye tarihlenen bir risalede, bir katip oğluna *Chemi* başlıklı bir kitap emanet etmektedir; ancak kimya ya da simyaya ilişkin olduğuna dair bir kanıt yoktur. Simya risaleleri içeren papirüsler İS 3. yüzyıla aittir" (Thorndike 1923: 13).

yönelmektedir. Festugière (1950: 194)'e göre, Helenistik bilimlerde bu yarar kriteri belirleyicidir ve iki anlayışı birbirinden ayırmaktadır.

Öte yandan, yine yazara göre, Aristo'nun ilk öğrencisi Theophrastus'un ölümünden sonra kurulduğunu gördüğümüz ve Plinius, Elien, Solin gibi doğacıların olduğu kadar, Apuleius, Philostratus gibi romancıların, Basilius, Epiphanius, Ambrosius, Augustinus gibi Kilise Babaları'nın, Horapollon gibi alegori amatörlerinin, *Physiologus* yazarının, Osthanes'e,[112] magus'lara, Süleyman'a ya da Hermes Trismegistus'a yakıştırılan tüm bir özel *Physika* literatürünün ayırt edici özelliği, ender ve şaşırtıcı olgular (*mirabilia*) üzerinde odaklaşmalarıdır. (Hayvanların, bitkilerin ve taşların okült özellikleri, aynı ya da farklı alemlerdeki varlıklar arasındaki sempati ve antipati ilişkileri). Helenistik *mirabilia* koleksiyonlarında, şaşırtıcı olan aslidir. Tümeli aramak yerine, tikel üzerinde durulmaktadır.

Bu yeni yazının adı günümüze dek ulaşan temsilcileri arasında Bolos'lu Democritus (yakl. İÖ 200) ve Psudo-Manethon (İÖ 2.-1. yüzyıl); Pompeius zamanında yaşamış Nigidus Figilus ve Demetrius; Tiberius döneminde Apollodore; Neron döneminde Aphrodisias'lı Xenocrates ve agronom Pamphilius; Aegae'li Polles; Neptunalios (İS 120, *Physica*'nın yazarı); Aelius Promotus ('Doğal sempatik tedaviler'in yazarı), Apollonius; 3. yüzyılda agronom Didyme, 4. yüzyılda Suriyeli veteriner Apsytros; Aristo'nun adı verilmekle birlikte 600'e doğru Suriye'de yazılmış ve *Liber Aristotelis de lapidibus*'un bir bölümünü oluşturduğu 'Doğanın şeyleri kitabı'nı saymak mümkündür.

Simya: Festugière (1950), Grek-Mısır simyasının bir olguyla bir öğretinin karşılaşmasından doğduğunu göstermektedir. Olgu kuyumculuk, fantezi boyama[113] ve metalürji sanatları,[114] öğreti ise evrensel sempati öğretisidir.

---

[112] Geç Antikite'de iki Ostanes'in varlığına ilişkin söylentiler yaygındı. Bunlardan ilki, Pers kralı Xerxes'in sarayına bağlı bir magus-rahip, ikincisi ise, Büyük İskender döneminde yaşadığına inanılan büyücü-simyacıdır.

[113] Boyacılık sanatının kökenleri bilinmemektedir. En eski örneklerine İÖ 3000'lerde rastlanır. Perneb mezarında kullanılan pigmentler Maximilian Torch tarafından İÖ

Stillman (1960: 78-88), Mısır çıkışlı iki kimya elyazmasının günümüze ulaştığını aktarmaktadır: Bunlardan ilki, Leyden Papirüs X'i olarak bilinir ve Fransız kimyacı ve kimya tarihçisi Marcelin Berthelot tarafından incelenmiş ve çevrilmiştir. Filolojik ve paleolojik kanıtlar İS 3. yüzyıl sonlarında kaleme alındığını göstermektedir. Ancak daha önce yazılmış bir çalışmanın kopyası olduğu düşünülmektedir. Orijinalin İS 1. yüzyıla ait olduğu kesindir: Dioscorides'in *Materia Medica*'sından parçalar içeren yapıt metalik alaşımlar, altın, gümüş ya da elektrum (beyaz gümüş) taklitleri imali, boyama ve diğer ilişkin sanatlar konusunda bir kimyasal tarife ve talimatlar koleksiyonudur.

İkinci elyazması ise 1913'te Upsala'da Otto Lagercrantz tarafından Grekçe metin, yorum ve çevirisini yayınlanan *Papyrus Graecus Holmiensis*'tir. Leyden elyazması gibi bu da alaşım hazırlanışı, metal işçiliği, boyama, değerli taş taklitleri vb. üzerinedir. Leyden Papirüsü ile çağdaş ve en azından kısmen aynı elden çıkma olduğu düşünülmektedir.

Her ikisi de daha eski orijinallerin kopyası olan bu papirüsler, teknik ayrıntılarla yüklüdür ve kamu için değil, işçilere yönelik ola-

---

2650'ye tarihlendirilmiştir. Kırmızı rengin demir oksit ya da hematit, sarının demir ya da sarı okr içeren bir kil, mavinin toz haline getirilmiş cam, açık mavinin bakır karbonat, olasılıkla azürit, yeşilin malakit, siyahın kömür, grinin ise kömür tozuyla karıştırılmış kireç taşından elde edildiği anlaşılmıştır (Stillman 1960: 13-4).

[114] Mısır'da metalürjinin tarihi çok eskilere dayandırılır. Saf bakırdan bir silindir İÖ 4000'e tarihlendirilmiştir. Bakır-kalay alaşımlı tunç malzeme ise 6. sülaleye dayandırılır. Grekların *molybdos*, Latinlerin de *plumbum* dediği kurşunun, Mısırlılar tarafından (olasılıkla yataklarda gümüşle beraber bulunması ve gümüşün kurşundan türediğine inanıldığı için) "metallerin anası" olarak nitelendiğine yukarıda işaret edilmişti (Başlık *2.4) Ve Simya*). Demir kullanımı da Mısır'da İÖ 2500'e dayanmaktadır ve en eski demir nesneler Keops piramidinde bulunmuştur. Mısırlılar çeliği İÖ 1300'den bu yana kullanmaktadırlar. Altın süslemeler ise, tarihöncesi çağlarına dek dayanır. Ancak, daha önce de belirtildiği üzere, kullanılan altın gümüşle karışıktır ve ayrıştırma teknikleri bilinmediğinden, farklı bir metal sanılmaktadır: "beyaz altın" ya da "asem". Civa (Gr. *hydrargos*–sıvı gümüş; Lat. *argentum vivum*) İÖ 1600-1500'e tarihlenen Mısır mezarlarında mevcuttur. Cam imalatı kökeni Mısır'a dayanan çok eski bir sanattır. Flinders Petrie'nin Tell-El-Amarna'da bulduğu (18. Sülale, İÖ 1400 dolayları) cam fırını kalıntıları, cam çubuk, boncuk, kavanoz ve diğer cam nesnelerin imal edildiğini göstermektedir. Cam yapımında kurşun kullanımı da eski çağlara dayanmaktadır. Berthelot'nun 4. Sülale döneminden kalma camlarda kurşun bulduğu kaydedilmektedir (Stillman 1960: 2-12).

rak hazırlanmış oldukları anlaşılmaktadır. Leyden papirüsünde alaşım yapımı, metallerin eritilmesi, metal yüzeylerinin renklendirilmesi, metallerin nitelik ya da saflığının ölçülmesi ve değerli metallerin taklidi konusunda 75, gümüş ve altın harflerle yazı konusunda 15, boyama konusunda 11 reçete bulunmaktadır.

Stockholm papirüsü ise toplam 150 reçete içerir. Bunlardan yalnızca dokuzu metal ve karışımlar üzerine, 60 kadarı boyama, 70 kadarı ise yapay mücevher imali üzerinedir. 10 kadarı da incilerin beyazlatımı ve yapay inci imali konusundadır

Stillman (1960: 81), her iki papirüsün de ampirik nitelikte olduğunu; okült kuramlara gönderme ya da sonraki simyacıların tipik özelliği olan gizli dilden yoksun olduğunu kaydeder.

Metallere ilişkin kısımlar büyük ölçüde daha ucuz malzemeden özellikle renk değişimi yoluyla altın, gümüş ya da elektrum imali üzerinedir. Bu taklitlerin uzmanları dahi yanıltacağı belirtilmektedir. Leyden papirüslerinden birinde şöyle bir pasaj yer almaktadır (Stillman 1960: 88): "(...) Tanrıların imgeleri için kullandıkları bitkiler ve diğer şeyleri öylesine adlandırmışlardır ki, anlayamayanlar yanlış bir yol izleyip boşuna çabalarlar. Ancak biz yorumların çoğunu ve gizli anlamları çıkardık."

Bunun ardından, 37 gizli ad, gerçekleriyle birlikte verilmektedir. Sonraki simyacıların çokça kullanacakları adlardır bunlar: 'yılan kanı', 'Hephaistos kanı', 'Vesta'nın kanı', 'aslan tohumu', 'Hercules'in tohumu', 'hekim kemiği' vb.

Bu veriler bizi, simya ilminin üzerinde biçimlenceceği, henüz ruhanîleşmemiş, pratik amaçlı, ancak ehil-olmayanlardan alegorik bir dil kullanımıyla gizli tutulan, gelişkin bir kimya uygulayımının varlığına götürmektedir. Mısırlı zanaatçıların en azından Ptolemeler döneminin sonuna dek tapınaklara bağlı çalıştığı düşünüldüğünde, Berthelot, Lagercrantz (Stillman 1960: 100) ve Taylor (1937: 47) ile birlikte, bu sanatın Mısırlı ruhban-zanaatkarlar tarafından geliştirilip muhafaza edildiği sonucuna varmamamız için bir neden yoktur. Ancak 'giz'in, ruhban kastının Roma denetimi altına alınma çabaları-

nın yoğunlaştığı Roma Mısırı'nda 'ifşa' olduğu, aşağı metallerden soy metaller (altın ve gümüş) elde etme ya da soy metal taklitleri üretme yolundaki çabaların yaygınlaştığı, Roma İmparatoru Diocletian'ın tüm İmparatorluk topraklarında simya sanatı ve altınla gümüş üzerine tüm yapıtların yasaklanmasını buyuran fermanından da (İS 290) anlaşılmaktadır. Stillman (1960: 101), bu yasağı, "İmparatorluk parasal değer standartlarının tehdit edilmesine ve taşradaki ayaklanmaların yapay altın ve gümüşle finanse edilmesi tehlikesine" bağlamakta ve "o dönemde altın ve gümüşün saflığını ölçme yöntemlerinin sahte metalleri ayırt etmede fazlasıyla yetersiz kaldığına" işaret etmektedir.

Simya yazınının bilinen ilk adı, önceki bölümde sözü edilen Bolos Democritos'un, İÖ 200 dolaylarında Mısır'ın Delta bölgesinde Mendes'te yaşadığı aktarılmaktadır. Suidas'a göre Neopythagoras'cı bir tarikatın mensubu olup, verimli bir yazardır: agronomi, sempati ve antipati, tıp, simya, ilginç büyü reçeteleri, astroloji, *mantique*, simgecilik, tarih, taktik ve ahlak üzerine yazıları bulunmaktadır. Ayrıca *Yapay tedavi tarifleri* adı altında, Dardanos, Zerdüşt, Osthanes gibi Doğulu peygamberlere atfedilen reçeteleri tanıttığı bir yapıtın da yazarıdır. Bu reçeteler, ağırlıklı olarak altın, gümüş, değerli taşlar ve purpurin imali üzerinedir[115] ve Halleux (1979: 63), Democritos'un "olasılıkla tözlerin sempati ve antipati ilişkilerinin uygulanmasını temsil eden bu atölye reçetelerini uygulamış" olduğunu kaydetmektedir. Temel yapıtı ise hayvanlar, bitkiler ve taşların sempati ve antipati ilişkilerini incelediği sempatiler üzerine kitabı, *Physica et Mystica*'dır.

---

[115] Birkaç örnek: "Civayı alıp kil bir kabın içine koy; altını ve üstünü yerli kükürtle sıva. Kil bir kapakla örtüp ateşe dayanıklı bir kille mühürle. Kil kuruduğunda, üç gün üç gece boyunca cam bir fırında ısıt. Bundan sonra kabı çıkar, içinde kırmızı bir toz bulacaksın. Bunu al, deniz suyunda ez ve üç gün güneşte kurut. Kuruduğunda memede bir çocuğun sidiğiyle karıştırıp on altı gün ve gece güneşte bırak. Kuruduğunda cam bir kavanoza yerleştir. Bu bizim zincifremizdir."
"Bir ölçü beyaz kurşun (*cerusa*) al, istediğin tipte iki ölçü camla bir kapta karıştır, sonra bu karışımı dök. Karışıma eşek sidiği ekle, kırk gün sonra zümrüt elde edeceksin" (Stillman 1960: 160) [Stillman burada "eşek sidiğinin yeşil rengi verecek bir bakır türevini simgelediğini belirtmekte].

Bolos Democritos'a dayanan ilk kuşak okültistleri, örtük ve alegorik dile zaman zaman baş vurmakla birlikte, esas olarak teknik üzerine odaklaşmışa benzemektedirler. Bir başka deyişle, henüz pratik zanaatlara sıkı sıkıya bağlıdırlar. Halleux (1979: 63) J. Needham'ın "zanaat ile simya arasındaki farkın öncelikle bir kamusallık farkı" olduğu saptamasından hareketle, simyayı zanaatlardan ayırt eden temel yönün, pratikte kanıtlanamayan bir 'maddenin dönüşümü (*transmutation*)' fikri olduğunu söylemektedir. Makro ve mikrokozmosun her düzlemde birbirine sempati bağlarıyla bağlı olduğu düşüncesi, yukarıda da görüldüğü üzere Helenistik (ve izleyen Roma) çağının temel akıl yürütmesidir; buna göre, madde, temelde birdir ve kozmik düzlemde birbirine bağlıdır. Maddeyi oluşturan dört unsur, birbirine zıt olmakla birlikte, birbirine dönüşebilmektedir. Öte yandan, maddenin farklı varlık düzlemlerine uygulanan bir etki, diğer düzlemlerini de etkileyecektir. Fowden'in (1981 [1960]: 78) deyişiyle:

> Bu iç içe örülü yapıyı birbirine bağlayan kudretlere kimi zaman 'enerji' dense de, 'ışık' olarak da söz edilir. Bu enerjiler güneş, gezegenler ve yıldızlardan kaynaklanmaktadır ve canlı-cansız, ölümlü-ölümsüz, tüm cisimlerde mevcutturlar. Büyüme, çürüme ve duyumu sağlayan, onlardır; ve aynı zamanda sanatları, bilim ve diğer tüm insan faaliyetlerinin kökenindedirler. Sempatik bağıntılar ya da 'zincirler' kurmakla, doğal alemin en ayrıksı alanları arasındaki bağıntıları sürdürürler; öyle ki, her bir hayvan, bitki, maden ya da insan ya da hayvan uzvu, doğru işlem ve formüllerin bilinmesi durumunda etkilemede kullanılabilecekleri bir gezegen ya da tanrıyla bağıntılıdırlar. Ayrıca farklı zincirlerin halkaları antipatik'tir -ki bu da, özellikle tıp alanında kullanılan bir ilkedir.

Dönüşüm ilkesi, simyacılar için son derece önemlidir: "maddenin birliği ve güçlü bir dönüştürme olasılığı kabul edilirse, her şey, başka bir şey olabilir" (Luck 1985: 366).

Okült bilimcilerden Panopolis'li (=günümüzdeki Akhmim ya da İskenderiyeli) Zosimos ise, erken Hıristiyan çağın en büyük simyacısı kabul edilir ve yaşamı İS 3. ya da 4. yüzyıllara tarihlendirilir. Bir simya

ustası olarak söz ettiği ve 'kız kardeşim' olarak seslendiği, olasılıkla dönemin simyaya ilgi duyan zengin hanımlarından Theosebie'ye adadığı 28 kitaplık bir yapıtın ve çok sayıda metnin yazarıdır. Bu yazılarında, Mısır krallarının (olasılıkla Ptoleme hanedanını kasdetmektedir) geleneksel olarak simya araştırmalarını, büyük gizlilik koşullarında desteklediğini duyumsatır.[116] Bunlardan bir örnek (Luck 1985: 371-72):

Zosimus'tan Theosebie'ye selamlar!

Madam, tüm Mısır krallığı şu iki sanata dayanmaktadır: uygun şeylerinki ve metallerinki. 'İlahi' denen sanat, ister dogmatik, felsefî kısmıyla olsun ister daha çok tahmine dayalı kısmıyla olsun destek için koruyucularına tevcih edilmiştir ve yalnızca o değil, 'Liberal Sanatlar' ya da 'Sanat ve Zanaatlar' denen dört sanat da öyledir. Dolayısıyla, eğer kral onay verirse, bu bilgiyi, ister sözel geleneklerle ister taşlardan okuyup atalarından öğrenen kişi.... ancak onları tam olarak bilse de, uygulamaz, çünkü cezalandırılacaktır. Benzer şekilde, kraliyet sikkelerini basmasını bilen işçinin bunu kendisi için yapmasına izin yoktu, aksi takdirde cezalandırılırdı. Benzer şekilde, Mısır kralları döneminde 'pişirme' tekniğini ve 'işlem'in sırrını bilenler bunları kendileri için değil, Mısır kralların hizmetinde kullanır ve onun hazinelerini doldururlardı. Kendi denetçileri ve gözeticileri vardı ve 'pişirme' yalnız kendi başına değil, altın madenlerine ilişkin olarak da sıkı bir denetim altındaydı. Çünkü kazıp da bir şey bulunduğunda, Mısır yasası onun resmen kaydedilmesini gerektiriyordu.

Kimileri Democritus ve kadîm yazarları, bu sanatlardan söz etmeyip de yalnızca 'Liberal Sanatlar'dan söz ettikleri için suçluyorlar. Ama onların suçu ne? Mısır krallarına bağımlı oldukları ve birinci sınıf 'Peygamberler' olmakla öğündükleri için, başka türlüsünü yapamazlardı. Krallara ait olan bilgiyi nasıl kamuya açıklayıp da serveti denetleyen kudreti başkalarına aktarsınlar ki? Bunu yapabilseler dahi, kendi bilgilerini kıskanıyorlardı. Bu bilgiyi, yal-

[116] "Helenistik Mısır, metaller, mücevherat, dokumalar, parfümler, papirüs ve diğer malları geniş ölçeklerde üretmekteydi ve ekonomisi bu ürünlerin Akdeniz bölgesine ihracına bağlıydı. Bu sanayilerden bazıları kralî tekellerdi ve imalat işlemleri özenle gizli tutuluyordu. Önemli buluşlar, hükümetçe kullanılmaktaydı. Modern deyişle, patentler kralların mülkiyetindeydi" (Luck 1985: 371).

nızca Yahudilere açıklamışlar ve yazıp onlara aktarmışlardır. Theogenes'in oğlu Theophilus'un altın madenlerinin yerlerini kaydettiğini ve [Yahudi] Meryem'in[117] de [simya] fırınlarını betimlediğini ve diğer Yahudileri de bu sayede bilebiliyoruz.

Zosimus, pratik yönelişli öncellerinin aksine, Neo-platoncu bir filozoftur; gnosis ve felsefî Hermetizm'le yakından ilgili gözükmektedir. Yazılarında Hermes'in yitik yazılarına birkaç gönderme vardır.[118] Halleux (1979: 64) onun madde üzerine işlem ve spekülasyonlara *soteriyolojik* bir boyut kazandırdığına, örneğin "metalik dönüşüm işlemlerini simgesel ölüm ve diriliş ifadeleriyle ayinselleştirdiğini" kaydetmektedir. Bir başka deyişle, Zosimus, simyayı ve diğer okült bilimleri 'tinselleştirmiştir'.[119] Zosimus'u izleyen simyacıların ise (4. yüzyılda Peagios, Pebechios, Heliodorus, Synesius; 5. yüzyılda Olympiodorus; 7. yüzyılda İskenderiyeli Stephanus...) simya öğretilerine fazla bir yenilik katmamakla birlikte, pratikle ilişkilerini giderek yitirdikleri ve gizemci felsefeye giderek daha fazla daldıkları kaydedilmektedir (Stillman 1960: 169).

Astroloji: Greko-Romen astroloji kavrayışı, tüm okült bilimler içinde 'en bilimseli' sayılagelmiştir; göksel cisimlerin ölümlü-ölümsüz, canlı-cansız tüm varlıkları etkiyen 'enerji' kaynakları olduğu düşüncesine dayanır ve Babil (Kalde) ve Mısır yıldız kültlerinden kaynaklanır.[120] Fowden (1981 [1960]: 91)'e göre:

---

[117] İlk simyagerlerden. Yahudi Meryem (ya da Mary) günümüzde hâlâ kendi adıyla anılan *bain-marie*'nin mucididir.

[118] Taylor (1937: 46), Simya Sanatı'nın efsanevî kurucusu Hermes'e Grek simya yazılarında az sayıda göndermenin bulunduğuna dikkati çekmektedir. Ancak Stoacı filozof Epiktetos'un (İS 50-130) "Hermes'in gerçek asasının kudreti, dokunduğu her şeyi altına dönüştürmesinde yatar" (Lippmann 1938: 23) yolundaki ünlü sözleri, pratik ve felsefî simya arayışlarının arkaplanını oluşturmuşa benzer.

[119] Zosimus'un metallerin dönüşümü konusundaki alegorik anlatısı için bkz. Stillman (1960: 162-165).

[120] "(...) yedi gezegenin Dicle-Fırat vadisinde İÖ 1. binden önce teşhis edilemediğini söyleyenler dahi o zamanlar astronomi biliminin ya da astroloji sanatının varlığını kabul etmemekle birlikte, Mısır'da Eski Krallık döneminde bilindiklerini kabul ederler. (...) Mezarlıklarda astrolojik anlamı olabilecek yükselen yıldız tabloları bulunmuştur ve

Astrolojinin temel varsayımı, yani gezegenlerin devinimiyle insan eylemleri arasında doğrudan ve öngörülebilir bir bağ olduğu inancı, İskender'in fetihlerinin hemen ardından, esas olarak Stoacıların gerçekleştirdiği, Grek, Mısır ve Babil fikirlerinin kaynaşmasının ürünüdür.

Söylenceye göre, astrolojinin Helen dünyasına aktarımı, İÖ 3. yüzyılın ilk on yıllarında, Babil'li rahip Berosus'un Selevkosluların ikinci kralı I. Antiochus'a adadığı, Babil tarihi üzerine (günümüzde kaybolmuş) bir kitapla gerçekleşmiştir. Bir astroloji öğretisini de içeren kitap, Mısır'a ulaşmış, burada, ona dayanılarak Nechepso ve Petosiris'e adanmış astrolojik bir oluşturulmuştur (İÖ 2. yüzyılın ikinci yarısı). Bu metinlerde bilgilerin Hermes'ten alındığı kaydedilmektedir; ancak Babil etkilenimleri belirgindir. En erken Grek horoskopları İÖ 1. yüzyıla tarihlenmekle birlikte, pratiğin, daha eskilere dayandığı sanılmaktadır (Luck 1985: 310-11).

Romalı tarihçi Plinius, *Doğal Tarih*'inde (İS 77) Berosus, Nechepso ve Petosis'e atfettiği, "insan ömrünün süresinin yıldızlarca belirlendiği" (Thorndike 1923: 96) savını tartışırken, Greko-Romen astrolojisinin Mısır kökeni inancını da sergilemektedir. Öte yandan, gökcisimlere ilişkin Grek düşüncelerinin İyon düşünürlerine dayandığı bilinir. Pythagorascılarla birlikte Platon ve Aristoteles'in Grek dünyasında 'teolojik bir gökbilim'in kurucuları arasında sayılması gerektiğine yukarıda değinilmişti (bkz. bu bölümde dipnot: 46). Bu kuram İskenderiyeli gökbilimciler, özellikle Ptolemy (İS 2. yüzyıl) tarafından geliştirilmiştir. Ptolemy, *Tetrabiblos*'unda "insan yazgısını yıldızlara bağlamada daha akılcı davranmak gerektiği" uyarısını yaparken, "yıldızların olası pozisyonlarının o denli çok, yeryüzünde etkileyecekleri nesnelerin hal ve durumlarının o denli çeşitli" olduğunu, "genel yargının kurallarını temellendirmeye yetecek ölçüde gözlem toplamak olanaksız denecek kadar zor" olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan, "yıldızların etkisi kadar, yer, adetler, eğitim vb. de kişinin yazgısında etkili olmaktadır. Ancak tüm bunlara karşın astro-

---

her ay, her gün ve her saat için ilahlar vardı. Yedi ve on iki gibi sayılara mezar taşlarında ve başka yerlerde sıkça vurgu yapılmaktadır; Sethos mezarının 10. odasının kubbeli tavanında ise zodyak işaretleri vardır (19. sütale)" (Thorndike 1923: 13-14).

lojiyi inkâr etmek, çok sık kaza olduğu gerekçesiyle denizciliği mahkum etmeye benzer" (Thorndike 1923: 112).

Ptolemy, *Tetrabiblos*'un ilk kitabında her bir gezegeni asal niteliklerden (sıcak, soğuk, kuru, nemli) biri ya da birkaçıyla ilintilendirmektedir. Böylece güneş ısıtmakta ve kurutmaktadır; ay dünyaya yakın olup buharlarından etkilendiğinden nemlidir ve cisimlerde çürümeye yol açmaktadır. Ancak güneşten aldığı ışınlar sayesinde ısıtıcı bir etkisi de vardır. Satürn dondurur ve bir ölçüde kurutur; çünkü güneş ışınlarından ve dünyanın neminden uzaktadır. Mars rengi ve güneşe yakınlığının gösterdiği gibi; yakıcı bir sıcak neşretmektedir vb.

Ptolemy bunun ardından sabit yıldızların, takımyıldızlar içindeki konumları ve gezegenlerle ilişkilerine bağlı olduğunu ileri sürdüğü kudretlerini tartışır; ardından, her birine dört tabiattan birini yakıştırdığı dört mevsim ve dört yönü ele alır; birinci kitap, zodyak burçları ve hanelere bölünüşleri, *Trigones* ya da *Triplicitates* (dört nitelikle bağlı üçerli gruplar) ile ilişkileri, gezegenlerin yükselişi, burçların diğer bölünmeleri ve gezegenlerle ilişkileri anlatısıyla sona erer. İkinci kitap tüm bölge ya da ülkeleri ilgilendiren savaş, salgın, kıtlık, deprem, rüzgarlar, kuraklık, hava koşulları gibi olayların tahminiyle başlayıp bireylerin yaşamlarındaki olayların kehanetiyle sürmektedir.

Son iki kitabıysa bireylerin yaşamlarındaki olayların yıldızlar aracılığıyla tahmin edilmesi, yani doğuş astrolojisi üzerinedir. Üçüncü kitap gebelik ve doğumu, horoskop hazırlanışını, ebeveynler, kardeşler, cinsiyet, ikizler, özürlü doğumları, yaşam süresi, fiziksel yapı, yaşam boyu başa gelebilecek kaza ve hastalıkları, zihinsel özellik ve kusurların nasıl tahmin edilebileceğini tartışırken dördüncü kitap daha çok bireyin başına gelebilecek dışsal olaylarla ilgilidir: mevkiler, evlilik, çocuklar, köleler, yolculuklar, ölüm biçimi vb.[121]

Mikrokozmosla makrokozmos arasındaki bu sempati ilişkileri kavrayışı, simya ve tıpta iki uygulama alanı bulmuştur. Simya kısa sürede astrolojiyle 'evlenecektir'. 6. yüzyıl simyacılarından Olimpiodorus metallerle gezegenlerin ilişkisini şöyle verir (Stillman 1960: 8):

---

[121] *Tetrabiblos* özeti, Thorndike (1923: 110-115)'dan aktarılmıştır.

Altın	Güneş
Gümüş	Ay
Elektrum	Jüpiter
Demir	Mars
Bakır	Venüs
Kalay	Merkür
Kurşun	Satürn

Astrolojik tıp (*Iatromathematica*) ise, gerek Hippocrates gerekse Galen'de ortak bir temadır; Hippocrates tıpta geometri ve astronomi/astroloji bilgisinin aslî olduğunu söylemektedir (Thorndike 1923: 178). İS 1. yüzyılda İskenderiyeli dilbilimci Pamphilus'un, "Hermes'e atfedilen astrolojik bitkibilim üzerine bir risaleyi fazla ciddiye almakla" eleştirdiği (Fowden 1981 [1961]: 161) Galen'in ise, astrolojik tıp konusunda iki risalesi bulunmaktadır: ayın hastalıkları etkilediği kritik günler üzerine bir risale ile, *Hastalığın Astroloji ile Teşhisi* başlıklı risale (Thorndike 1923: 178).

Theurgy: Kavram, evrenin birbiriyle sempati ilişkileri içindeki sayısız farklı kudretle dolu olduğu varsayımına dayanmaktadır. Plotinus[122] (İS 204-270), Porphyry[123] (İS 233-305), Iamblichus[124]

---

[122] Plotinus: Neo-platoncu okulun babası sayılan Ammonius Saccas'ın öğrencisi; Mısırlı. İskenderiye Akademisi'nde eğitim gördü; Hintlilerin ve İranlıların inançlarını incelemek için İmparator Gordian'ın 242'deki Pers seferine katıldı; ancak sefer fiyaskoyla sonuçlanınca Roma'ya gidip 10 yıl süreyle burada ders verdi. Bir kısmını öğrencisi Porphyry'le birlikte kaleme aldığı *Ennead*'ları ünlüdür (O'Leary 1949: 25).

[123] Porphyry: Suriyeli. Esas adı Malchus'dur (melik/kral). 263'ten itibaren Plotinus'un öğrencisi olmuştur. Apokaliptik kitaplar ve ardından da Hıristiyan yazarlarla polemikleri vardır. *Isagoguc* ya da "Aristo Kategorilerine Giriş" kitabı yüzyıllar boyu doğuda ve batıda Aristo üzerine ders kitabı olarak kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Plotinus üzerine bir yapıtı, bir felsefe tarihi, psikoloji ve matematik üzerine kitapları olduğu bilinmektedir (O'Leary 1949: 26).

[124] Iamblichus: Suriye doğumlu; Roma'da Porphyry'nin öğrencisi olmuştur. Doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılmaktadır. Felsefe tarihinin Pythagoras'a dek izleyen bir risalesi, Platon, Aristo ve Neo-platoncu yazarlardan pasajlar içeren *Logos Protreptikos*'unun yanı sıra, üç matematik risalesi vardır. Öğrencisi Aedisius, Hıristiyanlık Roma İmparatorluğunun resmî dini kabul edildikten sonra pagan olduğunu ilan eden ve pagan inanç ve pratikleri savunan İmparator Julian'ın hocası olmuştur (O'Leary 1949: 27-28).

(yakl. İS 250-325), Ammianus Marcelinus, Proclus (412-485) gibi Neo-platoncu filozoflar, mekanik edimlerle bu kudretlerin kişi lehine ya da aleyhine harekete geçirilebileceği, yani pratik yarara yönelik olarak kullanılabileceğini varsayan pratik (popüler) büyüyü şiddetle eleştirirken, söz konusu kudretlerin ancak evrenin bütünlüğünü, uyumunu ve düzenini kavramış filozof tarafından, manevî yetkinliğe ulaşmaya yardımcı olmak üzere harekete geçirilebileceğini düşünen elitist bir yaklaşımı benimsemekteydiler. Örneğin *theurgy*'yi sorgulayan Porphyry karşısında onu savunan Iamblichus, "insanın anlayışını aşan, yalnızca tanrıların tam olarak bilebileceği sessiz simgelerin kullanımına dayalı bir faaliyet" olarak tanımladığı (Luck 1985: 4) *theurgy*'yi, "salt doğanın fizik güçlerini kullanmadığı için bilimden ve anlağın eriminin ötesinde olduğu için de felsefeden ayırmakta" ve tanrılarla bütünleşme ya da komünyonun bir aracı olarak görmektedir (Thorndike 1923: 310).

Hermetizm, simyacılar ve astrologlar için daha kolay erişilebilir ve yararlanılabilir bir malzeme olmakla birlikte, 'praksis'e karşı daha mesafeli duran Neo-platoncular açısından daha 'ihtiyatla yaklaşılması gereken' bir alan gibi gözükmektedir. Plotinus'un gnostiklere ağır eleştiriler yönelttiğini,[125] Fowden'in, Hermetistlerin de Neo-platoncular tarafından genellikle Gnostik olarak değerlendirildiklerinden fazla rağbet görmediklerine ilişkin saptamasına yukarıda değinmiştik. Ancak, daha güçlü bir olasılık, çoğunluğu retorikçi olan ve Roma aristokrasisine yakın duran Neo-platoncuların[126] bu kuşkusunun gerisinde pratik, toprak aristokrasisinin sanatlara yönelik 'geleneksel' küçümsemesinin bir payı ol-

[125] Bu eleştiriler arasında "daha yüksek ve cismanî olmayan kudretleri tümünü büyü olarak nitelediği ilahîler, dualar ve terennümlerle harekete geçirebileceklerine inanışları" da (Thorndike 1923: 299) yer almaktadır.

[126] Bu yakınlık, özellikle Hıristiyanlığın yükselişi çağında, yeni dine karşı direnen Roma aristokrasisiyle onun tarihsel geçmişine referans olarak değerlendiği Neo-platoncular arasında bir ittifaka dönüşecektir (Bu konuda bkz. Jones 1963; Lane-Fox 1988, Momigliano 1989; Chuvin 1990). Hıristiyanlığın Roma'nın devlet dini olarak benimsenmesinin ardından Neo-platoncu Atina Akademisi'nin kapatılması ve İskenderiye Akademisine yönelik saldırılar, bu ittifakın göstergeleridir (Bkz. Courcelle 1963; Marrau 1963).

duğudur. Burada bir parantez açıp Ptoleme ve Roma *techne*'sinin durumuna kısaca bir göz atmakta yarar olduğu kanısındayız.

3.4) Helenistik ve Roma Techne'si

Brunet ve Mieli, İskenderiye'dekiler de dahil, genelde Antik çağ mühendislerinin makinelerini ender olarak yararlı bir amaca yönelik tarzda tasarladıklarına işaret etmektedirler. Örneğin, sahip oldukları bilgilerle, oyuncaklarında kullandıkları mekanizmaları kullanarak 18. yüzyıldaki uygulamalara denk başarıya ulaşmaları kuramsal olarak mümkün olmakla birlikte, suyun, sıkıştırılmış havanın ya da buharın gücünden bir enerji kaynağı olarak yararlanmayı düşünmediklerine dikkat çekerler (Farrington 1967: 204). Gerçekten de, Helenistik ve Roma çağı mekanisyenleri savaş (Bizanslı Philon) ve inşaat (Vitrivius) teknolojisi dışında, *techne*'lerini, hidrolik org ve su saatinin mucidi Ctesiphon'un öğrencisi İskenderiyeli Hero'nun (İS 2. yüzyıl) *thaumaturgy* dediği, şaşırtma ve eğlendirme sanatına yönelik olarak kullanmışa benzemektedirler. Esas olarak Helenistik ve Romalı üst sınıfları eğlendirmeye yönelik bu sanat, Serapeum ve diğer Mısır tapınaklarında da bolca kullanıldığı ölçüde, aynı zamanda, gözbağcılık yoluyla müminleri tanrıların mucizelerine inandırmayı ve dindarlık duygularını güçlendirmeyi hedeflemekte, yani popüler kitlelerin siyasal denetiminde bir araç olarak değerlendirilmektedir.

Hero, pnömatiğin nasıl "yalnızca uygar yaşamın en temel gereksinimlerini karşılamada değil, aynı zamanda şaşkınlık ve korku yaratmada" kullanıldığını anlatır. Hero'nun anlattığı mucizeler, genellikle iki ilkeden birine dayanmaktadır: sifon ve sıcak havanın genleşme etkisi. Sifon ilkesi, suyun şaraba dönüşmesini taklit için kullanılmaktadır. Bu sistemde, sifonlar sisteminin bir ucundan boşaltılan su, diğer uçtan şarap olarak çıkmaktadır. Sıcak havanın genleşmesi ilkesinden ise, sunuların yakılmasıyla ısınan havanın ilah heykelini devindirdiği ve müminleri selamlamasını sağladığı bir sistemin kurulmasında yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca optik bilimi de yanılsamalar yaratmada kullanılır. Farrington (1967: 203), ozan Claudien'in bir şiirinden (yaklaşık İS 400) cilalanmış çelikten

Mars ve mıknatıs taşından Venüs heykellerinin evlilik ayinini aktarmaktadır: Tanrı heykeli tanrıçanın çekim alanına girdiğinde, iki ilah 'kucaklaşmaktadır'.

Görüldüğü üzere, antik Grek'te olduğu gibi, Helenistik ve Roma dönemlerinde de *techne*'nin imalat ve üretimle ilişkisi sınırlıdır. İmalatçıların ve tacirlerin konumu da (Roma ticaretinin önemli sayılabilecek atılımlarına karşın) ikircikli ve ikincil olmayı sürdürmektedir.

3.5) "Hermes Trismegistus" Sentezi: Kimi Çıkarsamalar

Geç Antikite sonlarında, gerek Mısır'ın içinde gerekse dışında, felsefî ve teknik hermetizmi yaşatan ve sürdüren toplumsal ortamdan söz edildiğinde, daha çok Ptoleme ve ardından da Roma'nın siyasal-kültürel hegemonyasına karşı duran Mısırlı ruhban-zanaatkarlar ile, Roma dünyasının 'marjinal' sayılabilecek entelektüelleri ön plana çıkmaktadır.

Antikite başlarından beri, Grek ve Roma dünyasında iktisadî ve siyasal egemenliğin kaynağını oluşturan ve meşruiyetini sağlayan büyük toprak mülkiyeti karşısında zanaat ve ticaret dünyası, edinebileceği servetin sınırlılığı ve güvenceden yoksunluğu, siyasal iktidar kaynaklarına erişiminin kısıtlılığı ile vurguludur. Doğrudur; ticaret büyük servetler devşirebilmenin bir yoludur; ne ki, ticaret yoluyla edinilebilen servetler istikrarlı değildir ve ancak geniş toprakların mülkiyeti, mülk sahibine kültürel ve geleneksel olarak onaylanmış bir statü sağlayabilmektedir. Grek yaşam tarzı, Helenistik kültür bu statünün göstergelerinden sayılmaktadır ve Helenistik ve antik Roma tarihi boyunca bu yaşam tarzı, tüm Roma İmparatorluğunda küçük bir azınlığın (genellikle Grek-Romalı asker-sivil yöneticiler; İmparatorluğun bazı bölgelerinde de Greko-Romen yaşam tarzını benimseyen yerli elitler) erişim alanı içindedir.

Öte yandan, Helenistik dünya ve ardından da Roma İmparatorluğu'nda, popüler katmanların, özellikle kırsal kesimin sürdüre geldiği 'halk dini' ile yöneticiyi kutsayan ve egemen çevrelerce sürdürülen resmî kültün dışında, bireysel selamet arayışları gündeme

gelmektedir. Esas olarak Neo-platonculuk, Gnostisizm ve Hermetizm olarak tezahür eden ve nihaî ürününü Hıristiyanlık'ta bulan bu arayışlardan Neo-platonculuk, derin maneviyatçılığı, Platon düşüncesiyle bağlantısı ve biçimlenişinden kısa bir süre sonra İmparatorluk otoritelerini ve özellikle de senatoryal kesimi rahatsız eden yükselen Hıristiyanlığın tek alternatifi olarak algılanması nedeniyle, Klasik Çağın bir kalıtı olarak Roma soylularınca benimsenerek desteklenmiş gözükmektedir. Gnostisizm ise, çağdaş araştırmacılarca, ağırlıklı olarak, kendi kökenlerine yabancılaşarak Helenleşmiş, ancak yine de Helenistik ortamda kendilerini uyumsuz hisseden diyaspora (özellikle İskenderiye) Yahudilerinin bir ürünü olarak yorumlanmaktadır.

Hermetizm ise, bu iki akımdan farklı olarak, daha az yapılanmış, daha muğlak bir malzeme olarak görülmelidir. Neo-platonculuk'la Monizme yakın, kadir-i mutlak olarak algılanan yaratıcı bir tanrı, Gnostisizm'le de selamete erdirici 'vahyedilmiş bilgi' (*gnose*) fikrini paylaşmakla birlikte, her ikisinden daha çok 'bu-dünyacı', insan pratiğiyle çok daha fazla ilgili ve kültürel yaratılar ve uygarlık sanatlarına karşı çok daha benimseyicidir. Bu nedenle en pratik amaçlı (sağaltım, çekicilik, zenginleşme vb.) büyü ya da simya (soy metaller, özellikle de altın elde etme) reçetelerinden, daha maneviyatçı spekülasyonlara dek geniş bir inanç ve pratikler dizgesini bünyesinde toplar. Bilgisini İlksel Anlak'ta (*nous*) vahiy yoluyla edinmiş ve bunu muhafaza edip aktaran bir bilge/kültür kahramanı Hermes Trismegistus figürü, böylelikle çağlar boyunca pratik ve felsefî simyacıların, astrologların, kimi *theurgist*lerin, maneviyat öğrencilerinin, filozofların... referans kişisi olagelmiştir. Hıristiyanlığa yer yer eklemlenebilen Neo-platonculuk ve Gnostisizm'in tersine Hermetizm, içindeki tektanrıcı argümanlar sayesinde kısa bir süre Kilise Babaları'nca dikkate alınmakla birlikte, Hıristiyan düşünsel dünyası için 'dışsal', yani 'Pagan' olarak kalmış ve böyle mahkûm edilmiştir.

En spekülatif boyutunda dahi, Hermetizm'e damgasını vuran, 'el işçiliği' ile bağlarını sürdürüyor oluşudur. Bu yönü, Ptoleme ve Romalıların siyasal-iktisadî, Helenizm'in kültürel hegemonyasına karşı

Mısırlı ruhban-zanaatkarlar arasında biçimlenip gelişmesi ile açıklanabilir; Mısır dışında, Roma dünyasına yayıldığında ise, saliklerini simya, büyü ve astroloji gibi 'manipülasyon' sanatlarıyla ilgili marjinal entelektüellerden devşirmiş gözükmektedir. Fowden (1981 [1960]: 162), "*Hermetica*'yı Mısır dışına taşıyanlar arasında Nero'nun hocası Chaeremon ve İskenderiyeli astrolog, Thrasyllus'un ön planda" ve "Antikite sonuna dek, hem Grek hem de Roma dünyalarında astroloji yazınında Hermes etkilenim ve alıntılarının yaygın" olduğunu vurgular; "Galen, Plutarch, Byblos'lu Philo ve Athenagoras"ı Hermetizm'den etkilenen Grek-Romalılar arasında sayarken, bu duruma işaret etmektedir.

Sonuç olarak, Ptoleme ve Roma Mısırı'nda gelişen hermetik literatürü, kentli toplumun 'elit-olmayan' kesimlerinin, özellikle Mısır ruhbanının Helenistik-Roma çerçevesiyle bütünleşemeyen kesimleriyle tapınak bağıntılı zanaatkar-tacirlerin 'bireysel selamet' arayışı olmanın yanı sıra, kültürel kimliği de açık ya da örtülü biçimlerde vurgulayan, 'yabancı' egemeni kadîm Mısır tarihine ve 'tüm gizli bilgilerin hazinesi Mısır' imgesine göndermelerle etkilemeye çalışan 'kültürel bir tepki' olarak niteleyebiliriz.

-IV-

HERMES TRİSMEGİSTUS'UN HARRAN DURAĞI

> Suların acı, çocukların acımasız, ey Harran; kendini Haç'la tatlı kıl. (...) Benim hazinem, komşun, ünlü ve güzelliklerle dolu Edessa. Ey kızım, evrenin tuzu olan annen gibi ol ve onun öğretisiyle aklını tatlandır. (...) Ey Harran, sen murdarsın. Bak, aynan ne güzel ve saf; onunla süslen; önündeki o kutlu olanla... (Segal 1970: 105)

Aziz Ephraim, Hıristiyanlığı ilk benimseyen kentlerden komşusu Edessa (Urfa)'nın aksine, pagan inancını ve tapımını inatla sürdüren Harran için, 4. yüzyılda böyle yazıyordu.

Gerçekten de Harran'ın [Gr. *Καρραυ*, Romalılarca *Carrhae*, Kilise Babaları'nca *Hellenepolis* (Helenlerin/paganların kenti) olarak adlandırılmakta (Fehervari 1975: 234)][1] geç Antikite ve Ortaçağ tarihinde son derece ilginç bir yeri vardır. Din tarihi açısından Harran'ın taşıdığı muamma, Roma İmparatorluğu denetimi altındaki Kuzey Mezopotamya kentlerinin, Hıristiyanlığın İmparatorluğun resmî dini haline gelişinden sonra (hatta önce: Edessa'nın daha havarîler çağında Hıristiyanlığı benimsediğine ilişkin söylenceler yaygındır. Segal 1967: 212; 1970: 62-70) hızla Hıristiyanlığın şu ya da bu biçimini benimsemelerine karşın, Harran, pagan inanç ve uygulamalarını büyük bir inat ve ısrarla sürdüregelmiş ve bunda Müslümanların denetimine geçtiği dönemlerde de ayak diremiştir. Ta ki 1259'da, Moğol istilasıyla yerle bir edilene dek.

Kuzey Mezopotamya'da Greko-Romen paganizminin bu son ve inatçı kalesi, aynı zamanda Helenistik kültür ve düşüncesinin İslam dünyaya aktarımında da bir köprü görevi üstlenmiş ve Hermetik gelenek de İslam dünyasına, büyük ölçüde Harran üzerinden aktarılmıştır.

---

[1] "Harran" adı yazıtlarda "Harranu" olarak geçmektedir ve "yol" anlamına gelir. Bu da, "bölgenin ticaret merkezi olarak önemini kanıtlamaktadır" (Weir 1927: 287).

Harran'da, Babil-Asur çağında merkezî bir yeri olan Mezopotamya Ay tanrısı Sin'den, Helenistik dönem ve sonrasında Harran kültüne damgasını vurduğu İslam yazarlarca öne sürülen Hermes Trismegistus'a dek uzanan kültürleşme/senkretizasyon sürecini kavrayabilmek için, Harran'ın, Perslerden itibaren doğu ile batı, Roma ile Partlar, Bizans ile Sasanîler, Bizans ile Arap-İslam yayılımı ve Nihayet Türklerle Franklar arasındaki sürekli savaşımlara sahne olan tarihini, ana hatlarıyla da olsa izlemek gerekir.

HARRAN'IN TARİHİ

Tarihsel kaynaklar Harran kentini İÖ 2000'lere dayandırmakla birlikte yerleşimin ilk dönemlerine ilişkin kaynaklar son derece kıttır. İÖ 19. Yüzyılda, özellikle Harran yakınlarındaki bölgede etkin gözüken yarı-göçebe kabileler konfederasyonunca iskan edildiğine işaret edilmektedir (Segal 1970: 4). Harran, Ur tarafından bir ticaret merkezi olarak kurulmuştu; bu önemli konumunun 1. binde ve klasik dönemde sürmekte olduğunu peygamber Hezekiel[2] ve tarihçi Plinus'tan (Green 1992: 19) öğrenmekteyiz.

Bu önem, Asur kralları tarafından yeterince değerlendirilmişe benzemektedir. Tarih kayıtları, kentin İÖ 9. ve 8. yüzyıllarda Asur İmparatorluğu'nun en yüksek askeri komutanı olan *turtan*'lar tarafından yönetildiğini göstermektedir (Segal 1970:5).

Asur döneminde Harran'ın siyasal önemi, geniş ölçüde koruyucu ilahı, kehanet kaynağı, antlaşmaların gözeticisi ay tanrısı Sin'e bağlanmaktadır; ve tanrının Harran'daki tapınağı Ehulhul, İÖ 1. bin boyunca birkaç kez restore edilmiştir (Green 1992, Segal 1970). Bu restorasyonlardan sonuncusunun, İÖ 553'te Babil'in son kralı Nabonidus tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.[3] Nabonidus'un

---

[2] "Harran ve Kanne ve Eden, Şeba tacirleri, Asur ve Kilmad senin tacirlerindiler" (Hezekiel 27: 23).

[3] Nabonidus'un bu onarım işini kendisine tüm ülkeleri vaadeden bir düş üzerine gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır: Harran'da biri 1906, diğeriyse 1956'da bulunan iki

annesi, Harran'daki Sin tapınağının rahibesidir, ve kral, Babillilerin onarım işine yardım etmeyi reddetmesi üzerine, Babil'den ayrılarak 10 yıl kadar süreyle Harran'da yaşamıştır (Segal 1967:211). Ne ki, bu onarımdan kısa bir süre sonra, Nabonidus-un orduları Pers kralı Cyros önünde yenilgiye uğrayacak ve Babil krallığı tarihten silinecektir.

İÖ 6. yüzyıldan başlayarak Büyük İskender'in fethine (İÖ 331) dek süren Mezopotamya'daki Pers yönetimi döneminde Harran'ın tarihi karanlıktır. İskender'in ölümünün (İÖ 323) ardından, imparatorluğu, bilindiği üzere, üç bölüme ayrılmış, Asya topraklarında Selevkos egemenliği kurulmuştur. Bu dönemde ise, Selevkos Nicator'un İÖ 303'te inşa (ya da yeniden inşa) ettiği ve tarihsel kayıtlarda sırasıyla Orhay, Callirhoe üzerindeki Antioch ve Edessa adlarıyla bilinen Urfa kenti ön plana geçerek Harran'ı gölgede bırakır. Bu dönem boyunca bölgeye ve bu arada Harran'a, Grek ve Makedonyalı kolonistler yerleşmiştir. Bölgedeki Selevkos egemenliği İÖ 2. yüzyılda, Partların gelişiyle aşınmaya başlayacak, ancak Edessa antik çağın sonlarına dek Kuzey Mezopotamya'da Helenistik eğitim ve kültürün merkezi olma özelliğini koruyacaktır.

Part İmparatorluğu'nun kurucusu I. Mithridates (İÖ 171-138), Selevkos ve Ahmenid egemenliklerinin mirasını tümüyle benimseyecektir (Green 1992: 45). Bölge üzerindeki egemenliklerini, genellikle Selevkos erkinin dağılması sonunda bölgede özerklik kazanan yerel krallıklarla bağlaşıklıklar kurmakla sürdürme yoluna gitmişlerdir. Ne ki, Part egemenliği boyunca siyasal ağırlık, yerel krallıklardadır. İÖ 1. yüzyıldan itibaren bölgede egemenlik kurma savaşımına girişen Roma da, buraya ilkin yerel krallıklarla bağlaşıklıklar kurarak nüfuz edecektir (Green 1992: 46). Bölge İÖ 1.-İS 1. yüzyıllarda Partlar ile Romalılar arasında yerel krallıkların ağırlıklarını bir o yana, bir öbür yana koyarak varlığını sürdürmeye çalıştığı paylaşım mücadelelerine sahne olmuştur.

---

stel üzerindeki yazılarda, Ay tanrısı Sin'in kentine kızarak yerle bir edilmesine göz yumduğu, Nabonidus'un ise, hem tanrıyı hoş tutup ona saygıda kusur etmediği, hem de düşünde kendisine görünen Sin'in isteği üzerine Ehulhul'u yeniden inşa ettiği anlatılmaktadır (Pritchard [ed.] 1975, II: 104-112).

Harran, Nisibis (Nusaybin) ve Edessa 2. yüzyıl sonlarında Roma imparatoru Lucius tarafından fethedildi. Harran'ın bu dönemde *colonia* olarak nitelendirildiği kaydedilmektedir (Green 1992: 49).

Osrhoene bölgesi İS 3. yüzyıldan itibaren ise, Romalılarla, doğu sınırında Partların yerini alan ve Pers Krallığını yeniden canlandırma iddiasındaki Sasanî hanedanı[4] arasında nüfuz savaşlarına sahne olmuş, bu süre içinde Harran ve diğer Kuzey Mezopotamya kentleri birkaç kez el değiştirmiştir.

Roma'nın pagan imparatoru Julian'ın ölümünü izleyen dönemlerde, Harran ticarî ve siyasal önemini giderek yitirmektedir. Bu durum, büyük ölçüde kervanlara düzenlenen bedevi saldırılarının sonucunda, Harran'ın üzerinde bulunduğu ticaret yollarının terk edilmesiyle açıklanmaktadır (Green 1992: 51). Öte yandan, Julian'dan sonra Grek, Roma ve Suriye tarih yazıcılığının hemen tümüyle Hıristiyanlaşması, paganlıkta ayak direyen Harranlıların gözden düşmesinde bir başka etkendir.

Göreli barışçıl geçen 5. yüzyılın ardından, 6. yüzyıl boyunca bu kez Sasanî ve Bizans imparatorlukları arasında sıkışan bölge üzerinden karşılıklı saldırılar biçiminde sürmüştür. Bölgedeki Bizans-İran çekişmesi, 7. yüzyılın ilk çeyreğinde de süregitmiş, ancak İS 636'da Sasanîlerin Suriye'yi Araplara kaptırmasıyla bölgedeki güçler dengesi bir kez daha değişikliğe uğramış ve 639'da Kuzey Mezopotamya kentleri birbiri ardısıra Müslüman kuvvetlere teslim olmuşlardır.

Harran paganlarının, 639 sonları ya da 640 başlarında İyad ibn-i Ganam komutasındaki Müslüman orduya karşı zorluk çıkarmadığı kaydedilmektedir (Green 1992: 94). Bu teslimiyette, paganların Hıristiyanlara karşı düşmanlığının da rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bir süre kabile rekabetlerinin odağı haline gelmesinin ardından, son Emevi halifesi II. Mervan 744'te Harran'ı siyasal ve idari merkezi haline getirmiş, ancak 750'de Abbasilere karşı yenilgiye uğraması üzerine kent Abbasi denetimine geçmiştir.

---

[4] Sasaniler, Pers dirilişini Partların ihmal ettiği Mazdeen dinini yeniden canlandırmakla gerçekleştireceklerı savındaydılar (O'Leary 1949: 11).

Abbasi halifeleri Harran'ı çeşitli vesilelerle imar etmelerine karşın, bölgede Müslümanlar arası ve Bizanslılarla Müslümanlar arasındaki iktidar mücadeleleri kesilmemiş ve 944'te bu kez Bizanslı general John Curcuas; Kuzey Mezopotamya'ya girerek Amida ve Nisibis'i ele geçirmiş, Edessa'yı kuşatmıştır. 949'da Müslümanlarla Bizanslılar arasında varılan antlaşmaya karşın Bizans akınları süregelecektir. Bizans ile Araplar arasındaki çatışkılara 10. yüzyıldan itibaren bir de Fatımî tehlikesinin eklenmesi, bölgenin durumunu daha da güçleştirmiştir. Green (1992: 96), Dimeşki'nin Harran'daki Ay tanrısının son tapınağının 1032'de Fatımiler tarafından yıkıldığı yolundaki anlatısını ihtiyatla karşılamak gerektiğini vurgular.

Selçukluların Anadolu'ya girişi, hassas güçler dengesini bir kez daha değişikliğe uğratacaktır. Bizans İmparatoru Romanus Diogenus, 1071 yılında Malazgirt'te Selçuklu sultanı Alparslan'ın ordularına karşısında uğradığı yenilgiyle, Kuzey Mezopotamya üzerindeki tüm iddialarını da terk etmek durumunda kaldı. Selçuklu istilası, Fatımilerin de bölgedeki gücünü sarsacaktır.

1081'de Harran, Selçukluların bağlaşığı Bedevi Şeref-ül Devle'nin denetimi altındaydı ve onun atadığı Yahya ibn-ül Şatır tarafından yönetiliyordu. Hıristiyanların denetimi altındaki Edessa'nın valisi Ermeni Thoros'un Türk tehlikesine karşı Franklardan yardım istemesi, Edessa'da kısa ömürlü bir Haçlı devleti kurulmasına yol açacak, ancak Frankların tüm girişimlerine karşın Harran Müslüman denetiminde kalacak ve bölge kentleri, özellikle de Edessa üzerine düzenlenen seferler için bir üs görevi görecektir. Nihayet 1144'te Musul'un Türk atabeyi Zengi, Harranlıların da desteğiyle Edessa üzerine yürüyerek kentteki Hıristiyan egemenliğine son verecektir.

Harran, kısa süre Selçuklu egemenliği altında kaldıktan sonra 1240'ta Eyyubi, 1259'da Moğol, hemen ardından Memlûk denetimine geçti. 1259'da kenti çatışmasız teslim alan Moğollar, Memlûk ilerlemesi karşısında kent nüfusunu Mardin ve diğer kentlere sürerek camiyi yıktılar, kent kapılarını duvarlarla ördüler ve kenti boş bir kabuk olarak Memlûklara terk ettiler (Rice 1952: 44).

Harran'ın senkretistik ve ilginç dini, bu tarihsel zemin üzerinde, farklı kültürler arasındaki süregen kültürleşmeler süreci içinde biçimlenmiştir. İslam yazarların Kur'an'da adları üç kez (*Bakara,* 62;[5] *El-Maide,* 69; *El-Hacc,* 17)[6] geçen Sabiîler'e dayanarak *Sabiî* olarak tanımladıkları bu din, Babil'in kadîm Ay tanrısı Sin kültü üzerine temellenmekle birlikte, Greko-Roma (Selevkos ve Roma egemenliği) döneminden Neo-platoncu, Gnostik, Hermetik, İran'la yakın ilişkilerindense Manikeist ve Zerdüştî etkiler kalıtmışa benzemektedir. Dahası, Yahudi-Hıristiyan ve Budist etkilenimlerden de söz edilmektedir. Mısırlı Hermes Trismegistus'un İdris Peygamber kimliğiyle Harran Sabiîliği üzerinden İslam'a aktarılışına geçmeden önce, bu ilginç dini biraz daha yakından tanımanın yararlı olacağı kanısındayız. Ancak öncelikle Batılı bilim çevreleri ve İslam dünyasında hâlâ ateşli tartışmalara konu olan[7] 'Sabiîlik sorunsalı' üzerine birkaç söz söylemenin gerekli olduğu kanısındayız.

1) Sabiîlik Sorunsalı

Yüz yılı aşkın süredir Batılı ve Müslüman din tarihçileri ve ilahiyatçılar arasında hararetli tartışmalara neden olan 'Sabiîlik' sorunsalı, denilebilir ki, Chwolson'un bu konudaki 2 ciltlik devasa yapıtının (*Untersuchungen über die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus, über die Mendaischen Ssabier und unsbesondere über die Geschichte der Harranischen Ssabier und der Sdadt Harran,* St. Petersburg, 1856) yayınlanmasının ardından patlak vermiştir. Sorun, "Kur'an'da adının Yahudilik ve Hıristiyanlık'la bir-

[5] "Müminlerle, Yahudi, Hristiyan ve Sabiîlerden, Allah'a ve Ahiret Gününe iman edip salih amel işleyenlerin ecir ve mükafatları Rableri katındadır. Onlara Korku yoktur, mahzun da olmazlar" [*Kur-an-ı Kerim Meâli* (Z. Kazıcı ve N. Taylan, İstanbul: Çığır yayınları [tarihsiz]) baskısı esas alınmıştır].

[6] "Müminler, Yahudiler, Sabiîler, Hristiyanlar, Mecusîler ve Müşrikler (var ya), Allah Kıyamet gününde onların aralarını ayıracaktır. Allah her şeye müşahid ve nazırdır".

[7] Örneğin bkz. Kutsuz (1988); Sarıkçıoğlu (1983) ve Gündüz (1992 ve 1995).

likte belirli ayrıcalıklar tanınmasına cevaz verecek şekilde üç kez geçtiğini belirttiğimiz Sabiîler'in 'kim' olduğu ve buna bağlı olarak Harran'da yaşayan ve İslam tarihçilerce 'Sabiî' olarak tanımlanan pagan Harranîlerle ilişkilerinin 'ne' olduğudur".

Önce *Sabiî* sözcüğünün kökeni üzerinde biraz duralım. Bu konuda tarihsel kaynaklar esas olarak iki kökene işaret etmektedirler:

1) *Sabiî* sözcüğü, Arapça 'meyletti, döndü' anlamına gelmektedir. Muhammed Peygamber ve çevresindeki ilk Müslümanların Kureyşlilerce bu adla anılmasının nedeni budur (Margoliouth 1913).

2) Sözcük Aramîce'nin doğu lehçelerinden biri olan Mandeen dilinde 'vaftiz olmak, dalmak, yıkanmak' anlamlarına gelen *sb'* kökünden Arapça dil kurallarına göre türetilmiştir. Vaftizin, Sabiî olarak tanımlanan Mandeenlerin belirgin ayinlerinden olması nedeniyle bu toplum bu adla adlandırılmıştır (deGoeje 1885: 290).

En yaygın olarak verilen bu iki tanımın yanı sıra, sözcüğe başka açıklamalar da getirilmektedir. Örneğin Segal (1967: 212), sözcüğün 'gizli dinsel toplantılara katılan' anlamına gelebileceğine ya da İS ilk yüzyıllarda Nisibis kentine verilen 'Soba' adından türetilmiş olabileceğine işaret eder. Dodge (1967: 61-62) da bunlara, gnostik bir Yahudi-Hıristiyan tarikatı olan Elkasaitlerin[8] *Sobiai* adını taşıyan önderi ile, el-Suyatî'nin *Hüsn ül-Muhadere*'sinde verilen 'Sab ibn Hermes' adını ekler.

Tardieu (1986: 41) ise, 17. yüzyıl İngiliz arabisti Pocock'un *sabi'* sözcüğünün İbranice 'ordu', 'birlik' anlamına gelen *saba*'dan türetildiğini ve 'askerler' değil, *seba hassâmayim*'e, yani yıldız tapımına işaret ettiğini söylemektedir. Tardieu Pocock'u, etimolojiyi doğru saptamakla birlikte, yanlış sonuca varmakla eleştirmektedir. Ona göre Arapça *sabi'a* yıldız tapımcıları değil, Grekçe *stratia*'nın karşılığıdır, yani Tanrı'nın mutlak aşkınlığını daha iyi belirleyebilmek

---

[8] Chwolsohn, Yahudi tanrısına bağlanan ve *docetist* (İsa'nın bedeninin göksel bir tözden oluştuğunu öne süren rafizî-Hıristiyan bir görüş) bir İsa kavrayışına sahip Elkasaitlerin, Mandeenlerle aynı kişiler olduğunu söylemektedir (Green 1992: 102). Bu özdeşleştirmeye itirazlar için bkz. Green (1992: 106-110).

için, O'nunla bu dünya arasında göksel melek ya da güç ordularını yerleştiren kişileri, bir başka deyişle *Gnostikleri* belirtmektedir.

Gündüz (1992: 47) de sözcüğün kökenini tartışırken, Etiyopik dilde 'sadaka dağıtmak' anlamına gelen *sbh*, Güney Arabistan Sebelileriyle bağıntı vb. tezleri öne süren Batılı bilimcilerden söz eder.

Etimoloji sorununa burada son verilecek olursa, iş Kur'an'da zikredilen Sabiîler'in kim olduğu sorusuna geldiğinde, kaynaklardaki çelişkiler daha da belirginleşmektedir. *İslam Ansiklopedisi*'nde Sabiîler'e ilişkin maddenin yazarı B. Carré de Vaux, onları şöyle tanımlamaktadır:

> SABİİLER. AL-SABİ'A, bu isim çok ayrı iki dini fırkaya delalet eder: 1. mandeiler veya subbaler olup, El-cezire'nin Yahya Yahudi-Hıristiyan (vaftizci Yahya Hıristiyanları) fırkası; 2. Harran sabiileri ki, uzun zaman İslam hakimiyeti altında yaşamış müşrik bir fırka olup, akidesi itibarı ile dikkate değer ve yetiştirmiş olduğu alimler bakımından mühimdir.

İsmail Cerrahoğlu (1962) ise, Sabiîlerin kökenine ve kimliğine ilişkin şu bilgileri aktarmaktadır:

> Sabiîlerin menşe'lerinin ne olduğu üzerinde ihtilaf edilmiş, onları Hazreti Nuh'a, Şit'e ve İbrahim Peygamber'e ulaştıranlar olduğu gibi, yine onları kitabilerden olan yahudi ve hıristiyanlığa intisab ettirenler de vardır. Fakat hakikat olan şey, onların çok eski bir diyanete sahip olmalarıdır. Kur'an-ı Kerim'in ifadesinden anlaşıldığına göre, Sabiîler hususi dinleri olan bir cemaattır. Zira onlar, orada müstakil din sahipleri arasında zikredilmişlerdir. Es-Şehristani (469-548/1071-1153) Sabiîleri, İbrahim Peygambere tabi olan Hunefa'nın mukabili olduğunu söyler. İbn Hazm (383-456/993-1064) da, "Onlar, Hazreti İbrahim peygamberliğini kabul etmezler" demektedir. El-Mes'udî (İS 346/957)'nin ifadesinden de anlaşıldığına göre, Harran Sabiîlerinin heykelleri arasında İbrahim'in babası Azer'in de bulunması, onların İbrahim'e muhalefet ettiklerini gösterir. Yine aynı müellif, bu mezhebi ihdas edenin de ismini vermektedir. Sabiîlerin, Hazreti Adem, Nuh, Hermes=İdris, Azimun=Şis (Agathodaimon=Şît -b.n.), Yahya gibi zevatı peygamber addettikleri zikredilmektedir.

> Anlaşılıyor ki Sabiîlik, esas itibarile münzel (gökten indirilmiş) olması melhuz (olası) ve fakat zamanın geçmesiyle muhtelif dini, felsefi ve siyasi tesirler altında kalarak değişikliğe uğramış ve gizlilik iktisab etmiş bir mezheptir. Bu bakımdan mezhep tarihçileri onları incelerken ilk ve sonraki Sabiîler diye ele almaktadır. İlk Sabiîler daha ziyade Keldaniler ve Süryanilerdir. Muhammed Hamidullah da onların menşeinin Babilonyalı olduğunu ifade etmektedir. Sonraki Sabiîler ise, Yunan, Yahudi, İran, Roma ve İslam tesiri altında kalmış Mezopotamya kavimlerinin enkazıdır. İslam altında iken bunların toplu olarak bulundukları yerler, Harran ile Basra civarındaki Betayih mıntıkasıdır.

Kaynaklardaki karışıklıkların örneklerini çoğaltmak mümkündür. Sorun, gerçekte tarihte 'Sabiî' olarak adlandırılan iki grubun var olmasından kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki, günümüz Irak'ının güneyinde, Vasit ile Basra arasındaki bataklık bölgelerde (Betayih) yaşamış ve halen varlığını sürdüren ve Yahya Peygambere bağlanan bir Yahudi-Hıristiyan gnostisizmini izleyen Mandeen tarikatıdır. Diğeri ise, Harran bölgesinde yaşayan ve Roma-Bizans egemenliği boyunca Hıristiyanlaştırılmaya karşı direnen, Babil/Kalde-Grek/Roma-İran geleneklerinin harmanlanmasından oluşmuş bir paganizmin sürdürücüsü olan ve Helenistik mirasın İslam'a aktarılmasında önemli rol oynayan Harran Sabiîleridir.[9] Dodge (1967: 62-63)'un da işaret ettiği üzere, bu iki topluluk arasında tarihsel ilişkilerin varlığı olası olmakla birlikte[10] Mandeenleri

---

[9] Pek çok Müslüman-Arap yazarının "Sabiî" terimini Budizm dahil "ehl-i kitap" dışındaki dinsel inanç ve uygulamaları kapsayacak tarzda kullanmaları, örneğin Mısır Sabiîleri, Romalı Sabiîler'den söz etmeleri, durumu daha da karıştırmaktadır.

[10] Mandeenler ile müslümanların tanıdığı dönemdeki Harranîlerin dinsel inançlarında önemli koşutluklar bulunmaktadır; örneğin, modern Mandeenler göksel cisimlere tapınmamakla birlikte, yıldızların canlı tinleri olduğuna inanmaktadır. Aynı zamanda karanlıktan çok, ışığın tinlerine çağrı yapmaktadırlar. Rahiplerinin, resmen yetkili kılınmamakla birlikte, tılsımlar imal eden astrologlar olduğu kaydedilir. Işığın kişileştirilmesi, ruhun ölümsüzlüğü ve akar suyun kudreti teolojilerinde mevcuttur.
Harranîler gibi, Mandeenler de Hermes'e özel bir saygı gösterirler. Güneş, ay ve gezegenlerin ruhu olduğunu düşündükleri kesindir; Harran Sabiîleri gibi "kuzey"i ışık ve kudret kaynağı olarak görmektedirler (Dodge 1967; Gündüz 1995:161).

Harran Sabiîlerinden ayıran temel özellik, Yahudi-Hıristiyan inançlarından ağırlıklı olarak etkilenmiş olmalarıdır. Abdest/vaftiz ayininin önemi ve Vaftizci Yahya'nın önemli bir dinsel figür kabul edilmesi de ayırt edici özelliklerinden sayılmaktadır.

Kur'an'da 'Sabiî' adının 'kitaplı', dolayısıyla da hoş görülen ve özel bir hukuka[11] bağlanan dinler arasında geçmesi, İslamî eğilimli yazarlar arasında 'Sabiî' tanımını ilk gruba mal ederken ikincilerin, 'Sahte Sabiîler' olarak nitelenmesi yönünde çabalara yol açmaktadır.[12] Göksel cisim kültlerinin ağırlıklı bir yer tuttuğu düşünülen Harran kültünün 'müşrikler' (Tanrıya şirk koşanlar: çoktanrıcılar) arasında değil de, 'kitaplı dinler' arasında sayılmasının İslam yazarlarını başından itibaren tedirgin etmiş olması doğaldır. Nitekim, Harranîlerin 'sahte Sabiîler' arasına yerleştirilmesi, İbn Nedîm'in *El Fihrist*'indeki (1970: 751-52) anlatısına dayandırılmaktadır. Anlatıya göre, (Abbasî) Halife Me'mun, İS 830 yılında Bizanslılar üzerine sefere giderken, Harran kentinden geçer. Burada kısa etekli giysiler içinde, uzun saçlı bir grup erkek görür ve onlara hangi kitap ehli olduklarını sorar. "Yahudi misiniz? Hıristiyan mısınız? Mecusî misiniz?" sorularına, 'Hayır' yanıtı aldığında, bu kez "Bir Kitap ya da Peygamberiniz var mı?" sorusunu sorar. Suskun kaldıklarını görünce de, "Şu halde sizler babam Reşid zamanında yaşayan münkirlerden, putperestlerden, *Ashab-ül Ra's*'tansınız.[13] Si-

İbadetlerinde Harranîler gibi kuzeye yönelmekte ve rükû, secde ve kıyamlardan oluşan bir çeşit namaz kılmaktadırlar.

[11] "Özel hukuk"dan kasıt, Dar-ül İslam'da (İslam'ın egemen olduğu toplumlar) Ehl-i kitap'a (kitaplı dinlerin salikleri) ya da *zımmîler*'e uygulanan özel muameledir. Bilindiği gibi bunlar birtakım vergi ve yükümlülükler dışında dinsel inanç ve ibadetlerinde serbest bırakılmakta, ayrıca kadınlarının Müslümanlarla evlenmesine cevaz verilmekteydi. Kitaplı dinlerden birisinin mensubu olmayanlar içinse iki seçenek söz konusuydu: bu dinlerden birisini benimsemek ya da köleleştirilmek/yok edilmek.

[12] Ki Chlowsohn'un ana tezi de budur.

[13] Müslüman heresiyologlarının Harran Sabiîlerinin uyguladığını söyledikleri bir kehanet tarzı. Buna göre, tercihan kızıl saçlı bir delikanlının gövdesi, başı dışarıda kalacak şekilde ilaçlı bir yağa batırılmakta, gövde ilaçların etkisiyle parçalanıp dağılınca, geri kalan baş kehanetlerde bulunmaktadır (Green 1992; Tardieu 1986: 5).

zin kanınızı dökmek helaldir", diyerek Harranîlerin cizye ödeme önerisini geri çevirir ve onlardan İslam ya da kitaplı dinlerden birini benimsemek ya da kırıma uğramak seçeneklerinden birini yeğlemelerini ister ve seferine devam eder.

El-Nedîm'e göre Me'mun'un ayrılmasının ardından Harranîlerin bazıları Hıristiyanlığı, bazıları da İslam'ı benimserken, büyük bölümü, inanç sistemlerinden ayrılmayı reddeder. Ve aralarında yaşayan Müslüman bir şeyhin önerisiyle, Kur'an'da anılan kitaplı dinlerden biri olan 'Sabiî' adını benimserler.

Ancak Me'mun Bizans seferinden geri dönemeyerek, yolda ölecektir (833). Me'mun'un ölüm haberi kente ulaştığında, Harranîlerden Müslüman ve Hıristiyan olmuş olanlar eski dinlerine dönerler; ve bundan böyle tümü 'Sabiî' adıyla anılır.

Pek çok araştırmacının benimsediği bu anlatının zayıf noktaları ortadadır ve haklı itirazlara konu olmuştur.

1) Yukarıda da (Başlık *Harran'ın Tarihi*) belirtildiği üzere Harran'ın Arap-İslam fatihleriyle tanışıklığı, Arap komutan İyad ibn-i Ganam tarafından fethedildiği 640'a dayanmaktadır.[14] Halife II. Ömer, İskenderiye'deki ünlü tıp okulunu Harran'a nakletmişti (Green 1992: 120). Son Emevî halifesi Mervan tarafından başkent olarak kullanılan Harran, Me'mun öncesi Abbasîlerce de tanınmakta, bilinmekte idi. Abbasî halifelerinin Harran'da imar çalışmaları yürüttüğüne yukarıda değinilmişti. Dahası, Hıristiyan tarihçi Bar Hebraeus (İbn ül-İbrî; öl. 1286), bizzat Me'mun'un amcası İbrahim'in, Me'mun'un halifelik döneminde Harran'a vali olarak atandığını ve kentteki paganlara ayinlerini açık olarak uygulama iznini verdiğini anlatmaktadır (Green 1992: 144). Bu bakımdan, Ne-

---

Ayrıca *el-ra'*'ın, Arapça simya literatüründe temel unsura, iksire verilen ad (el-Nedim 1970: 850, d.n. 58) oluşu Me'mun'un bu cümlesiyle Harranîleri "simya ehli" olarak niteleme olasılığını da akla getirmekte.

[14] Rice (1952: 38)'ın, Arap tarihçi İbn Şaddad'ın İS 1280 öncesinde kaleme aldığı Harran monografisinden yaptığı çeviride "İyad ibn-i Ganam'ın Harran'ı ele geçirdiğinde Sabiîlerin bir tapınağını (*haykal*) camiye dönüştürdüğünü, Harranîlere de kendi tapınaklarını yapmaları için başka bir yer gösterdiğini" aktarmaktadır.

dim'in Me'mun'u Harranîlerin varlığından habersizmiş gibi betimleyen anlatısı, bir hayli kuşkuludur. Nitekim Segal (1967: 212) de Harran'ın "Müslüman yetkelerin gözlerinden uzakta kalmış bir köy olmadığını" kaydetmektedir.

2) Nedîm'in anlatısı doğruysa, 'Sabiî' adının Harran'da Me'mun'un gelişinden, yani 830'ların başlarından sonra kullanılmaya başlanılması gerektir. Oysa müfessir Kisaî (öl. 795), İbrahim Peygamber'in Şît ve İdris (Hermes)'in kitaplarının ehli olan Sabiîler'i ihtida ettirmek üzere Harran'a geldiği; İdris'in oğluna "Bil ki sen bir Sabiî'sin" dediği; kimi Harranîlerin İbrahim'in imanını kabul ederken, "Bir kitabın olmadığına göre biz seni nasıl kabul edebiliriz ki?" diye itiraz eden diğerlerinin de "biz Şît, İdris ve Nuh'un dinini kabul ediyoruz" diyerek Harran çevresinde kaldıklarını aktarmaktadır (Green 1992: 13). Dahası, Margoliouth (1913: 519) da Taberî'nin, Yunus b. Abdullah (öl. 877) ve Abdullah b. Vahb (öl. 812)'a dayanarak Sabiîlerin yurdunu Musul Cezire'si olarak verdiğini ve bunun Mandeenlerden çok, Harranîlere yakın olduğunu aktarmakta, bunun ise, 'Sabiî' adının Harran'da Me'mun'dan en az 75 yıl öncesinden itibaren kullanılmakta olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. Hjarpe ise (Green 1992: 112) Ebû Hanife (öl. İS 767) ile iki öğrencisinin, Me'mun'dan bir yüzyıl önce Harran Sabiîlerinin yasal statüsünü tartıştığını aktarmaktadır. Çok daha gerilere giden bir kaynağıysa, Blochet (1910) anıyor: Blochet'ye göre, El-Makin'in *Evrensel Tarih*'inde aktardığı el-Manbidji adlı Hıristiyan bir tarihçi, Edessalı filozof Bardaisan (Bardesan) (m. 154-222)'ın Sabiî tarikatından çok yaşlı bir adam tarafından evlat edinildiğini ve büyüyünce kendisine Sabiîliğin gizlerini öğrettiğini söylemektedir.

3) Dahası, Mu'tezilî rasyonalizmini fermanlarla uyruklarına dayatıp rasyonalizmi kabul etmeyenlere ters düşenleri cezalandıracak bir mahkeme (*mihna*) oluşturacak,[15] maiyetindekiler tarafından 'münkirlerin sultanı' olarak nitelenecek ölçüde 'liberal düşünceli',

[15] Bu mahkemenin kurbanlarından biri de Hambelî tarikatının kurucusu, imam Ahmed bin Hanbel'dir.

düşünde Aristo'yu görüp[16] Grekçe kitapları edinip çevirtmek üzere Bizans'a adam gönderecek, Grek geometricisi Erastosthenes'in deneyini tekrarlayıp dünyanın çevresini ölçme işine girişecek (O'Leary 1949: 162) kertede Helenizm'den etkilenmiş halife Me'mun'un, Harran'daki hareketli düşünsel ortamdan habersiz olacağını düşünmek, mantık ölçülerini zorlamaktır.

4) Bir başka haklı itirazı da, "bir din hakkında önceden hiç bir bilgisi olmayan bir topluluğun nasıl olup da birden bunu benimseyip uygulayacağını" soran Kutsuz (1988) dile getirmektedir. Gerçekten de, Müslüman kaynaklarca 'Sabiî' olarak tanımlanan Yahudi-Hıristiyan Mandeenlerle Harran Sabiîleri arasında mevcut olan pek çok inanç ve pratik ortaklığı, bu iki topluluğun arasında en azından, eskilere dayanan bir kültürel alışverişe işaret eder gözükmektedir.

Harran dinini İslam yazarları nezdinde bu denli problematik kılan ikinci bir unsur da, kentin Eski Ahit peygamberlerinden İbrahim'le olduğu düşünülen tarihsel bağlarıdır. Gerek Eski Ahit, gerekse Kur'an peygamberleri arasında anılan İbrahim, babası Terah'la birlikte uzunca olduğu anlaşılan bir süre Harran'da ikamet etmiştir [*Tekvin*'de Abram'ın (İbrahim) Harran'dan yetmiş beş yaşında ayrıldığı kaydedilmektedir: 12: 4]. İbrahim'in bir süre Müslüman yazarlarının Harranlılar arasındaki başat kült olduğunu düşündüğü yıldız tapımına rağbet ettiği ise Kur'an'da nakledilmektedir (*El En'am*, 75-79):

---

[16] El-Nedîm' (1970: 583), "el-Me'mun'un rüyasında beyaz renkli, pembe-beyaz yüzlü, geniş alınlı, kaşları birleşmiş, kel kafalı, gözleri kan çanağı, iyi nitelikli bir adamın yatağında oturduğunu gördüğünü" anlatır. Nedim'e göre, "El-Me'mun şöyle anlatıyor, 'Onun önündeydim ve korku doluydum. Sonra sordum, 'Sen kimsin?' Yanıtladı, 'Ben Aristo'yum'. Çok mutlu olup dedim, 'Ey bilge, sana bir soru sorabilir miyim?' Yanıtladı, 'Sor.' Ve sordum, 'İyi nedir?' Yanıtladı, 'İyi akılda olandır', Yeniden dedim, 'Ya sonra?' Yanıtladı, 'Yasada iyi olandır" Dedim, 'Ya sonra?' Yanıtladı, 'Kamuda iyi olandır.' Dedim, 'Ya sonra?' Yanıtladı, 'Sonra? Sonrası yok.' Bir başka alıntıya göre, 'Ben [El-Me'mun] dedim ki, 'Bana bir şey daha ver.' [Aristo] yanıtladı: 'Sana altın hakkında öğütler veren senin için altın gibi olsun; ve tevhid senin içindir.'" Son alıntıdaki "altın" göndermesinin, simya çağrışımlarıyla yüklü olduğu belirtilmeli.

Kuvvetle iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösterdik. Üzerine gece olduğunda, bir yıldız gördü. Bu Rabbimdir dedi. Yıldız batınca İbrahim: "Ben batanları sevmem" dedi.

Ayın yükselmekte olduğunu görünce "bu Rabbimdir" dedi. Ay batınca İbrahim: "Eğer Rabbim hidayet etmezse ben delalete düşen kavimden olurum" dedi.

Güneşin doğmakta olduğunu gördüğü zaman: "İşte Rabbim budur, bu, onlardan daha büyüktür", dedi. Güneş de batınca İbrahim: "Ey kavmim, ben sizin şirk koştuğunuz şeylerden uzağım."

"Ben yüzümü gökleri ve yeri yaratana, hakka yakın ve batıldan uzak olarak yönelttim. Ve ben, müşriklerden değilim", dedi.

Eski Ahit'in Abram (sonradan İbrahim olarak anılacaktır) ile Yahudilerin tanrısı Yahve arasındaki ahde göndermelerine karşın Kur'an, İbrahim'in dinini kesin bir dille belirlemektedir (*Al-i İmran*, 67): "İbrahim ne 'yehûdi'ydi, ne de 'Hıristiyan'dı. O bir 'hanif' ve 'müslim'di."

'Sabii' ve 'Hanif' terimlerinin anlamdaş olacaklarını çağrıştıracak tarzda, hem İbrahim hem de Muhammed Peygamberlere göndermede kullanılması,[17] bizi *hanif* ile kökenini oluşturan *hanpe* terimleri üzerinde biraz daha durmaya yöneltiyor. Stern (1968: 161-62), Aramca 'pagan' anlamına gelen *hanpe*'den[18] türetildiğini söylediği *hanif*'in, Müslüman yazarlarca bir yandan Muhammed'ten hemen önceki Arap paganizminden daha yüksek bir din biçimi arayan Arap paganlar için, bir yandan da salt 'pagan' karşılığında kullanıldığını vurgulamakta ve şu aktarmaları yapmaktadır:

9. yüzyılın ikinci yarısında el Yakubi tarihinde şöyle yazmaktadır: "Greklerin kralları ve Roma yöneticileri onlara göre dince fark-

[17] Bu konuda Stern (1988: 161-162); Kutsuz (1988: 10) ve Green (1992: 110-111) anılabilir.

[18] İskenderiyeli piskopos Eutychius, Harran'daki Ay tapınağının ilk inşası üzerine bir söylenceyi aktarırken, Ay tanrısı Sin'in eşinin adını *Hanib* olarak vermektedir (Lewy 1962: 141, dn. 4). Bu sözcüğün *Hanpe* teriminin kökenini oluşturma olasılığı, kayda değer.

lıydı: bazıları Sabiîlerin dinini izlemekte ve *hunafa* adıyla anılmaktaydı." Kullanım el Mes'udî'de son derece açıktır. Yıldızlara tapan Filistinliler *hunafa* olarak adlandırılır. Rûm kralları, Hıristiyan olmadan önce *hunafa* ve Sabiiler'dendi. İmparator Philippus (Arabus) Hıristiyanlığa ihtida etmiş ve Sabiîler'in inancını terk etmişti. *Kitab Müruc el Dahab ve Ma'adin ül Cevher*'e göre (ii, s. 323) Hıristiyanlığı terk edip putataparlığa dönen Julian'a *hanifi* denmekteydi. Benzer biçimde, *Tenbih*'de de Julian gizli bir Sabiî idi; imparator olduğunda Hıristiyanlıktan dönmüş, kiliseleri yıkmış, Sabiîlerin yüce tözlerin ve göksel cisimlerin imgeleri olarak diktikleri heykelleri yeniden yüceltmiş ve paganizme (*hanifiyye*) dönmeyenleri cezalandırmıştı (s. 145, II, 9-15). Tüm bu pasajlarda anlam son derece açıktır: Sabiîler ile *hunafa* aynı kişilerdir ve her ikisi de Greko-romen paganizmin izleyicilerine gönderme yapmaktadırlar.[19]

DeGoeje (1885: 296), Hıristiyanların pagan Suriyelilere pejoratif bir dille *hanif* dediğini, Harranîlerin de bu adı benimseyerek atalarının kutsal dinini benimseyen kişiler için kullandığını, ünlü Harranlı alim ve çevirmen Sabit ibn Kurra'nın (öl. İS 901) gururla "Bizler *hanfour*'ların, yani bir zamanlar yeryüzüne yayılmış olan gerçek dinin varisleriyiz. Ne mutlu, imanın gücüyle *hanfour*'un kutsal davası adına boyunduruklarını sabırla taşıyanlara", dediğini aktarmaktadır (bkz. Green 1992: 114).

---

[19] İbn Nedîm'in, *Fihrist*'inde (1970: 585-586), Arap diplomatı İbn Şahram'ın "Konstantinopolis'ten üç gün uzaktaki" bir bölgede (yayıncısına göre Ephesus) tapınaklarını gördüğünü aktardığı "Kalde Sabiîleri"nden söz edişi, kimi Arap tarihçilerin tüm paganları "Sabiî" olarak niteleme eğiliminde oldukları yolundaki bu görüşü desteklemektedir. Ancak ayırım yapanlar da vardır. Örneğin, Ebu 'Abd Ullah ibn-i Ahmed el Huvarizmî, *Mafatih el Ulûm*'unda "insanların başlangıçta putperest olduklarını ve Kaldelilerle Samaniler (Şamanistler) arasında bölündüğünü, Kaldelilerin Sabiîler olduğunu", ve "peygamberlerinin de kitabı Pers diline çevrilen Buddha olduğunu" söylemektedir. Huvarizmî'ye göre Harran Sabiîlerinin ataları bunlardır (Dodge 1967: 61). Ne ki, Kur'an'ın yukarıda anılan *El-Hacc* suresinin 17. ayetinde Sabiîlerle müşrikler (çoktanrıcılar) arasında açık bir ayırım yapılmış olması ve ayrı ayrı zikredilmeleri, sonraki Arap tarihçilerin Kur'an'dan çok çağdaşları ya da kitaplarını okudukları Hıristiyan heresiyologlarına itibar ettiğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Pedersen (1922: 383-391), 'Sabiî' teriminin Müslüman yazarlarca gevşek biçimde 'Gnostikleri' tanımlamada kullanıldığını belirtirken, Muhammed döneminde eski paganizm tümüyle yitip gittiğine, mevcut paganların ise şu ya da bu eğilimden gnostikler olduğuna ve Süryanca *hanpe* sözcüğünün de 'Hellenler'i, yani Grek kültüründen insanları tanımlamada kullanıldığına dikkati çekerek her iki terimin anlamdaş olduğunu ve 'gnostik' anlamına geldiğini vurgulamaktadır.

Pedersen'i izleyen Hjarpe ise[20] Kur'an'da *sabiî* sözcüğünün *hanîf* sözcüğünden yalıtılamayacağını öne sürerken, her ikisinin de 'gnostik' anlamına geldiğini, dönemin Müslümanlarının 'Sabiî'yi zımnî gnostikler için kullanırken, 'hanif'i ise, gerçek gnostik, yani 'doğal ve saf dine mensup Müslümanları' tanımlamak için kullanıldığını savlamaktadır (Tardieu 1986).

Bu çelişkileri Harran'daki 'halk dini'yle Platoncu inanç/düşünce sistemini birbirinden ayırt ederek çözümlemeye çalışan Tardieu (1986)'ye karşılık, Green (1992: 116) Harran Sabiîlerinin inanç sisteminin, Mes'udî ile Birunî tarafından betimledikleri haliyle, Gnostisizm'den çok Neo-platonculuk ve Neo-pythagoras'cılıktan belirgin izler taşıyan bir çeşit Hermetizm'e yakın olduğunu söylemektedir.

Kur'an'da anılan Sabiîlerin kim olduğu, ya da Harran Sabiîleriyle ilişkileri ve/ile *hanpe/hunefa* kavramlarının bu sorunsal içindeki yeri konusu, kuşkusuz bu çalışmanın amaç ve boyutlarını aşmaktadır.[21] Biz, buraya dek aktarılan tartışmalardan hareketle birkaç noktayı yeniden vurguladıktan sonra, Harranî dininin tarihsel gelişimi ve Hermetizm'in İslam'a aktarılışında nasıl bir rol oynadığını izlemeyi sürdüreceğiz. Şöyle ki:

---

[20] *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens harraniens* (Uppsala 1972)'inde.

[21] Öte yandan, tüm yakın çevresi Hıristiyanlaşmışken Harranlıların neden ve nasıl olup da pagan gelenek ve uygulamalarında ayak direyebildikleri ise, kanımızca çok daha ilginç ve Sabiîlik sorunsalı üzerinde durmuş yazarların pek fazla irdelemediği bir sorudur.

1) Harran'da yaşayan ve pagan gelenek ve uygulamalarını Selçuklu fetihlerine dek (11. yüzyıl) sürdüren topluluk da ortaçağ Müslüman yazarları tarafından Sabiîler olarak tanımlanmaktaydı.

2) Harran Sabiîleri, en azından Müslüman yazarların kendilerini tanıdığı dönemde Mezopotamya kökenli Ay (Sin) kültü üzerine eklemlenmiş, Grek-Roma paganizmi, Neo-platoncu, gnostik ve hermetist öğretilerin[22] bir karışımını yaşatmaktaydı.

3) Harran Sabiîleri, Grek ve Roma felsefeleri ve özellikle hermetik öğretilerinin İslam'a aktarılışında ana arter işlevini gerçekleştirmişlerdir.

2) Harran'da Sin Kültü

Green (1992: 22):

> Harran dininin Ahmenid fetihlerinden öncesine tarihlenen erken dönemine ilişkin hemen bütün kaynaklarımız, tümüyle Ay tanrısına gönderme yapmaktadır; Harran'da diğer ilah ve kültlerden ancak İS 3. yüzyıldan itibaren söz edilmeye başlar

derken Harran dininden söz etmeye nereden başlanacağına işaret etmektedir. Gerçekten de Harran, tarihsel kayıtlarda görülmeye başlandığından itibaren, Mezopotamya'nın ay tanrısı Sin ile bağlantılandırılmaktadır. Harran'ın Sümer kenti Ur'un bir ticaret kolonisi olarak kurulduğu ve Ur'un koruyucu tanrısının da yine Ay tanrısı Nanna olduğu anımsandığında, yine Green'in (1992: 35) sözleriyle ay kültünün "Harran'a Ur'lu tacirler tarafından getirilmiş olma" olasılığı öne çıkmaktadır.

Sin, Babil-Asur geleneğinin Sümerlerden devraldığı ay tanrısı Nanna'ya verilen Semitik addır (Hooke 1981: 38). Contenau (1954: 172), kutsal sözcükleri gizleme yolundaki Asur geleneğini anımsatarak, tanrının adının, Sümer dilindeki hecelerin (*Enzu*: bilginin efendisi. Aynı zamanda ayın hilal evresine verilen ad) tersten okunuşundan (*Zu-in*) kaynaklanmış olabileceğine işaret etmekte-

[22] Lewy (1962) bunlara Zerdüştiliği de eklemektedir.

dir. Her durumda, Sin, Babil-Asur panteonunun ikinci tanrı üçlemesini oluşturan Sin-Shamash (güneş)-Ishtar (Venüs gezegeni) üçlüsünün en önemli tanrısıdır ve diğerlerinin babası sayılır. Mezopotamyalılar ayı tanrıça değil de tanrı (eril) kabul eden ender halklardan biridir (Contenau 1954: 249) ve Sin'e büyük önem vermişlerdir. Büyüyüp küçülmesiyle zamanın geçişine tanıklık eden ve değişimsiz çevrimiyle düzen ve bilgeliğe göndermede bulunan, Ay Tanrısı Sin'dir. Ayın gökyüzünde biteviye küçülüp büyüyen görüntüsü, onu kadim dünyanın ölüm ve yeniden doğuş çevrimleriyle de bağlantılı kılmaktadır. Mezopotamyalılar, Sin'i uzun lacivert taşı sakalıyla genç bir erkek olarak tasavvur etmekteydiler. Hilal evresinde ise, gökyüzünü dolaşan teknesini görüyorlardı.

Ayın sular üzerindeki çekim gücü, onu çok eski zamanlardan bu yana bitkisel bereket ile bağıntılandırmıştır. Öte yandan, gökyüzündeki koyun sürülerini (yıldızları) güden çoban imgesi de, hayvanlarla, sürülerin çoğalmasıyla bağıntısına işaret etmektedir (Green 1992: 25).

Pek çok kültürde dişil olarak betimlenen ayın, Mezopotamya'da eril olarak tahayyül edilmesi konusunda Green (1992: 25) şunları söylemektedir:

> Ayın Mezopotamya kültürlerindeki eril cinsiyeti ilahın hem doğa hem de insan deneyimi alemlerindeki ikili işlevleri arasında bağıntı kurulmasına olanak sağlamaktadır; çünkü Ay tanrısı eril döl bereketi ile eril siyasal erk arasında kutsal bir köprü görevini görür. Ayın en sık görülen ikonografik temsili, eril dölleme gücünün evrensel simgesi olan boğa boynuzlarına dönüştürülmesiyle erkek cinselliğine bağlantılandırılan hilaldir; Ay tanrısına en sık kurban edilen hayvan da budur. Sümer dilindeki sanı En-Su onu, boynuzları hilalde yansıyan 'Efendi Yabanıl Boğa' olarak tanımlamaktadır.

Ayın küçülerek belirli günlerde gökyüzünden yok olması, Mezopotamya mitolojisinde, onun belirli günleri yeraltında geçirdiğine yorulmakta ve bu yönüyle ölümcül, karanlık yeraltı güçleriyle bağlantısı kurulmaktadır. Yeraltı ve ölülerin yöneticisi Nergal, Enlil'in oğlu, dolayısıyla da Sin'in kardeşidir. Ay tanrısı, gözlerden kaybol-

duğu gecelerde yeraltı dünyasına inerek yönetsel kararları alır ve ölüler dünyasındakileri yargılar. Asur döneminde Nergal özel ayı Kislev (Aralık-Ocak) olan Satürn gezegeniyle bağıntılandırılırken Siwan (Mayıs-Haziran) ayı ise Ay tanrısına adanmıştı. Bu tarihlerden ilki kış, ikincisi ise yaz gündönümüne denk düşmektedir.

Nergal-Sin ilişki/çatışkısı adeta Helenistik ve sonraki dönemlerin gnostik düalizme göndermede bulunmaktadır. Manikeizm, Zerdüştîlik gibi Yakındoğu düalist dinleri, Sümer-Babil-Asur geleneğindeki, karanlıklar dünyasıyla çatışma halindeki ışık (Ay)'da erken bir habercisini buluyor gibidir.[23]

Tüm bu işlevlerinin yanı sıra gece gökyüzünün gören gözü ay, bir yanıyla bilicilik (kehanet), bir yandan da antlaşmaların tanıklığı ve garantörlüğü görevini üstlenmiştir[24] ve bu yönü, onun siyasal misyonunu verir. Marduk-shum-usur'un Ashurbanipal'e (İÖ 668-633) yazdığı bir mektupta şöyle demektedir (Pritchard [ed.]1975, II: 170):

> Efendim kralın babası (yani Esarhaddon) Mısır'a gittiğinde Harran bölgesinde sedir ağaçlarından yapılmış tapınağı gördü. Asasına dayanmış duran tanrı Sin'in başında iki taç vardı. Tanrı Nusku onun önünde duruyordu. Efendim kralın babası tapınağa girdi ve o (Nusku) onun başına bir taç yerleştirerek dedi ki, "Gidecek ve birkaç ülkede fetihlerde bulunacaksın." Oradan ayrıldı ve gerçekten de Mısır'ı fethetti. Henüz Ashur ve Sin'e boyun eğmemiş diğer ülkeleri de kral, kralların efendisi fethedecek.

Sin'in siyasal işlevi Harran'ın siyasal önemini yitirişinden çok sonraları dahi süregelmiş olmalı ki, El Nedim'in ortaçağ Harranlılarının tanrılarına "imparatorluklarının ihdası ve eski egemenlik günlerinin geri gelmesi için" yakardıklarını kaydettiği aktarılmaktadır (Green 1992: 39).

---

[23] Green (1992: 32), bunun etik'ten çok kozmolojik bir düalizm olduğuna dikkati çeker.

[24] Bkz. Pritchard (ed. 1975: 50); özellikle Asurlu V. Ashurnirari ile Arpadlı Mati'ilu arasındaki anlaşma. Ayrıca, "Harran'dan, İÖ sekizinci yüzyıla tarihlenen bir hukuk metni sözleşmenin çiğnenmesi durumunda suçlunun en büyük oğlunu Sin'in sunağı, en büyük kızını da Belit-Seri'nin (Venüs) sunağı üzerinde yakması gerektiğini söylemektedir (Green 1992: 35).

Öte yandan, bilicilik yetisi, Sin'e, aynı zamanda 'Bilginin Efendisi', tanrıların yazıcısı Nebo'nun ilahî buyrultuları üzerine yazdığı tablet olma yetisini vermektedir. "Ashurbanipal'in yıllıklarında bir rahip Nebo'nun dolunay diski üzerine yazılmış buyrultularını okurken betimlenmektedir" (1992: 33). Green'in (1992: 34) Sin ile arasındaki özdeşliğe dikkat çektiği Borsippa kentinin tanrısı Nebo, tanrıların yazıcısı olmanın yanı sıra, yazının mucidi ve 'tüm rasyonel sanatların koruyucusu'dur. 'Tanrıların buyruklarının insanlara aktarıcısı', 'insanın yaşam süresini tespit eden yazgı tabletlerinin sahibi', 'varoluşun kozmik düzenini bildiren kehanetlerin açıklayıcısı', dolayısıyla da 'ilahî ve insan dünyaları arasındaki bağdır' (Green 1992: 34).

Burada biraz duraklayıp, kimi tanış temaları teşhis etmek, yararlı olacaktır. 'Bitki ve hayvanların bereketinin güdücüsü', 'göksel hayvan sürülerinin (yıldızlar) çobanı', 'ölülerin ruhlarına öte dünyada rehberlik eden', 'ruhların yargıcı', 'bilici-ilah', 'sözleşmelerin tanığı tanrı', 'ilahî ve insan dünyaları arasındaki bağ' ve nihayet 'yazının mucidi', 'rasyonel sanatların koruyucusu' vasıfları, Bölüm 2'de izlendiği üzere, aynı zamanda Hermes'in antikite tarihi boyunca edindiği vasıflara denk düşmektedir. Ve olasılıkla, İskender fetihleriyle birlikte Kuzey Mezopotamya üzerinde egemenlik sağlayan Greklerce Sin'e ilişkin Mezopotamya inanışları böyle yorumlanmış, Hermes Trismegistus'un Harranîlerce kabul edilmesinde bu yakınlıklar ağırlıklı bir rol oynamıştır.

Nihayet, Mezopotamya'nın gezegenleri izlemedeki ustalıkları göz önünde bulundurulduğunda, geç antikite ile ortaçağlarda Harran dininin ana unsurlarından birini oluşturacak olan astrolojinin erken bir habercisiyle karşı karşıya olduğumuzu düşünmeden edemiyoruz.

3) Harran'da Helenistik-Roma Çağı

Harran'daki Pers egemenliği tarihinin karanlık olduğuna yukarıda değinilmişti (Başlık *Harran'ın Tarihi*). İÖ 331'de son Ahmenid 'Krallar Kralı' Darius'un ordularını bozguna uğratan Aristo'nun Makedonyalı öğrencisi İskender, böylelikle kendini Zeus ve (Mısır tanrısı) Ammon'un koruması altındaki yeni 'Asya Kralı' ilan ediyor ve

Batı Asya'da Hindistan alt-kıtasının kuzeybatı sınırına dek dayanıyordu (Stoyanov 1994: 50). İskender, fethettiği topraklardaki egemenliğini pekiştirmeye yönelik uygulamalarıyla Küçük Asya'dan Hindistan'a kadar uzanan Yakındoğu kültürlerinde kalıcı izler bırakmıştır. İskender mirasının Asya kalıtçıları Selevkoslar, bölgedeki kısa süreli (İÖ 323-129) egemenlikleri süresinde kültürel sentezi ileri boyutlara ulaştırabilmişlerdir (Stoyanov 1994: 53-54):

> Başkenti Babil ve başlangıçta Küçük Asya'dan Hindistan'a dek uzanan sınırlarıyla Helenistik Selevkos krallığı, yayılan Helenizm ile doğu gelenekleri arasındaki kültürel ve dinsel kaynaşmayı beslemeye özellikle elverişli gözükmekteydi. Apollo'nun soyu olduklarını savlayan Selevkoslar, Helenleştirme siyasetlerinin yanı sıra krallıkları dahilinde farklı dinlere hoşgörü gösteriyor ve Babil bilgi ve kültlerinin yeniden canlanmasını teşvik ediyorlardı. (...) Selevkos çağının Helenistik fetihleri, Suriye ve Mezopotamya'nın kültürel ve dinsel dokusunu derinlemesine dönüştürmüş ve İran dünyasına derin açılımlar sağlamıştır.

Partların Selevkoslar üzerindeki zaferi, İskender ve ardıllarının kadim hasmı Zerdüştîlik etkilerini, bölgenin Helenistik etkilenimlerle giderek karmaşıklaşmakta olan dinsel-felsefi dokusuna eklemleyecektir. Manikeizm ise, daha Helenistik-dönem öncesinde, İranlı Ahmenidler döneminden bu yana etkisini duyumsatmaktadır.[25] İskender fetihlerinden itibaren bölgeye Makedonyalı göçü olduğuna yukarıda değinilmişti. Bu unsurlar, kuşkusuz yeni yerleşimlerine Grek-Roma kültlerinin ve özellikle elit içinde etkili olan Neoplatoncu geleneklerin taşıyıcısı olmuşlardır. Harran, öte yandan Eski Ahit geleneğinde de, İbrahim (*Tekvin* 11) ve Yakub (*Tekvin* 29) peygamberlerin kaldığı yer olarak ünlenmiştir. Bunlara bir de, pagan/neo-platoncu Atina Akademisi'nin kapatılmasının ardından Hıristiyanlığı kabul etmeyen Atinalı filozofların Sasanî kralı Hüsrev'in

---

[25] İS 8. yüzyılda Harran'da bir Manikeist cemaatin varlığı bilinmektedir. Birunî sonradan Zerdüşt'ün Harran'daki tarikatin mensubu olduğunu söyleyecektir (Green 1992: 80). Lewy (1963) de, Harran düalizminin İran Zerdüştîliğinin kökenini oluşturduğu kanısındadır.

yanına sığınmaları (Marrou 1963: 136) eklenince, Neo-platoncu düşüncelerin bölgede yayılması hızlandı. Öte yandan, Doğu Yahudi-Hıristiyan geleneği (daha doğrusu gelenekleri) ve Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlaşması süreciyle (4. ve ağırlıklı olarak 5. yüzyıl) birlikte Roma-Bizans Hıristiyanlığı da, özellikle komşu Edessa kanalıyla Harran üzerindeki etkisini duyumsatmaktadır.

3.1) Yerel Kültler

Bu senkretizme son derece elverişli zemin içinde, Harranîlerin dini de temeldeki Sin kültü üzerine eklemlenen farklı değerlerle birlikte dönüşüme uğrayacaktır. Ancak Harran'ın siyasal-toplumsal tarihi gibi, dinsel tarihi de, bu dönemde bulanıklaşır. Ahmenid, Helenistik (Selevkos) ve Roma dönemlerindeki dinsel yaşamı konusunda pek az bilgi vardır. Harran'ın yeniden gün yüzüne çıkması, ancak "kilisenin 4. yüzyıldaki nominal zaferiyle" (Green 1992: 55) gerçekleşecektir; o da süregiden paganizmi nedeniyle Süryanî Hıristiyan yazarların 'kötü örneği' olarak.[26] Örneğin Theoderet, Harran'ı "paganizm dikenleriyle dolu, çok fazla emek gerektiren çorak bir toprak" (Green 1992: 55) olarak nitelemektedir. 4. yüzyıla tarihlenen anonim *Havari Addai'nin Öğretisi*'nde, Edessalılara şu soruları yöneltmektedir (Green 1992: 57):

> Tapındığınız Nebo, onurlandırdığınız Bel kimdir? Aranızda komşularınız Harranlılar gibi Bath Nikkal'e, Mabbug'lular gibi Tar'atha'ya, Araplar gibi Kartal'a ve Harranlıların geri kalanı gibi Güneş'e ve Ay'a tapınanlarınız var. Işık saçanların ve parlak yıldızın ışınlarına tutsak olmayın, çünkü yaratıklara tapan herkes, Tanrı indinde lanetlidir.

5. yüzyılda, Antioch'lu (Antakya) Isaac, Harranlıların Amid (Diyarbakır) yakınlarında kurduğu Beth Hur kentinin paganizmini

---

[26] Ammianus Marcellinus'un anlattığına göre, son "pagan" Roma imparatoru Julian, "Ay tanrısına kurban sunmak üzere" Harran'a gitmiş (İS 363) (Green 1992: 50-51) ve Harranlılar tarafından hararetle karşılanmıştır (Segal 1953: 108). Harran'da 4. yüzyıl ortalarında dahi bir piskopos yoktur; 4. yüzyıl sonlarında kenti ziyaret eden Aquitania'lı Hıristiyan hacı Egeria, "birkaç kutlu keşiş dışında kentte tek bir Hıristiyan'la dahi karşılaşmadığını" (Segal 1970: 104; Green 1992: 55) yazmaktadır.

betimlerken güneş tanrısı Samas ve Sin için orjiyastik ayinler düzenlediklerini, 'tanrıların başı' Bel Samen (*Ba'al shamen*)'e tapındıklarını, bakirelerin Venüs'e kurban edildiğini, kadınların evlerinin damlarından Venüs'e libasyonlar sunduğunu aktarır (Segal 1953:109). Sarug piskoposu Jacob (451-521)'un bir anlatısına[27] göre ise (Segal 1953:109):

> Tepelerin üzerinde (Şeytan) tanrıçalara saraylar inşa etti ve yüksek yerlerde putlara boyalı tapınaklar dikti... Bir tepede Ares için kurbanlar boğazlanıyordu, bir başkasında Hermes'e bir sunak inşa edilmişti; bir vadiye Heracles vadisi adı verilmişti. Kurban kanıyla ıslanmamış bir tepe, libasyon sunulmamış bir yükselti yoktu: gençler sürü sürü kurban ediliyor, genç kızlar dişi putların önünde boğazlanıyordu... güneşe, aya, Venüs yıldızına ve diğer ışık saçanlara... Ve tanrılar yüce tahtlarda oturuyor, kahramanca sütunlar üzerine imgeler dikiliyor ve rahipler ince dokunmuş ketenlere ve güzel giysilere bürünüyordu.

Yine Sarug'lu Jacob, Kuzey Mezopotamya ilahlarını şöyle sıralamaktadır (Green 1992: 57-58):

> (Şeytan) Apollo'yu ve yanında birçok başkasını put olarak Antioch'a yerleştirdi.
> Edessa'ya, birçok başkasıyla birlikte Nebo ve Bel'i koydu.
> Harran'ı Sin, Ba'alshamen ve Bar Nemre'yle yoldan çıkardı.
> Köpeklerin Efendisi, tanrıça Tar'atha ve Gadlat'la birlikte...
> Mabbug'u[28] tanrıça(lar)ın rahiplerinin kenti yaptı.
> Ve ona (putların peşinde) sonsuza dek delalete düşmesi için kendi adını verdi.
> Sunulara adanmış Harran'ın kız kardeşi;
> Ve hataları içinde her ikisi de pınarları sever.

Bu betimlemeler, kuşkusuz Hıristiyan din adamlarının paganizme karşı yürüttüğü ideolojik savaşımın önyargılarıyla yüklüdür; Harranîler ise, Urfa'nın 100, Harran'ın ise 40-50 km. kuzeydoğu-

---

[27] *Putların Düşüşü Üzerine Vaaz*'ında.

[28] Mabugh: günümüzdeki Halep (Rosenthal 1962: 224).

sundaki Tektek dağlarında yer alan Sumatar Harabesi dışında, kendi inançlarına ilişkin kayıt bırakmamışlardır.

Merkezî bir tepenin batı ve kuzeyinde bir yay gibi uzanan, yerel taşlardan yapılma sekiz[29] yıkıntı grubundan (Segal 1953: 97) oluşan Sumatar Harabesi, "erken Hıristiyan çağında Ay tanrısının yerelleşmiş kültünün" (Green 1992: 65) kalıntısıdır. Merkezî tepenin üzerindeki bir kayadaki bir niş içinde, omuzları üzerinde bir hilal çizili bir erkek büstü kabartması bulunmaktadır ve nişin solundaki yazıtta "Sila bu imgeyi Adona'nın oğlu Tiridates'in yaşamı ve kardeş(ler)inin yaşamı için yaşam tanrısı Sin'e adadı" (Green 1992: 66; Segal 1953: 101) ibaresi yer almaktadır. Sağındaki yazıtta ise "Bar KWZ. ZKY ve oğulları tanrı indinde anılmasınlar" (Green 1992: 66; Segal 1953: 101) ifadesi bulunmaktadır. Bu kabartmanın sağındaki diğer bir kabartma ise 1,10 m. yüksekliğinde, bezeli bir kubbenin altında duran bir erkeğin tam boy imgesidir. Başında yuvarlak bir başlık bulunan ve dizlerine dek uzanan bir giysiye bürünmüş olan erkek figürünün sağında, diğerleri gibi Süryanca karakterlerle, "Bu imge 476 yılının Adar ayının 13. günü Ma'na'lı ilah tarafından buyuruldu" ifadesi bulunmaktadır (Segal 1953: 101).

Tepenin üstündeki kayanın üzerinde de dokuz kadar ithaf yazıtı yer alır. Bunlardan ikisi Segal (1953: 102)'e göre:

> 476 yılının[30] Sebat ayının hilalinde ben, RB yöneticisi, Adona oğlu Tiridates, bu sunağı inşa ettim ve efendim kralın, oğullarının ve babam Adona'nın ve kardeşim (...) ve oğullarımızın yaşamı için Marilaha'ya[31] bir sütun diktim.

---

[29] Green (1992: 65)'e göre dokuz.

[30] Segal (1953: 104) bu tarihlerin Selevkos takvimine ait olduğunu ve miladî takvimde İS 164-5'e denk düştüklerini belirtmektedir. Edessa'nın Romalılarca yeniden fethediliş tarihi ise İS 165'tir.

[31] Drijvers (Green 1992: 67) *Mrlh* ibaresini "Marelahe" olarak okumakta ve bunun "Tanrıların Efendisi" anlamına geldiğini belirterek, Harran'ın Ay tanrısı Sin olduğunu söylemektedir. Segal (1970: 59) ise bunu "Marilaha" olarak okuyor ve Nabatî dilinde, Aramîler arasında erken çağlardan beri yaygın olmakla ve Palmyra panteonunda önemli bir yere sahip olmakla birlikte Bel gibi ulusal bir tanrı olmayan

ve,

> 476 yılının Sebat ayının hilalinde ben, Adona'nın oğlu MNYS ve Ma'na ve 'LBT ve BLBN' ve 'NBWD, kardeşleri –bu kutlu tepeye bu sütunu ve yöneticimin beslediği (kişi) için tabureyi diktik. Yönetici Tiridates'ten sonra (...) olacak. Ve tabureyi beslediğine verecek. Ve Marilaha onu ödüllendirecek. Ve eğer tabureyi esirgerse, o zaman sütun yıkılacak. O, bizi bilen tanrıdır.

Öte yandan, merkezî tepenin kuzeybatısında yer alan bir mağaranın duvarlarında da, çeşitli ithaf yazıları ve figürler bulunmuştur (Segal 1953: 102-104).

Merkez tepenin çevresinde yer alan bina kalıntıları ise, farklı geometrik şekiller sergilemektedir. Bunlar arasında tanımlanabilenler, silindir biçimli, kare, dikdörtgen, dörtgen temel üzerinde silindir biçimlidir (Segal 1953: 98-100) ve her birinin cephesi, merkezî tepeye dönüktür (Green 1992: 71). Bu farklı şekiller, "bölgenin mezar yapısına uygunluk göstermekle birlikte" (Green 1992: 71), Segal (1953), Drijvers (Green 1992: 71, dn. 63) ve Green (1992: 71)'de, Arap tarihçi Mes'udî (1861: 61)'nin betimlediği, Harran'daki Sabiî tapınakları çağrışımını yapmaktadır:

> Harran Sabiîlerinde aklî tözlere ve yıldızlara adanmış tapınaklar vardı; başkalarının yanı sıra, İlk Neden tapınağı ve Akıl tapınağı (...) Sabiîlerde ayrıca Zincir, Madde ve Ruh tapınakları da vardı; bu üçü daire biçimindeydi. Satürn tapınağı altıgen; Jüpiter tapınağı üçgen; Mars tapınağı dikdörtgen; Güneş'inki kare; Merkür'ünki üçgen; Venüs'ünki dikdörtgen içinde bir üçgen; Ay tapınağı ise sekizgendi. Bu çeşitli biçimler, Sabiîlerin hiçbir zaman açıklamadığı istiare ve gizemlere bağlıydı.

Segal (1953: 105), Sumatar Harabesi'ndeki kabartmaları kabaca 150-200 arasına tarihlendirmektedir. Bu ise, Edessa ve Harran'ın yer aldığı Osrhoene bölgesinin Partlarla Romalılar arasında

---

"Be'elshamin"in bir sanı olduğunu belirtiyor. Her durumda, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Be'elshamin giderek, özel kimliğini yitirip yerel kültlerin baş tanrısı ya da "ilahların efendisi" olarak, Teixidor (1977: 13-17)'un işaret ettiği "pagan monoteizmi"ne yönelmektedir.

amansız bir rekabete konu olduğu yıllardır. Yazıtlardaki ithafların yöneldiği isimler ise, yine Segal (1953: 106)'e göre Arap, Part ve Roma aidiyetlerine gönderme yapmaktadır. Her durumda, Sumatar yazıt, kabartma ve kalıntıları, Ay tanrısı Sin'in süregiden rolüne işaret eder niteliktedir. Ancak gerek yukarıda anılan Hıristiyan yazarların anlatıları, gerekse Sumatar Harabesi kalıntıları, Sin kültüne yeni ilahların eklemlendiğini göstermektedir. Green (1992: 58) bu ilahları şöyle teşhis eder:

> Şu halde, göndermede bulunulan tanrıların listesini sistemleştirirken Harran'da tapınıldığı söylenen eril ilahlar Ay ve Güneş, Ba'alshamen ve Bar Nemre'dir; dişi ilahlar ise Bath Nikkal, Tar'atha, Gadlat ve belki de 'Uzzai ya da 'Uzza'dır. Buna ek olarak, *Addai Öğretisi* bir çeşit gezegen ya da yıldız tapımına işaret eder gözükmektedir.

Green (1992: 59-70)'e göre Bath Nikkal Mezopotamya paganizminin en eski tanrıçalarından Ishtar ya da Venüs gezegeni, Tar'atha ya da Atargatis Batı Semit kökenli *Dea Syria*, el-Uzza da Arapların, Venüs ve Astarte'yle özdeşleştirilen İslam-öncesi bir tanrıçasıdır. Gadlat ise, Grek tanrıçası Tyche'nin Aramî dengidir.

Güneş tanrısının Mezopotamya'da ön plana çıkması, Helenistik dönemin bir getirisidir; ve Teixidor (1977: 49)'a göre bunun sorumlusu, Araplardır. 'Parıldayanın Oğlu' olarak çevrilebilecek (Green 1992: 69) Bar Nemre'nin kimliği, tam olarak teşhis edilememekle birlikte, Güneş ya da Babilli ateş tanrısı Nusku[32] olarak tanımlanmıştır (Green 1992: 69-70). 'Köpekli Efendi' ise, olasılıkla Sin'in erkek kardeşi, yeraltının ilahi Nergal'dir.

Harran'da Helenistik ve sonrası dönemlere tarihlenen ve İslam dönemine dek izlenebilen ilah adları, görüldüğü üzere, bir gök cisimler kültüne işaret etmektedir.[33] Green (1992: 58)'in de dikkat

---

[32] "Başka yerlerde Nabu ve Nusku sıkıca ilişkili olduklarına ve aynı işlevlere sahip olabileceklerine göre, Bar Nemre'de tanrı Nebo'yu teşhis etmek olanaklıdır" (Green 1992: 70).

[33] Rosenthal'in (1962: 226) "pre-islamik ya da erken Emevî dönemine tarihlendirilebileceğini" söylediği, Harran peygamberlerinden Baba'nın kehanetlerinden birinde

çektiği üzere bu ilahlar 'gezegenlerle ilintili Batı Semit ve Arap kültleri'ne aittirler ve "Apollo dışında Grekçe ilah adlarından fark edilir biçimde yoksundur." Harran'ın dininde Greko-Romen etkisi, farklı bir düzlemde, felsefe düzlemindeki neo-platoncu izlerde ortaya çıkacaktır.

3.2) Harran Neo-platonizmi

Tardieu (1986: 13)'nün Harran'ı gözleriyle gören tek Arap yazarı olduğunu belirttiği Mes'udî (1861: 64-65), *Kitab ül-mürûc*'unda şu tanıklığını aktarmaktadır:

> Harran'da, tapınağın kapısının üzerinde, Süryan harfleriyle bir yazıt gördüm; Platon'dan alınmıştı ve Ukbûn oğlu Malik ve aynı tarikattan başkaları bana onu açıkladılar. "Tanrı'yı tanıyan, O'ndan kuşkulanır" diyormuş. "İnsan göksel bir bitkidir. Gerçekte insan ters duran bir ağaca benzer, kökleri göğe dönmüştür, dalları toprağa dalar", diyen de Platon'du.

Mes'udî'nin (1861: 64) aynı yerde:

> Harranîler ve Sabiîler denen tarikatın filozofları vardır; ama bunların çoğu bilgelerin öğretisine uzak olan eklektiklerdir. Onlara filozof derken Yunanistan'ın beşiği olduğu öğretiye değil köken ortaklığına gönderme yapıyoruz. Oysa tüm Grekler filozof değildir ve bu ad ancak yalnızca onların bilgelerine gerçek anlamıyla yakışır,

deyişini Tardieu (1986: 18) onun 'Harranîleri iki kategoriye ayırdığı' şeklinde yorumlamaktadır: 'kentin pagan dininin ehli alt sınıf, vulger filozoflar' ve 'Grek felsefesinin varisi bilgeler'.[34] Tardieu'ye

---

"görkemli kent, kasaba ve köylerin, kötücül arzularının yolundan gidip *gökyüzü halkını* (abç) onurlandırmayı reddeden (...) insanlar yüzünden harap edileceği"nin (Rosenthal 1962: 223) öngörülmesi, gökcisimleri kültünün (olasılıkla gezegenlerin aeon'ların konutları olduğunu ima eden Neo-platoncu ya da gnostik bir versiyonla) süregitmekte olduğunun bir kanıtı olarak kabul edilebilir.

[34] Bu kanı, Harran Sabiileri üzerine anlatıları bulunan Arap-İslam yazarlarının en azından bir bölümünce paylaşılmaktadır. Örneğin Şehrestanî (1993) ve Dimeşkî (Dodge 1967: 71)'nin yanı sıra, Roma Hıristiyanlarıyla polemiğe girişen 11. yüzyıl Arap yazarı Abd ül-Cabbar da (Stern 1968: 145) paganları, "yıldız tapımcıları" ve "filozoflar" olarak ayırdetmektedir. "Filozoflar"dan genelde Platoncu ve Neo-platoncu

göre bu ikinci grup, Grek Platoncularıdır ve yukarıdaki alıntıda 'tapınak' olarak çevrilen *mağma* (Ar.) sözcüğü gerçekte, Harran'daki Platoncu Akademi'ye gönderme yapmaktadır. "Harranîlerin kurban ve kehanet pratikleri ve 'gizli ve gizemli' törenleri kategorik olarak reddeden" (Tardieu 1986: 19) bu Grek filozoflarının çevresinde toplandığı 'Akademi', Tardieu (1986: 22-23)'ye göre, Roma İmparatoru Justinian'ın Atina'daki Platoncu Akademi'yi kapatmasının (529) ardından, Sasanî kralı Hüsrev Anuşirvan ile Justinian arasındaki anlaşma gereği Sasanîlere sığınan Atina Akademisi'nin pagan hocaları Damascius, Simplicius ve diğerlerinin oluşturduğu ve Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelişinin ardından Yakındoğu Hıristiyanlığının entelektüel merkezi olan Nisibis'in (Nusaybin) Nasturî 'Persler Okulu'nun rakibi, Harran'daki pagan, laik ve felsefî 'Hellenler Okulu'ndan başkası değildir.[35] Ve yine Tardieu (1986: 28)'ye göre:

> Bu Harranlı entelektüellerin kendilerine özgü kamusal bayramları, ibadetleri, oruçları, beslenme adetleri vardı. Proclus ve Damascius'un Atina'sında, Ammonius ve Olympiodorus'un İskenderiye'sinde ve Sabit ibn Kurra'nın yerleşeceği Abbasî Bağdat'ında zor olan bu pratik, Harran'da, paganizmi hâlâ yaşatan bir toplumsal grubun bağrında, faaliyeti Hurriler döneminden bu yana hiç durmamış olan Ay tanrısının tapınağının yakınlarında özgürce yürütülebilirdi.

Tardieu'nün saptamaları doğruysa, Neo-platonizm Harran'a, Hıristiyan Roma'nın baskılarından kaçarak Sasanî kralı Hüsrev'e sığınan, ancak Şehinşah'ın sarayında 'düş kırıklığına uğrayarak' (Lieu 1986: 493) bir kısmı geri dönerken, bir bölümü de Harran'a yerleşen Neo-platoncu Grek filozoflar aracılığıyla ulaşmış demektir. Ve bünyesine yerleştikleri pagan yerli halk içinde düşünce sistemle-

---

çizgiyi izleyen felsefî ekoller kastedilirken, "yıldız tapımcıları" arasına, Mezopotamya'dan kadim Grek dünyasına uzanan popüler kültlerin dahil edildiği görülmektedir.

[35] Tarihçi Agathias (521-580), bu filozoflar arasında, Damascius ve Simplicius'un yanında, Frigyalı Eulamios, Lidyalı Priscianus, Fenikeli Hermias ve Diogenes, Gaza'lı Isidorus'u sayıyor (Yousif 1997: 55).

rini ve pratiklerini özgürce sürdürmüşe benzemektedirler.[36] "Grek felsefesi, Bağdat'a Harran okulu aracılığıyla ulaşmış ve Müslüman Endülüs üzerinden, Arapçaya çevrilmiş olarak yeniden Batı'ya dönmüştür" (Chuvin 1990: 141).

Harran'ın yerli paganlarıyla Neo-platoncu filozoflar arasındaki uyumun biri dünya kavrayışıyla (*weltenschauung*) diğeri siyasayla ilgili iki düzlemi olsa gerek. Bunlardan ilki, geç Semitik kültlerin göksel cisimler odaklı doğasıdır.[37] Göksel cisimler, önceki bölümde gördüğümüz üzere, Neo-platoncular dahil geç antikite düşünürlerince de ruhsal varlıkların mekanı sayılmakta, yazgının efendisi olarak selamlanmakta ya da lanetlenmektedirler (Gnostiklerde olduğu gibi). Bu düşünce hattının izlerine, Edessalı filozof Bardaisan'da[38] (154-

---

[36] Chuvin (1990: 140), bu " 'Sabiiler'in öğretilerinin özünü oluşturan temel belitin, ("dünyada hiçbir zaman yok olmayan bir nedenin, nedeni olduğu şeylerin özelliklerinden hiçbir şekilde etkilenmeyen, bir çoğul değil bir monad'ın varolduğu") Proclus'un kuramlarını yansıttığını ve geç Platonculuğun "kutsalın kutsalı" kabul ettiği Tek ve çoğul konusunda, *Parmenides* metafiziğini aştığını" söylemektedir. Chuvin'e göre Harran Neo-platoncuları, Platon, Plotinus, Porphyry ve Proclus'un "Aramileşmiş kalıtçıları"dır.

[37] Green (1992: 84), "Mezopotamya tanrılarının yıldız ve gezegensel bağıntılarının diğer kült niteliklerinin önüne geçmesinin ancak Greklerin Yakındoğu'yu fetihleri ile gerçekleştiği"ne ilişkin çok sayıda ipucunun varlığına işaret etmektedir.

[38] Edessa'lı Bardaisan, Part ülkesinden kaçan pagan ebeveynlerin oğlu olarak Edessa'da dünyaya geldi Bir rivayete göre Suriyeli tanrıça Atargatis'in merkezi Hieropolis'te pagan inançları doğrultusunda eğitim gördü. Hystab adlı bir piskopos tarafından Hıristiyan yapıldığı ve Marcionit hareketine karşı şiddetli polemikler yürüttüğü aktarılmaktadır. Ancak yazılarındaki yoğun "pagan" vurgular nedeniyle Hystab'ın ardılı 'Aqi' tarafından kiliseden kovulmuştur. Kurucusu olduğu Bardaisanit tarikatın varlığını, Edessa piskoposu Rabbula döneminde (öl. 435) Bardaisan'cıların Hıristiyanlığa ihtidaya zorlanmasına ve toplantı yerlerinin yakılmasına karşın (Drijvers 1966: 227) 7.-8. yüzyıla dek sürdürdüğü bildirilmektedir; Müslüman yazarlar (örneğin el Nedim) izleyicilerinin Güney Irak'ta Vasit ile Basra arasındaki bölgede (Mandeenler), hatta Çin Türkistanı'nda, Horasan'da bulunduğunu kaydederler. Müslümanların kenti ele geçirmelerinden kısa bir süre sonra Edessa piskoposu Jacob (öl. 708) Bardaisan'ın, "yazgı ve gezegenlerin etkisinden belagatla söz eden" bir öğrencisini anmaktadır (Green 1992: 89). Bardaisan'ın dinsel, felsefî risalelerinin yanı sıra, gezegenlerin devinimi, Ermenistan ve Hindistan tarihi üzerine risaleleri vardır. En ünlü yapıtı, olasılıkla öğrencisi Philip'le birlikte kaleme aldığı, ve yazgı ve

222) olduğu kadar, 12. yüzyıl İsmailî İslam filozofu Şehrestanî'nin (öl. 1153) *Kitab ül-Milel v'el Nihal*'inde Sabiîlerle yürüttüğü tartışmalarda rastlamak olanaklıdır. Örneğin Bardaisan, *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'nda yazgıyı şöyle tanımlamaktadır (Drijvers 1966: 86):

> Yazgı denen şey, Tanrı'nın Yöneticiler ve Rehber Burçlar için belirlediği sabit devinimdir. Bu yöneliş ve düzene göre tinler ruha, ruhlar da bedene inerken değişimler geçirirler. Bu değişimlere neden olana Yazgı denir.

Bardaisan'a göre Tanrı'nın takım yıldızlara ve gezegenlere bahşettiği kudret, onları gezegenlerin feleklerinden bedene doğru inen tin ve ruhları etkilemeye muktedir kılmaktadır. İnsanın tin ve ruhu bedenine doğum anında girer. Gökyüzünün bu andaki düzenlenişi ise, insanın talihini belirlemektedir.

Şehrestanî (1993: 99-101) ise Harranlı olduğunu söylediği Sabiîlerle yürüttüğü tartışmalarda, onların Neo-platonizm'den derin izler taşıyan düşünce sistemlerini şöyle aktarır:

> Öğretileri, dünyanın bilge ve mukaddes, zamansallıktan arî yaratıcı bir *demiurge*'a (*Sanî fâtir*) sahip olduğudur. Hazret'e kadar ulaşamayacağımızı bilmek bizim görevimizdir. O'na ancak aracılar vasıtasıyla ulaşılır. Bunlar töz, eylem ve hal bakımından arınmış ve kutsanmış Ruhanîlerdir. (...) Bazı Ruhanîler felekleri içinde yedi gezegene hükmederler. Gezegenler Ruhanîlerin *hayakil*'idir (konut). Sabiîler *hayakil*'e 'efendi', kimi zaman da 'baba' adını verirler. Ruhanîlerin eylemi, *hayakil*'i her biri tikel bir tarzda devindirmektir. Bunun sonucunda bileşik [varlıklarda] bileşim ve karışımlar oluşmaktadır; onları cismanî kudretler izler ve bitki ve hayvan türleri gibi ruhanî ruhlar onlarla bileşimler oluşturur.

özgür iradenin insan edimlerindeki rolünü tartıştığı *Ülkelerin Yasalarının Kitabı* (*Ktawa de Namose*)'dır (Segal 1970: 35-36). Risalede yazgı, Helenistik geleneğin bir devamı olarak göksel cisimlerin devinimleriyle temsil edilmektedir (Thorndike 1923: 375). Öte yandan, Blochet (1910)'nin, "El-Makin'in *Evrensel Tarih*'inde aktardığı el-Manbidji adlı Hıristiyan bir tarihçinin, Bardaisan'ın Sabiî tarikatından çok yaşlı bir adam tarafından evlat edinildiğini ve büyüyünce kendisine Sabiîliğin gizlerini öğrettiği" yolundaki aktarısı, eğer gerçeği yansıtmıyorsa, Harran öğretilerinin Bardaisan üzerindeki etkilerine işaret eden bir söylentidir.

Siyasal düzlem ise kuşkusuz, her iki kesimin de (filozoflar ve yerli paganlar) kendilerini çevreleyen Hıristiyan dünyaya duydukları derin tepkidir.[39] Harranlıların Hıristiyanlara karşı duydukları derin nefret nedeniyle İslam fethini hoşnutlukla karşıladıkları ve kenti fethe gelen Arap komutan İyad b. Ghanam'a direnişsiz teslim oldukları pek çok yerde kaydedilmektedir[40] (örneğin Segal 1955: 126, Green 1992: 94).

3.3) Harran'da Hermes Trismegistus ve Hermetik Gelenek

Sin ile özdeşleştirilen Mezopotamya ilahı Nebo'nun vahyedilen bilgeliğin ilahı olarak kavrandığını ve bu biçimiyle Hermes'in Harran'a girişine zemin hazırlamış olabileceğine yukarıda dikkat çekilmişti (Başlık *2) Harran'da Sin Kültü*). Bu görüşü Green (1992: 71) de paylaşmaktadır:

> Böylelikle Nebo (...) diğer dinsel sistemlerdeki, esas işlevleri vahyedilmiş bilginin aktarımı olan ilahlarıyla da bağlantılandırıldı: Grek Hermes'i; Mısırlı Thoth; Pers Hoshang'ı; Helenistik ve erken Hıristiyan dönemlerinin Apollo ve Orpheus'u ve daha sonra, İslam döneminde Hanok ya da İdris. Mandeenler arasında Nebo bilgelik ve bilginin efendisi sayılmaktadır. (...) Mezopotamya astroloji ve gezegen tapımında, Hermetik geleneğin önemli bir figürü haline gelen Merkür ile özdeşleştirilmesi, bunu kısmen kolaylaştırmıştır.

Hermes'le özdeşleştirilen Mısırlı ilahî katip Thoth'un, aynı zamanda ay tanrısı oluşu da, Hermes Trismegistus'un ay tanrısının kenti Harran'a kabul edilişini kolaylaştıran etkenlerden biri olmuş olmalıdır.

---

[39] Bağdat Okulu'nun Harranlı kurucusu Sabit ibn Kurra, 9. yüzyılda dahi, doğduğu yerin "Nasıra'nın hatasıyla hiçbir zaman kirlenmediği"yle övünmektedir (Chuvin 1990: 140; Green 1992: 114).

[40] Michael Syrus, *Chronique*'inde Harranlıların Musul'un Türk atabeyi Zengi'nin, Edessa'yı Frankların elinden alışını nasıl karşıladığını anlatırken, "Harran halkı ve diğer düşmanları kiliseleri ve soyluların evlerini yerle bir ederek 'Bravo! Bravo!' diye alkış tutuyorlardı" diyor (Green 1992: 99).

Hermetik sistemin Yakındoğu'ya aktarım zincirinde en önemli halkalardan birisinin, Edessalı Bardaisan olduğunu kaydedilmektedir (Green 1992: 88-89). "Kaldelilerin[41] sanatına bir zamanlar kendisinin de çok düşkün olduğunu" söyleyen Bardaisan da, Theodore Bar Khonai'nin sözleriyle, "Kaldeli rafızîliği Hanok'un[42] başlattığını" (Drijvers 1966: 82) belirtmektedir. Drijvers Bardaisan'ın kozmoloji, soteriyoloji, antropoloji ve teolojisinin Hermetik dünya görüşüyle uyumlu olduğunu göstermiştir (Green 1992: 89). Dahası, Cesarée'li Eusebius Bardaisan'ın "astrolog ve Kaldelilerin ilmine vakıf bir kişi" olduğunu söylemektedir (Blochet 1910: 199-200, d.n. 1); ne ki yazılarında Hermes Trismegistus ve Hermetizm'e doğrudan bir göndermenin bulunmayışı, olasılıkla Mısır'dakinden farklı, Yahudi-Hıristiyan apokrifasının da etkilerini taşıyan yerel bir mayalanmaya işaret etmektedir. 'Hanok'un, tam olarak ne zaman Hermes Trismegistus ile özdeşleştirildiğini kestirmek, eldeki verilerle olanaklı gözükmüyor.[43] Ancak İdris'in Greklerce Hermes Trismegistus'la özdeş-

---

[41] Grekler, Mısır'la birlikte her türlü esoterik bilginin kaynağı olarak gördükleri Babillileri "Kaldeli" olarak nitelemekteydiler. "'Kaldeli' terimi, *Addai Öğretisi*'nin kaleme alındığı devirde etnik kökeni ne olursa olsun, yıldızlara bakarak geleceği söyleyen kişileri tanımlamak üzere, özgül, meslekî bir anlam yüklenmişti" (Green 1992: 83). İÖ 1. yüzyılda Grek tarihçi Sicilyalı Diodorus (yakl. İÖ 90-20) "Kaldeli" olarak anılan bilgeler hakkında şunları söylemekte: "En eski Babillilerdendirler ve devlet örgütünde Mısır rahiplerinin yerine sahiptirler; tanrıların kültüne eğilimli olmakla, tüm varoluşlarını felsefe yapmaya adamışlar ve astrolojide büyük bir ün kazanmışlardır." İS 2. yüzyılda Romalı anti-Hıristiyan pagan polemikçi Celsius da *Logos Alethes*'inde onları "bilgeliğin ve ışığın taşıyıcıları" olarak tanımlamaktadır (Yousif 1997: 16).

[42] İslam inancasına "İdris" olarak aktarılacak olan ve Hermes Trismegistus'la özdeşleştirilen Eski Ahid figürü.

[43] Thorndike (1923: 341), Ortaçağa ait elyazma koleksiyonlarında 15 yıldız, 15 ot, 15 taş ve üzerleri kazılı 15 şekil üzerine, kimi zaman Hermes Trismegistus, kimi zamansa "Tanrı'yla birlikte yürüyüp yok olan patriyark Hanok'a" atfedilen bir risaleden söz eder (12. yüzyıl sonları). Thorndike'a göre, "bu risalenin olasılıkla Hıristiyanlık öncesi kaleme alınan *Hanok'un Kitabı*'yla doğrudan bir ilgisi olmamakla birlikte, (...) ortaçağları kimi zaman bu risaleyi Hanok'a yakıştırmaya sürükleyen aynı astroloji düşkünlüğünün, benzer biçimde Yahudi ya da Samarityalı bir helenistе ait olduğu sanılan (...) ve Hanok'u astrolojinin kurucusu olarak gösteren Hanok'un bir kitabının ilk bölümünde bulunduğunu gözlemlemek ilginçtir."

leştirildiğini Bar Hebraeus aktarmaktadır (Wensinck 1927: 478). Hermes Trismegistus (ya da Hanok, İdris)[44] adının doğrudan kullanıldığı göndermeler ise, ileride de değinileceği üzere, daha çok İslam yazarlarına aittir. Bu nedenle Hermes Trismegistus figürünün Harran'ın düşünsel sistemine ne zaman dahil olduğunu söyleyebilmek zordur. Kesin olarak söylenebilecek tek şey, İslam fethinin az öncesinde, yani 7. yüzyılda Hanok ya da Hermes Trismegistus fikrinin Harran'da mevcut olduğudur.[45]

Harran'ın İslam fethi öncesi döneminde Hermes, göksel cisimler kültünün Merkür'ü olarak çıkmaktadır karşımıza.[46] Hıristiyan apolo-

---

[44] İdris, Kur'an'da adı iki kez anılan (*Meryem*, 56-57: "Kitap'ta İdris'i de an. O sadık bir peygamberdi Biz onu yüce bir mevkiye yükselttik" ve *El-Enbiya*, 85-86: "İsmail, İdris ve Zü'l-Kifl, bunların her biri sabr edenlerdendi. Onları da rahmetimizin içine aldık. Onlar sâlihlerdendi"), ancak İslam folklorunda önemli bir yeri olan bir kişidir. Ahmed Cevdet Paşa (1986: 18)'da "Şît'ten sonra peygamber olduğu, kendisine otuz suhuf (kitap) nazil olduğu, ilk kalem ile yazı yazan ve elbise dikenin o olduğu, kendisine göklerin esrarının açıldığı ve nihayet Cenab-ı Hak tarafından diri iken göğe kaldırıldığı" aktarılmaktadır. Diğer Arap İslam yazarlarınca (örneğin Taberî ve El-Kısaî) uzun uzun irdelenmiş, Tanrı tarafından ruhunun bir kez alınıp geri verildiği, Azrail'in kendisine Cehennem ve Cennet'i gösterdiği ve nihayet Cennet'in bekçi meleği Rıdvan'ın Tanrı'nın onayıyla kendisinin Cennet'te kalmasına izin verdiği aktarılmıştır (Taberî 1984: 92-95). Bu öykünün, İÖ 2. yüzyılda yazılan ve Etiyopya dilinde eksiksiz bir çevirisi günümüze ulaşan *Apokrif Hanok Kitabı*'ndan esinlenmiş olduğu bildirilmektedir (Sidersky 1933: 21). Wensinck (1927: 477-478), İdris figürünü İskender'in ölümsüzlüğe kavuşan ahçısı Andreas, Eski Ahit'deki Hanok (Akhnukh), Hızır, İlyas ile ilişkilendiren açıklamaları özetler ve bir güneş tanrısıyla ilişkili olabileceğine dikkat çeker. Blochet (1908-9: 730) ise, Pers *Avesta* Tahmouras söylencesi ile İdris-Hanok-Hermes arasındaki özdeşliğe vurguyla, senkretizmin İran boyutunu gözler önüne sermektedir. Chwolsohn da Harranîlerin İdris-Hermes'le ilişkilerine değinmiştir.

[45] Buna getirilen bir açıklama da, Harran'ın erken bir çağda, metal ve madenler açısından zengin bir pazar oluşudur. Başka yerlerde olduğu gibi Harran'da da "ayinleri göksel ve yersel metaller arasındaki bağlantılar üzerinde odaklaşan" gizli metalürjist loncaları bulunabileceği önerilmektedir. (Green 1992. 178). Bu ise simya ilmi (ve tabii dolayısıyla simya ilminin aslî figürlerinden Hermes Trismegistus) ile Harran arasında bir başka bağ kurulmasına olanak sağlamaktadır.

[46] Ancak bu tarihlemenin ne denli geriye gittiği ucu açık bir sorudur. Örneğin, de-Goeje (1885: 292) Babil dönemine tarihlenen tabletlerden birinde Merkür'ün "Harranlıların Efendisi" sanıyla anıldığını aktarmaktadır.

jistlerinin yukarıda anılan yazılarında Nebo, Merkür (=Utarid) gezegenine yapılan bir göndermedir; Harran tapımında Nebo/Merkür'ün de yeri olduğu bilinmektedir.[47] Arap/İslam yazarlarının betimlediği Harran'daki pagan tapımlarında ona bir tapınak ayrılmakta, belirli günlerde ayinler yapılmakta ve sunular sunulmaktadır.

Mes'udî'den yukarıda yapılan alıntıda (s. 187) Harran Sabiîlerinin Merkür'e üçgen biçimli bir tapınak adadıklarını aktardığını görmüştük; Şehrestanî'ye (1993: 172) göre ise Merkür tapınağı 'üçgen içinde dörtgen' biçimindedir.[48] El Nedîm (1970: 755), Hıristiyan Ebu Sa'id Vahb ibn İbrahim'den naklen, Harran Sabiîlerinin Çarşamba günlerini "adı Nabiq (Nebo) olan Utarid'e (Merkür)" adadıklarını söyler.[49] Segal'e (1967: 215) göre, Merkür tapınağının belirli bir rengi yoktur ve içindeki ilah heykeli kildendir. Segal (1967: 216) Harranîlerin her bir gezegenin belirli bir insan tipine hükmettiğine ve Merkür'ün ilim sahipleri üzerinde etkin olduğuna inandığını aktarmaktadır.[50] Yine el-Nedîm'in (1970: 758) anlatısına göre, Nisan ayının 28. günü, Harranlılar kentin

---

[47] Öte yandan el-Nedîm'in *Fihrist*'inde Harranîlerin ikincil ilahları arasında sayılan Fosfor (Phosphorus) ve Kustir (Castor) adlı ikizler, "sabah ve akşam yıldızı olarak Merkür gezegeni" şeklinde yorumlanmıştır (Lewy 1962: 142). Azizos ve Monimos olarak da anılan bu ikizleri "Venüs'ün sabah ve akşam görüntüleri" olarak yorumlayanlar da bulunmaktadır (Drijvers 1966: 216).

[48] Dodge (1967: 68)'a göre ise "dışı kare içi altıgen"dir. Dodge tapınağın renginin yeşil, Merkür'e adanan madenin ise cıva olduğunu ekliyor.

[49] Diğer günler ise şöyle dağıtılmıştır: "Pazarları adı Ayliyûs (Helios) olan el-Şems'e; Pazartesi adı Sîn olan el-Kamer'e, Salıları adı Larîs (Ares) olan el-Mirrih'e (Mars); Perşembeleri adı Bâl (Bel) olan el-Müşterî'ye (Jüpiter); Cumaları adı Baltha (Belît) olan el-Zühre'ye (Venüs); Cumartesileri adı Qirqis (Qrunus?: Kronos) olan Zuhal'e (Satürn)" (al-Nadim 1970: 755).

[50] İslam'a ihtida etmiş bir Nasturî Hıristiyan olan [Stern 1968: 129. O'Leary (1949: 158) ise Merv'li bir Yahudi olduğunu söylemekte] müneccim Taberî (9. yüzyıl)'ye (akt. deGoeje 1885:343-344) göre Sabiîler Merkür'den "yazarları, aritmetikçileri, geometricileri, gökbilimcileri, bilicileri, belagat sahiplerini, hatipleri, alimleri, filozofları, bilgeleri, skolastikleri, edebiyat insanlarını, şairleri, kralların oğullarını, vezirleri, devlet görevlilerini, vergi tahsildarlarını, tacirleri, liberal ve mekanik sanatların uygulayıcılarını, (...) köleleri, kadın kılığına girmiş erkekleri, zanaatkarları, gravürcüleri,

> Bâb-ül Sarab adı verilen kapısı yakınlarındaki Sabta köyünün tapınağına giderler. Hermes'e iri bir boğa, yedi ilah, cinler tanrısı ve Saatlerin Rabbi için dokuz kuzu kurban ederler.

Öte yandan, İbn-i Haldun, el Dimeşkî ve el-Nedîm'in, Harranîlerin kehanet amaçlı insan kurbanı olduğunu rivayet ettikleri *el-Ras* (kafa)'da kurban edilen genç erkeğin "Merkür'ün vasıflarına sahip olduğu" (Dodge 1967: 77) (olasılıkla kızıl saçlı) belirtilmektedir. Yine el-Dimeşkî'ye göre (Segal 1967: 217) her bir gezegene belirli bir insan tipi kurban edilirken, Merkür'ün talep ettiği insan kurbanı, 'kültürlü bir delikanlı'ydı. El-Nedîm (1970: 845)'in 'Babilli Hermes'ten söz ettiği dönemlerde ise, artık bir gezegen, hatta gezegende mevcut bir kudret olmaktan çıkmış, efsanevî bir kişilik, bir 'kültür kahramanı'na dönüşmüştür:

> Hakkında rivayetler çeşitlidir. Yedi tapınağın bakımıyla görevlendirilen yedi muhafızdan biri olduğu ve adını aldığı Utarid (Merkür) tapınağının sorumlusu olduğu söylenir; çünkü Kalde dilinde Utarid Hermes'tir. Çeşitli nedenlerle Mısır ülkesine göç edip oranın kralı olduğu anlatılır. Pek çok çocuğu olmuştur, bunlar arasında Tat, Şa, Ashmun, Athrib ve Quft[51] vardır. Dahası, zamanının bilge bir kişisiydi.

---

ressamları, kuyumcuları vb. ilgilendiren şeyleri" istemekte idi. Ve Merkür'ün işaret ettiği özellikler arasında "zeka, belagat, dil, derinleşme, sezgi, nüfuz etme yetisi, iyi eğitim, edebî tartışmalar, felsefe, bilimin ilerleyişi, aritmetik, geometri, gökbilim, fal, kehanet, belagat, yazı, cam işçiliği, kitapları bilme, vergi kayıtları, gizler, vahiyler, (...) zenginliğin yitimi, ticaret, ortaklaşma, düşünce, kurnazlık, sahtekarlık, (...) değişkenlik, çeşitli nesneleri imal sanatı, güzel ve şık olan her şeye sahip olma sanatı, servet devşirip yitirme (...)" vardır (deGoeje 1885: 348). Nitekim, 10. yüzyılda kaleme alınan *İhvan us-Safâ Risaleleri*'nde, Merkür'ün alçalması sırasında katip, kamu görevlileri ve vezirlerin gözden düştüğü, gözaltına alındığı ya da mallarının müsadere edildiği, kimi tacirlerin iflas ettiği; oysa yükselişi sırasında özgürlük, güvenlik, yetke, özen dönemleri yaşandığı, işlerin yolunda gittiği aktarılmaktadır (Ikhwan 1996: 85).

[51] El-Nedîm'in *Fihrist*'inin yayıncısı Dodge, Tat'ın Thoth; Şa'nın ya aynı adla anılan bölgeyle bağlantılı bir ilah ya da algı tanrısı; Ashmun'un Fenike'nin sağaltım tanrısı, "el-Aşmuneyn"le bağlantılı Eshmun; Athrib'in Delta'daki dinsel merkez Athribis'le ilintili bir ad; Quft (Qift)'un ise, Kızıldeniz ile Nil arasındaki ticaretin merkezi Copos ile bağlantılı bir ilah olduğunu belirtmekte (Al-Nadim 1970: 845, dn. 7)

Öldüğünde Misr kentinde Abu Hermes olarak bilinen binaya gömülmüştü. Sıradan insanlar onu el-Harameyn (Çifte Piramidler) olarak bilir. Biri onun, diğeri ise karısının mezarıdır ve ölümünden sonra yerini alan oğlunun da orada gömüldüğü söylenir.

Burada vurgulanması gereken ilginç bir nokta var. Gerek Harran dininin değişik dönemlerine ilişkin Hıristiyan ve Müslüman-Arap kaynakların tanıklıkları,[52] gerekse Harran arkeolojisinin bulguları, Nebo/Merkür (Hermes) kültünün Harran'ın popüler dininde bu gezegen üzerinde özel bir vurguya işaret etmemektedir. Merkür, en azından gökcisim tapımlarının ön plana geçtiği Helenistik dönemden itibaren diğer ilahlar arasında bir ilahtır yalnızca. Nebo/Merkür/Hermes üzerine vurgu, kendisini Harranî gelenekle ilintilendiren İslam Hermetik yazını ve Hermetik-olmayan Müslüman yazarların Hermetizm'e ilişkin anlatılarda belirginleşmektedir. Bu durum da, Harran'da popüler kültlerden ayrı, senkretik, *savante* bir inanç (ve düşünce) sisteminin varlığına ilişkin bir başka ipucu olarak değerlendirilebilir.

3.4) İslam Yazarlarına Göre Harran'ın Hermes'i

Yukarıda da belirtildiği gibi Hermes Trismegistus'un Harranlı paganlarla ilintilendirilmesi eğilimi, Harran Sabiîleri konusunda yazmış bulunan ortaçağ Arap-İslam yazarları arasında başattır. El Nedîm (1970: 573-574) *Fihrist*'inde Ebû Sahl [el Fazl ibn Nevbaht]'ın bir anlatısını aktarırken, (Pers kralı) [el-Dahhak] ibn Kayy'ın "Yedi yıldızın sayısına göre yedi tapınak inşa ettirdiğini ve bunlardan her birini bir bilge kişiye ihdas ettiğini" yazar. Merkür

---

[52] Bu tanıklıkların, özellikle de Müslüman yazarlarınkilerin çoğunlukla ikinci elden olduğunu belirtmek gerekir. Harran'ı anlatan Müslüman yazarlar arasında kenti gözleriyle gören tek kişi, el Mes'udî'dir (Tardieu 1986); diğerleri ise başka -çoğu Hıristiyan- kaynaklara dayanmaktadırlar. Dahası, Bardaisan'dan (2. yüzyıl) ileride işleyeceğimiz Sabit ibn Kurra'ya (9. yüzyıl) dek, kendi dinsel sistemini anlatan tek bir Harranlı yazara rastlanmamıştır. Bunlar, Arap-İslam yazarların anlatılarında muğlak göndermeler olarak mevcuttur yalnızca (10. yüzyıla tarihlendirilen İslam büyü kitabı *Gayet ül Hakîm* [Latince'ye *Picatrix* adıyla çevrilecektir]'deki Sabiî fragmanlarında olduğu gibi (Bkz. deGoeje 1885).

tapınağı Hermes'e verilmiştir. İnsanlar başlangıçta bu yedi bilgeyi dinlemiş, ancak sonradan kendilerine peygamberler gönderilince aralarında görüş ayrılıkları çıkmış, yedi bilgenin her biri bir başka kente gidip oranın halkının önderi olmuştur.

> Aralarında *Hermes* adlı bir bilge kişi vardı. Aralarında en akıllı, en bilge, en incelikli olan oydu. Mısır iline giderek halkın başına geçti, toprağı verimli kıldı, bilgeliğini tezahür ettirerek insanların koşullarını iyileştirdi.

Sahl, bu durumun Babil'de Grek kralı İskender'in İran'ı istila edişine dek sürdüğünü anlatmaktadır. Buna göre, Pers kralı III. Darius [*Dara* ibn Dara] haraç ödemeyi reddedince İskender onu öldürtüp Babil'i yakıp yıkar, bilgi hazinelerini, yararlı gördüğü kitapları kopyalatıp Grekçe ve Koptça'ya çevirterek alimlerle birlikte Mısır'a gönderdikten sonra yok eder [Sahl özellikle yıldızlar, tıp ve doğa bilimleri hakkında bilgiler içeren *Al-Kushtaj* adlı bir kitaptan sözetmektedir]. Ancak Çin ve Hint bölgelerinde Pers kralının peygamberleri Zerdüşt ve bilge kişi Jamasb zamanında kopya ettirip saklattığı kitaplar bu kıyımdan kurtulabilmiştir. Bu olaydan sonra Irak halkı birbirine düşüp bölünecek ve *Mülûk el-Tavaif* tarafından yönetilmeye başlayacaktır.

Pers halkı, Sasanîler soyundan Ardaşir ibn Babak döneminde yeniden birleşip düşmanlarını alt eder ve yeniden ülkenin efendisi haline gelmesinin ardından Ardaşir Hindistan, Çin, Yunanistan'a adamlarını gönderip oralardaki kitapları kopyalatır. Oğlu Şahpur da onun örneğini izleyerek tüm bu kitapları Farsça'ya çevirtir: "Mısır'ı yöneten Babilli Hermes'inki dahil". Ardaşir ve Şahpur'un ardından tahta Hüsrev Anuşirvan geçecek ve bilgiye olan düşkünlüğü nedeniyle bu kitapları toplayacak ve çoğaltacaktır.

Bu öyküde Hermes Trismegistus'u kadîm bilgilerin derleyicisi ve gizleyicisi olarak sunan kadîm Helenistik inançların bir yansımasını bulmamak mümkün değildir. Bu 'kültür-kahramanı' figürü, İslam söylencesinde kısa sürede yer edecek, Müslümanların Mısır'ı fethinden ve simyayla uğraşmaya başlamalarından sonra, "gizli bil-

gi hazinelerinin saklayıcısı Hermes" fikri İslam folklorunda yerleşikleşecek ve deyim yerindeyse 'yerlileşecektir'. 1154'te Sicilya'da Norman sarayına ünlü *Coğrafya*'sını sunan İdrisi (1099-1166), şöyle demekteydi (Lippmann 1938: 24):

> [Nil'in doğu kıyısındaki] Alchmim'de, Tufan'dan önce şanlı Hermes'in inşa ettiği el-Berba denen bir yapı vardır. Sanatları sayesinde, dünyanın bir felaketle yok olacağını öngörmüştü, ancak bunun suyla mı, ateşle mi olacağını bilmiyordu. Bu nedenle duvarları yanmayan kısımlarla toprak malzemeden yaptı ve bunları resimler ve bilimsel amblemlerle donattı; öyle ki, dünya ateşle yok olsa dahi, bunlar sonradan gelenlerin okuyabilmesi için sağlam kalacaktı. Bunun ardından, en sert taşlardan bir bina yaptırıp insan için yararlı tüm bilimlerin korunmasını sağladı ve dedi ki, "Eğer felaket sudan gelirse, toprak bina çöker; ama taştan olanlar kalır ve bilimleri yıkımdan korur." Tufan olduğunda, her şey Hermes'in öngördüğü gibi oldu. Aynı tarz binalar, Esna ve Denderah'da da bulunmaktadır; ama Alchmim'dekiler en sağlamları ve resimlerinin sayısı bakımından en dikkat çekici olanlardır. (Bu resimler) yalnızca yıldızları değil, çeşitli sanatları da temsil etmektedir ve yazıların sayısı çok fazladır.

D'Herbelot [1995 (1777), II: 241-42]'nun 'Hermes' anlatısı ise, hem gökcisim kültleri ve astrolojiyle bağlantısını, hem gizli bilgilerin koruyucusu ve aktarıcısı 'kültür kahramanı' kimliğini, hem de Araplarca özümseniş sürecini vermesi açısından, ilginçtir:

> HERMES, Mercure. Araplar ve diğer Doğulular Grekçe olan bu adı korudular; ancak Merkür adıyla bildiğimiz gezegen için değil, yalnızca kişiler için kullanıyorlardı; çünkü gezegenin Arapça adı Utarid'di.
>
> Rivayetlerine göre bu adla anılan ilk kişi, Adem'den bin yıl kadar sonra, dünyanın ikinci güneş binyılının başlarında yaşayan Hermes'di ve bu, Kaldelilerin Ouriai ya da Douvanai, yani yaşayan en büyük filozof ya da bilgelerine verdikleri unvan olan Büyük Üstad dedikleri İdris ya da Hanok'dan başkası değildi.
>
> İkincisi, üçüncü güneş binyılının başlarında ortaya çıktı ve Hermes Sanî, ikinci Merkür ve ikinci Ouriai ya da Douvanai, yani ilki olan Hermes Alaoval'dan ayırdedilmek üzere Dünyanın Hekimi

diye anılır. Arapların el Müselles ül-Hikmet, ilim ve bilgelikte üç kez büyük, Greklerinse Trismegistus dedikleri odur.

Nihayet, Kalde ve Süryan dillerinde Üstad ve Hekim anlamına gelen Ouriai ya da Ouroio adının geldiği Mısırlıların Orus'u da denir. (...)

Bu İkinci Merkür, yine Kaldelilerce yukarıda da dediğimiz gibi, Douvanai diye de bilinmektedir ve *Esrar Hermes*, Hermes'in Gizleri başlıklı kitap, ne Melek ne de Peygamber olmamasına karşın insanların kurtarıcısı olduğunu açıklar: onları delaletten kurtarmıştır.

Hermes'e atfedilen aynı kitap, Güneşin Merkür'le hizalandığı zaman doğduğunu anlatmaktadır ve bize bu vesileyle dünyanın doğuşu temasını önerir: ancak öyle görünüyor ki Hermes'in bu kitabı ve başkaları Araplar tarafından uydurulmuştur, aynı yazarın elimizdeki başka kitaplarının da Grekler tarafından Trismegistus'a yakıştırılması gibi.

Hermes hakkında bütün söylediklerimiz, Kitab el-keranat ya da gezegenlerin büyük hizalanmaları kitabından alınmıştır; ancak Ebu-l Ferec hanedanlar tarihinde üç Hermes olduğunu, ilkinin İdris ya da Hanok, üçüncüsünün ise yukarıda ikincisi olarak andığımız Trismegistus olduğunu anlatır.

Ona göre ikinci ise Tufan'dan birkaç yüzyıl sonra yaşayan ve Kalde'nin Calovaz kentinde oturan Babilli ya da Kaldeli Hermes'dir: Kaldeli filozoflar yıldızlar hakkındaki başlıca bilgilerini ona atfederler ve Nemrud'un kurduğu ve onun zamanında yıkılan Babil'in yeniden inşaını da ona yakıştırmakta güçlük çekmezler.

(...) Sabiîler, İdris ya da Hanok'un uyguladıkları dinin kültünü ve astronomiyi Adem'in oğlu Şît'ten öğrendiğine inanırlar; hatalı olarak Adem'e atfettikleri kitapta, bu ilk Hermes'in anısını özenle muhafaza etmelerinin nedeni budur.

Araplar Birinci Hermes'e Hermes el-Heramisa, Hermes'lerin Hermes'i ya da Hermes ül-Ekber, Büyük Hermes derler. Caberî (Cabîr?), *Remî mecman* başlıklı kitabında ona aynı zamanda, üç isminden, yani Ahnûh ya da Hanok, İdris ve Hermes adından ve Kral, Bilge ya da Filozof ve Peygamber olma niteliklerinden dolayı El-Müselles ya da Trismegistus da dendiğini söylemektedir.

Doğulular, bu Hermes ya da İdris'in putperestliğin ilk nedeni olduğunu öne sürerler; çünkü öğrencisi Asclepiades ölümünden

sonra onun bir heykelini yapmış ve hep onun huzurunda kaldığı için tapındığı sanılmış ve başkaları da onu taklit etmiştir.

Arapça *Esrar Kelam Hermes*, Hermes'in Gizli Sözleri başlıklı bir kitap vardır ki bu da Merkür Trismegistus'a atfettiğimiz kitabın aynıdır. Yıldızların hizalanmasından ve etkilerinden söz eder. Başlığı Hermes ya da ikinci adıyla Greklerin Trismegistus ve Kaldelilerin de Dhouvanai dediği Merkür tarafından yazıldığını söylemektedir.

Arapça çevirmeni Dhouvanai'nin Kalde dilinde Muhalles ülbeşer, yani İnsanların Kurtarıcısı anlamına geldiğini söylemektedir; çünkü bu Merkür insanları, ya önceden haber vererek ya da araçları sağlayarak birçok felaketten kurtarmıştır. (...)

Beyan fi tulû el şera ül cemaniye, Grek ve Latinlerin *Sirius* ya da *Syrius* dediği, bizim gökbilimcilerimizin de *Canis major* diye adlandırdıkları yıldızın doğuşu diye bilinen kitap, Arapların İdris'i olan Birinci Hermes'e, Hermes el-Heramisa'ya atfedilmektedir.

Blochet (1908-9: 740), Ebu Ömer Muhammed ibn Yusuf el-Kindî'nin Sabiîlerin Harran'dan Hac için bu piramitleri ziyarete geldiklerini, Takiyeddin el-Makrizî'nin ise, kadîm Sabiîlerin bir kitabında, piramitlerden birinde Hermes, diğerinde ise Agathodemon'un gömülü olduğunu, Sabiîlerin her iki peygambere de inandıklarını ve Agathodemon'u daha kadîm ve daha büyük kabul ettiklerini okuduğunu anlattıklarını aktarmaktadır.[53]

Nedîm (1970: 746) daha ileride de, Hermes'i Harran Sabiîleriyle şöyle ilintilendirmektedir:

El-Kindî'den naklen Ahmed ibn ül-Tayyib'in elyazmasında yazılı olanlar: Bu insanlar [Harran Sabiîleri] dünyanın bir ilk nedeni, ezelî ve çoğul değil birlik olan [aşkın bir ilah] olduğuna inanırlardı. Yaratılmış şeylerle ilgili her türlü vasıftan arîydi. Yarattığı seçkin kişileri Rabliğini tanımakla yükümlendirmişti. Onlara rehber-

[53] Blochet (1908-9)'un Makrizî'nin *Khitat*'ından yaptığı, aynı Sabiîlerin büyük Sfenks Ebul-Hûl'a taptığı, ona beyaz horozlar sunduğu ve buhur yaktıkları yolundaki alıntı ise ilginçtir: "Ebul-Hûl"un Harran'da Babil dönemine tarihlenen Sîn tapınağı *Ehulhul*'un bozulmuş bir biçimi olması olasılığı yüksektir. Harranîlerin Hermes'e beyaz horoz kurban ettikleri ise, başka kaynaklarda da aktarılır (örneğin bkz. Dodge 1967: 76; Segal 1967: 216).

lik ve delilleri doğrulamaları için, hem [insanları] O'nun onayına çağıracak, hem de öfkesi konusunda uyaracak havarîler göndererek yol göstermişti. Onlar [havarîler] boyun eğenlere kalıcı bir mutluluk, eğmeyenlereyse hakkettiği ölçüde eza ve ceza vaad etmişlerdi. Ancak bu [ceza] sonunda sona erecekti. Önderlerinden birinin "Tanrı dokuz yüz çevrim boyunca cezalandırır, sonra ise rahmet eder", dediği aktarılır.

Tanrı'ya ve hakiki dine boyun eğenlere özel bir gözle bakılır. Ünlü kişileri Aranî, Agathadimûn ve Harmis (Hermes)'tir. Bazıları ana tarafından Platon'un atası olan Solon'un adını da anarlar.[54]

Öte yandan, Halife Me'mun döneminde Bağdat'da yaşayan ve Mu'tezile'nin görüşlerine yatkın İslam filozofu el-Kindî'nin öğrencisi Sarahsî de (899'da, olasılıkla Mu'tezilî olduğu gerekçesiyle idam edilecektir), "Harranîlerin kendi öğretilerini Hermes'e bağladıklarını" (Green 1992: 164) nakletmektedir. Mes'udî ise (1962: 30-31), peygamberlerin soy ağacını vererek başladığı *Müruc*'unda, Sabiîlerin Hermes'i Hanok (Akhnûkh)/İdris'le özdeşleştirdiklerini kaydetmektedir:[55]

---

[54] Birunî *Kadîm Uluslar Kronolojisi*'nde bu "nebî"ler arasında "Mısırlı Hermes, Agathadimun, Walis, Pythagoras, Baba, Platon'un ana tarafından dedesi olan Sw'r ve diğerleri"ni saymaktadır (Green 1992: 171).

[55] Vajda (1971: 1030-1031), *Encyclopaedia of Islam*'ın "İdris" maddesinde, şunları söylemekte: "Öte yandan, fikirleri birbirlerinden kolay ayırt edilemeyen ve özellikle "Sabiîler" arasında özdeşleşme eğilimi gösteren Hermetistlerin, astrologların ve simyacıların uyguladığı senkretizm sonucunda İdris, 'Hermes'in soyağacına dahil edilmiştir (*Hirmis [q.v.]*, çoğ. *Haramisa*); bu çizgi, sonraki derlemeler bir yana, kaynakları henüz teşhis edilemeyen Ebu Ma'şar'dan (*K. ül Uluf*) İbn Ebu Useybiye'ye dek izlenebilmektedir. Benzer biçimde, pek çok bilgece deyiş İdris'e atfedilmiştir ve özellikle felsefî-teosofik eğilim sergileyen gizemci Müslüman düşüncesi ona mitik *illimunati*'leri (aydınlanmışlar) arasında yer verir; Ibn ül-Arabî onu 'filozofların peygamberi' olarak niteler; pek çok sayıda eser ona atfedilmiştir (...); ayrıca pek çok buluşla, jeomansi ve *niranciyat* gibi kehanet sanatları ve yararlı sanatla, özellikle yazı (ki bu onu bir kez daha Hermes ve Babil tanrısı Nebo'ya bağlamaktadır) ve terzilik sanatlarıyla (Bal'ami tarafından İran Gayomarth mitosuna yakıştırılan bir özellik) ilintilendirilmiştir; bu ünü ona zanaatkar loncalarının koruyucu şeyhleri ve *fütüvve* temsilcileri arasında bir yer sağlamıştır." Öte yandan, İbn Arfa' Ra (öl. 1197)'nın *Altın Pullar*'ından, 1200-1250 arasında yazılan bir kitapta (*Epistle on the Light of the Process*

> Hanok peygamber İdris'ten başkası değildir. Sabiîler onu Merkür'ü (Utarit) tanımlayan Hermes (Hirmis)'le özdeşleştirirler. Allah'ın Kitab'ında "ulu bir mevkiye yükselttiğini" söylediği, İdris'tir. Bu dünyada 300 yıl, hatta kimilerine göre daha uzun yaşadı; ilk giysi diken (*darz*) ve iğne kullanan odur. Gökyüzünden Adem'in yirmi, Şît'in de yirmidokuz suhûf alışı gibi, o otuz sühûf almıştır; bunlarda Tanrı'ya övgüler ve dualar bulunmaktadır.

Blochet (1908-9: 738) de *Tevarih ül-hükema*'dan şu aktarmayı yapar:

> Filozoflar (Hermes'in –y.n.) ne doğum yeri ne de İlim'i Peygamberliğin nüzûlünden önce mi yoksa sonra mı aldığı konusunda hemfikir değildirler. Bir kısmına göre Mısır'da doğmuştur ve bu insanlar ona Hermes'lerin Hermes'i adını verirler; onlara göre, doğduğu yer Memphis (Menef)'dir. Grekçe *Ερμης* olduğunu ve Hermes olarak Arapçalaştırıldığını söylerler; *Ερμης* (Grekçe) Merkür anlamına gelir; başkaları ise Grekçe adının *Θερμης* olduğunu, İbranîlerin Khanokh adını verdiklerinin o olduğunu ve bunun Akhnokh olarak Arapçalaştırıldığını söylerler. Allah Kur'an'da ona İdris adını vermiştir.

Buraya kadar anlatılanları toparlayacak olursak, Kuzey Mezopotamya'yı hüküm altına alan Müslüman *intelligentsia*'nın, tıpkı Mısır'a egemen olan Ptolemeler gibi, fethettikleri halkların kültürünün kadîmliğine gizli-açık bir hayranlık duyduklarını ve onu kendilerine mal etmenin yollarını aradıklarını söyleyebiliriz. Pagan inançlarda ayak direyen Harran'da Müslümanlar iki tür (pagan) inanç sistemiyle karşı-

---

of the Hermes of all Hermes) bulunan bir alıntıda Hermes'in 'bir cins isim' olduğu, gerçek adın Ahmûn, yani Hanok, yani Adem'in torunu İdris olduğu söylenmektedir. Alıntıya göre, Hermes'in anayurdu Çin'dir; buradan Hindistan yoluyla Seylan'a geçmiş ve burada içinde paha biçilmez defineler, Adem babanın bir resmi ve çok sayıda mücevher bulunan Hermes Mağarası'nı keşfetmiştir; içlerinden biri çok pahalı ve iriymiş [Kuşkusuz sözü edilen, Hermes'in İslam simya literatüründe önemli bir yeri olan, söylencesel "Zümrüt Tablo"su, ya da *Tabula smaragdina*'dır. Zümrüt, Hermes'e atfedilen bir taştır (Lippmann 1938: 24)]. Hermes'in kökenini Doğu'ya taşıyan geleneğe Birunî'de de rastlanmaktadır; *El-athar ül-bakiyye*'sinde Hermes'i Eski Ahid'in Hanok'u olduğunu söylediği İdris'le özdeşleştirdikten sonra bunların, *Boûdasf*, yani Buddha ile aynı kişi olduğunu söylemektedir (Blochet 1908-9: 742).

laşmışa benzemektedirler: halk dini düzleminde göksel cisimler kültünün ön plana çıktığı, sınırlı ölçüde Helenleşmiş kadim Semitik kültler ve Neo-platoncu ve Hermetik etkilenimlerle biçimlenmiş felsefî paganizm. İlki, Müslüman yazarlarca etnografik bir düzlemde ve genellikle Hıristiyan heresiyologların anti-propagandif anlatılarının da etkisi altında (Harran'daki insan kurbanı ayinleri gibi) betimlenirken [örneğin el-Nedîm (1970) anlatısı böyledir], ikincisi Helenik-Helenistik felsefenin İslam düşüncesine aktarılmasında önemli bir kanal oluşturacak ve bir sonraki bölümde de işleneceği üzere, iktidar-karşıtı sekter hareketlerin düşünsel biçimlenişinde önemli bir rol oynayacaktır.

Öte yandan Müslüman egemenlik alanının, Roma-Bizans'ın erişemediği, Hindistan etkilerine açık İran'ı da kapsaması, Mısır-Helenistik senkretizminin daha da karmaşıklaşmasına yol açacaktır. Müslümanların Harranîlerden Eski Ahid'deki Hanok ile özdeşleştirilmiş olarak devraldığı ve Kur'an'daki İdris figürüyle özdeşleştirdikleri, neo-platoncu fikirlere belenmiş Nebo/Hermes (Trismegistus) figürü, İran etkisiyle Tahmouras ve hatta Buddha'dan da tonlar kazanarak İslam Hermetizminin kurucusu, 'gizli ilimlerin koruyucusu', ama aynı zamanda zanaatkarların (özellikle terzilerin ve ilişkin zanaatların) piri İdris-Hermes'e dönüşecektir.[56] Mısır'ın Müslümanların yönetim alanına girmesi ise tabloyu tamamlayacak, Müslüman esoterik ilimlerinin (*ilm-i simya, ilm-i nücûm*) yanı sıra, tarih yazıcılığının da bolca başvuracağı eklektik bir malzemenin biçimlenişi tamamlanacaktır. Blochet (1908-9: 745-748) bu öyküyü, *Tevarih ül-hükema*'ya dayanarak) şöyle toparlamaktadır:

> Müslümanlar Memphis kralı ve İlmin mucidi ilkel Hermes'in üç yönünü ayırdetmektedir. *Tevarih ül-hükema* yazarı bazı alimlerin tufandan önce ortaya çıkan, tüm ilimlerin mucidi, Yukarı Mı-

[56] Gerçekte, İslam inanç sisteminde iki "İdris" kurgusundan söz etmek mümkündür. Kur'an'da adı geçen ve terzilerin/zanaatkârların pîri kabul edilen İdris, daha çok sünnî temelli inancaya mal olacak ve *Kısas-ı enbiya*larda bu kimliğiyle yerini alacaktır. "Bu" İdris, aynı referanslarla anılsa da, batınî-muhalif çevrelerde benimsenen ve Hermes Trismegistus'la özdeşleştirilip hermetik ilimlerle ilintilendirilen hermetik İdris'le ilişkisi yoktur.

sır'da Sa'id kentinde yaşayan, İbranîlerin Adem oğlu, Şît oğlu, Anuş oğlu, Kenan oğlu, Mahalail oğlu, Ared oğlu peygamber Akhnokh (Hanok) dediği birinci Hermes'ten kaynaklandığına inanırlar ve bu da İdris Peygamberdir. Aşkın dünyanın varlıklarından, göksel cisimlerin devinimlerinden ilk söz edenin, tapınakları ilk inşa edip burada İlah'ı onurlandıranın o olduğunu söylerler. Tıp ilmiyle ilk uğraşan ve çağdaşlarının kullanımı için yeryüzü ve gökyüzünün cisimlerini incelediği, manzum risaleler yazan da odur. Göksel bir deprem, seller ve ateşin yeryüzünü kaplayacağını önceden sezinleyerek ilimlerin yitip gitmesinden, sanatın yok olmasından korkmuştur. Bu nedenle Mısır'da Sa'id kentinde piramid[57] ve tapınakları inşa etmiş, tüm sanatları bunlara çizip tüm gereçleri buraya yerleştirmiş, kendisinden sonra gelenler için ilimlerin şekillerini bırakmıştır. (...)

İkinci Hermes, Babilli Hermes'dir; *Tevarih ül-hükema*'nın yazarı bunu tarih kitaplarının kaydettiğini yazar. Bu Hermes Babil'liydi ve Kaldelilerin Kalda denen kentinde yaşıyordu. (...) İkinci Hermes tufandan sonra yaşamıştır; Nemrud ve Kûş'dan sonra Babil kentini inşa eden odur; tıp ve felsefe ilminde yetkinleşmişti ve sayıların özelliklerini bilirdi; aritmetikçi Pythagoras'ın öğrencisiydi. Hermes, Ebu Ma'şer'in de sözünü ettiği gibi, Babil'de Tufan sonucu yok olan tıp, felsefe ve sayılar ilmini ihya etti.

Üçüncü Hermes, *Tevarih ül-hükema* yazarına göre, üçüncü Hermes olduğu için kendisine *Trismegistus* denen Mısırlı Hermes'dir. Bu Hermes Trismegistus, tufandan sonra Mısır'da yaşamıştır. Kadîm kentleri dolaşan, ülkeleri, başkentlerini ve halklarının karakterini tanıyan bir filozoftu. Büyük Yapıt (simya –b.n.) imali ve zehirli hayvanlar üzerine yetkin bir kitap yazmıştır. İklimimizin alimlerindendir. (...) Mısırlılar Greklerin büyük saygı gösterdiği Asclepiades'in bu Mısır'lı Hermes'in öğrencisi olduğunu söylerler.[58]

---

[57] Piramidler için kullanılan Arapça sözcük *haram* ve *chram*, Hermes'in adıyla ilintilendirilmektedir (Lory 1988: 101).

[58] *Tevarih ül-Hükema*'daki bu anlatı, neredeyse sözcüğü sözcüğüne, bu konuda başka pek çok Arap yazara kaynaklık ettiği anlaşılan astrolog Ebu Ma'şar'ın (öl. 886) *Kitab ül-ülûf*undakiyle aynıdır (bkz. Plessner 1954: 51-53.) Ebu Ma'şar şöyle diyor: "Hermes (sözcüğü) Kayzer ve Hüsrev'de olduğu gibi, cins isimdir. Farslar tarihsel kitaplarında ona Hoşang, yani Adil derler ve Harranîlerin sözünü ettiği,

D'Herbelot [1995 (1777), III: 624-25] ise bu öyküye, Müslümanların, Hermes/(H)anok/İdris motifine bir de İdris'in ilk 'cihad' açan ve savaş esirlerini köleleştiren peygamber olduğu yolundaki inanışını eklemektedir. Ayrıca İdris, istemeden 'putperestliğe' neden olan bir figürdür:

> Tarih Munteheb'in yazarı bu peygamberin kafirlere karşı ilk cihad açan olduğunu, doğrudan Kabil'in soyundan geldiğini yazar. (...)
>
> Kafirlere karşı savaşta esir düşenler için köleliği kuranın da aynı Hanok ya da İdris olduğu söylenir. (...)
>
> Müslümanlar Tekvin'e uygun olarak İdris ya da Hanok'un 365 yıl yaşadığını söylerler ve bizim gibi, göğe çekildiğine inanırlar: ama aynı zamanda Tanrı tarafından yoldan çıkmış Kabil soyunu doğru yola çağırmak üzere görevlendirildiğini, ancak onlar kendisini dinlemeyi reddedince de, savaş açıp karılarını ve çocuklarını köle yaptığını söylerler.
>
> Yine derler ki İdris'in payına ilimler, Karun ya da Coré'nin payına ise servet düşmüştür; ilki göğe çıkartılırken, ikincisi toprakta boğulmuştur. Kalem ve iğnenin, Astronomi ve Aritmetiğin ve özellikle de jeomansinin bulunuşunu ona atfederler.
>
> İdris, onlara göre putperestliğin masum nedenidir; çünkü göğe çekilişinin ardından bir arkadaşı İblis'in teşvikiyle onu temsil eden bir heykel yapmış, günlerini onun yanında geçirmiş ve sunularda bulunmuştur; bu da zamanla batıl inanca dönüşmüştür.
>
> İlk kralları Gayumarat'ın Şît'in oğlu, İdris'in oğlu, Kenan'ın oğlu Malaleel'in çocuğu olduğuna inanan Persler bu ilk kralın ileri yaşlarında İdris'in dinini benimsediğini ve sonra ardılları olan Huşeng ve Tahmuras'a devrettiğini yazmışlardır.
>
> Doğulu Hıristiyanlar İdris ya da Hanok'un Mısırlıların, Üç Kez Büyük ya da Trismegistus olarak adlandırılan Hermes ya da Merkür'ü olduğunu söylerler.

---

onun kehanetleridir. Persler büyük babasının Kayomarth, yani Adem olduğunu söylerler. İbraniler onun Akhnukh (Hanok), yani Arapça İdris olduğunu söylerler." Plessner (1954: 52-53) "benzer bir anlatının *İskender'in Hazinesi*'nde de bulunduğu"na dikkat çekerek, bu öykülerin aynı arktipin versiyonları olduğunu savlamaktadır. Plessner (1954: 55)'e göre bu arktip, Sümer/Babil *Gılgamış Mitosu*'nun Babil'li rahip Berosus tarafından korunan bir versiyonudur.

1) İslam-öncesi Dönemde Kuzey Mezopotamya[59]

Kuzey Mezopotamya'nın Part-Selevkos, Part-Roma, Sasanî-Roma, Sasanî-Bizans ve nihayet İslam-Bizans arasında uzun süreli bir rekabet alanı olduğunu ve zaman zaman bu iki güç arasındaki dengelere oynayan bağımsız (ya da bağımlı) krallıklara sahne olduğunu daha önce görmüştük (bkz. Başlık *Harran'ın Tarihi*).

2.-14. yüzyıllar arasında bu bölge Suriyeli filozoflarla doluydu: bunlar, kadîm Asurlu, Babilli ve Suriye ile Mezopotamya'ya yerleşmiş Aramîlerin mirasçısı sayılabilirdi (Yousif 1997: 13). Aramca'nın lehçesi olan Süryanca[60] konuşmaktaydılar ve bu dili bir kültür ve bilim dili haline getirmişlerdi.

İlk miladî yüzyıldan itibaren bu filozofların Hıristiyanlığa ihtida ettiğine tanık oluruz. Özellikle Edessa ve çevresi etkin Hıristiyanlaşma merkezleri olarak çıkmaktadır karşımıza (bkz. Segal 1970). Doğu Hıristiyanlığı, 5. yüzyılda iki dala ayrılacaktır: Doğu Süryanları ya da 'Nasturîler'[61] ve Batı Süryanları ya da 'Yakubîler'.[62]

Süryanlar, özellikle de Nasturîler, Grek düşünce ve felsefesini erken bir dönemde derleyip çevirmeye koyuldular. Bunlar iç tar-

---

[59] Terim Suriye'yi de kapsayacak tarzda kullanılmaktadır.

[60] "Yayla" anlamına gelen *Aram* sözcüğünden türetilen Aramca, daha çok yükseltili Kuzey Mezopotamya bölgesinin dilidir. Lehçesi Süryanca ise, özellikle Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte merkezi Edessa olmak üzere yaygınlık kazanacaktır (O'Leary 1949: 8).

[61] Doğu Süryanları. Pers İmparatorluğu döneminde doğan Doğu Kilisesinin varisleridir. Konstantinoplolis Patriği Nestorius'un, 431'de Efes Konsili'nce mahkûm edilen diyofizit (İsa'nın biri ilahî, diğeri insanî iki doğası olduğunu öne süren görüş) öğretisine bağlı kalmışlardır. Yüzyıllar boyunca doğulu bir kültür geliştiren Doğu Süryanları'nın günümüzdeki mirasçıları Asurî-Kaldeliler'dir (Yousif 1997: 13).

[62] Süryanca konuşan monofizitlerdir. Adları Suriye ve Mezopotamya'da monofizit kiliseyi örgütleyen Edessa piskoposu Jacques Baradée'den (öl. 578) gelmektedir. "Batı Süryan" ritüeli uygulanlar. Günümüzün Ortodoks ve Katolik Süryanîleri Yakubîler'in mirasçılarıdır (Yousif 1997: 13).

tışmalar ve pagan felsefesine duyulan sakınım nedeniyle Bizans'ta iyi karşılanmamaktaydı (Yousif 1997: 14). Suriye, Filistin, Mısır ve Mezopotamya'nın Araplarca fethinden sonra (634-644) Suriyeliler bu bilginin yeni fatihlere aktarıcılığı görevini üstleneceklerdir.

İslam-öncesi dönemde Yukarı Mezopotamya bölgesinde üç önemli okul, bölgedeki entelektüel Hıristiyan yaşamının, ama aynı zamanda Grekçe yapıtların Süryanca'ya aktarılmasının merkezleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar Antioch (Antakya) Nisibis ve Edessa okullarıdır (O'Leary 1949: 44-50). 4. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle Edessa Okulu'nun çevresinde Grekçe'den Süryanca'ya yoğun bir çeviri hareketi başlamıştı. Okul, 5. yüzyılın ikinci yarısında Grek dil ve felsefesinin canlı bir merkezi haline gelecek, 489'a doğru da, 'rafizîlik' suçlamasıyla İmparator Zenon'un emri üzerine kapatılacaktır (Yousif 1997: 37-47).

Grek felsefî yapıtlarını Süryancaya çeviren diğer Süryanî filozof ve ilahiyatçılar arasında rahip, başdiyakoz ve Antioch başhekimi Proba, hekim ve filozof Sergius (Galen'in 37, Hippocrates'in ise 12 yapıtını çevirmiştir); liberal görüşlü bir kral olan ve Grek felsefesi eğitimini teşvik eden Sasanî hükümdarı Hüsrev Anuşirvan'ın çevresinde topladığı Nasturî-Süryan hekimler Kardu'lu Barsauma, Zabe piskoposu Ezekiyel, Nisibisli Musa, Beth-Rabban'lı Jean (Yahya), Nisibis'li Gabriel (Cebrail) ve Nisibis'li Joseph (Yusuf); Aristo üzerine bir tefsiri bulunan Pers Paul (Pavlus);[63] Hint destanı *Pançatantra*'yı (*Kelile ve Dimne*) Süryanca'ya çeviren Bud; astrolab düzlemi üzerine bir risalesi ve Aristo yorumları bulunan Nisibis'li Severe Sebokht; öğrencisi, Aristo ve Porphyry çevirmeni Balad'lı Athanase, 'Arapların Piskoposu' olarak anılan ve ilahiyat, kronoloji ve gökbilim üzerine yorum-

[63] Bilim ile imanı birbirinden ayırıp, insanları bilim öğrenmeye çağıran şu sözleri ünlüdür (Yousif 1997: 58-59): "Bilim özel, belirgin ve bilinebilir şeylerle ilgilenirken iman uzak, görülmez ve kesin olarak tanınması mümkün olmayanlarla uğraşır. Biri kuşku içinde, beriki kuşkudan uzaktır. Her kuşku bölünmeye, kuşkusuzluk ise oybirliğine götürür. İmanın yönlendirdiği müminler bilime karşı mazeretler üretse ve şimdi inandığımızı ileride bileceğiz, dese de, bilimi seçmek daha iyidir. (...) Bilim her şeyi görüp üzerine düşünmekle gerçekleşir; bu tefekkür sayesindedir ki, bilgelik vardır ve tefekkür edenlere bilge denir.

ları bulunan Georges (Yorgo); bilinen ilk Süryanî grameri yazarı, ilahiyatçı, müfessir, filozof, tarihçi, coğrafyacı, çevirmen ve dilbilimci Edessa'lı Jacques; Aristo'nun *Analitik*'i üzerine önemli bir tefsiri bulunan Hnanisho sayılabilir (Yousif 1997: 40-77).

Denilebilir ki, Grek ve Helenistik felsefe, Yakındoğu'ya önce Bizans Kilisesi'nin rafızî saydığı Nasturîler aracılığıyla girmiştir. Çeviri hareketi, Hıristiyan ilahiyatının temellerinin Doğulu cemaat tarafından anlaşılmasını sağlayabilmek gerekçesiyle kısa sürede benimsenerek yaygınlaştı.[64]

2) Kuzey Mezopotamya'da İslam Egemenliği

Yakındoğu'nun Araplar tarafından fethi, 635-41 arasında tamamlanmıştı. Bölgeye egemen olan Müslümanlar, birkaç Yahudi ve az sayıda pagan ve Zerdüştî cemaatin dışında, Hıristiyanlaşmış bir nüfusla karşı karşıya kaldılar. Ancak, Hıristiyanlaşmış kesimlerde dahi, pagan pratikleri tümüyle yok olmuş değildi; 'volksreligion' (halk dini) düzleminde, Doğu Hıristiyanlığının gözde kenti Edessa'da dahi süregittiği kaydedilmektedir (Segal 1955; 1970). Dahası, Deroche (1996: 21-22) "Doğaüstüne erişimin Kilise insanlarının ve azizlerin tekelinde olmadığı"ndan, "tabiplerin, şeytana bağlı olduklarından kuşkulanılan kâhinlerin, kadim kozmoloji üzerine bilgileri ruhun özgürlüğü ve sorumluluğu ile ilahi mutlak kudret konusundaki Hıristiyan kavrayışla çelişen müneccimlerin rekabeti"nden söz etmekte ve "nihaî takdirin Tanrıya ait olduğunun kabullenilmesi koşuluyla tabiplere hoşgörü gösterildiği"ni vurgulamaktadır. Deroche'un bu saptaması, kanımızca, dinsel yetke alanının dışında, kendilerini Heleniztik bilgi alanına dayandırarak var eden bir ara katmanın varlığına ve bu katmanın Kilise karşısındaki özerk varoluşunu ellerindeki bilgi/*téchne* birikimine yaslanarak sürdürme çabası içinde olduklarını göstermesi açısından, önemlidir.

Öte yandan, İslam fethine maruz kalan Hıristiyan cemaatinin türdeş olduğu söylenemez; Yakındoğu Hıristiyanları, 5. yüzyıldaki,

---

[64] Yousif (1997: 77), "7. yüzyılda, Helenlerin yapıtlarının red ve kabulü yönünde iki eğilimin ortaya çıktığı"ndan söz ederek, Bizans ve Latinlerin ilk, Süryanlarınsa ikinci eğilimi benimsediğine dikkati çekiyor.

İsa'nın mahiyetine ilişkin tartışmalardan doğan ve bağımsız ruhban hiyerarşilerine sahip, ve aralarında sıklıkla çatışan beş ayrı cemaat halinde ayrışmıştı: Kalkedonya Konsili'nce (451) tanımlanan dogmaya bağlı Melkit Kilise (Antakya, Kudüs, İskenderiye); Monofizit Kopt Kilisesi (Mısır); Monofizit Suriye Kilisesi (Yakubî); Nasturî (ya da Kalde/Asurî) Kilise; Marunî (Maronit) Kilise (özellikle Lübnan'ın dağlık kesimi) (Edde, Micheau ve Picard 1997: 17).

Araplar, 'Süryan' dedikleri bu cemaatlere karşı genelde hoşgörülü bir tutum benimsemişti. *Zimma* ya da İslam'ın, Yahudiler ve Sabiîlerle birlikte 'ehl-i kitap' kabul ettiği Hıristiyanlara kişilik ve mal dokunulmazlığı güvencesi tanınmasının temelini oluşturan sözleşme, "Kur'an'a, Muhammed Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyan cemaatlere karşı tutumu ve Arap fetihleri sırasında Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki anlaşmalara dayanmaktadır" (Edde, Micheau ve Picard 1997: 55). İslam'ın devletleşmesi ve yayılması sürecinde farklı gayrimüslim cemaatlerle imzalanan anlaşmalar, özünde, *zımmî* statüsündekilere Müslüman koruması altında dinsel, hukuksal ve bireysel özgürlüklerinin tanınması güvencesi karşılığında, vergiler (haraç ve cizye), Müslümanlara yerleşim ve erzak sağlama zorunluluğu ve düşmanlarla ittifak yapma yasağı gibi yaptırımlar getirmektedir.[65] Öte yandan, bölgenin yeni Müslüman egemenleri, Hıristiyan cemaatler arasındaki çelişkilerden yararlanmazlık etmeyerek, özellikle Bizans İmparatorluğu'nun bölgedeki etkinliğini kırabilmek amacıyla, yapabildikleri ölçüde dinsel cemaat

[65] Bu sözleşmeler, Hanefî mezhebi kurucusu Ebu Hanife'nin öğrencisi, Bağdat kadısı fakih Ebu Yusuf Ya'kub'un (öl. 798) Abbasî halifesi Harun el Reşit (786-809)'in isteğiyle hazırladığı ve *zımmî*lere cizyenin yanı sıra, kemer takmak, belirli bir başlık kullanmak, saç kesimi, Müslümanlarla aynı kumaş ve tipte giysi giyme ve eskiler muhafaza edilmekle birlikte yeni kilise inşa etme yasağı vb. kısıtlamaların dayatıldığı yeni statüyle yeni bir evreye girecektir. 8. yüzyıl sonlarından itibaren, Abbasî halifesi el-Mütevekkil (847-861)'e dek uzanan *zımmî*lere yönelik bir dizi düzenleme, İslam İmparatorluğu bünyesinde Sünnî-Şii çatışmalarının keskinleşmesi ölçüsünde sertleşmektedir. Bu dönem, aynı zamanda İslam içinde rasyonalizm, ya da iman konusunda akla başvuran her türlü eğilime (*Mu'tezile* gibi) karşı şiddetli bir savaşımın yürütüldüğü dönemdir (bkz. Edde, Micheau ve Picard 1997: 57-60).

önderlerinin seçim ve atamalarına müdahale edeceklerdir.[66] Özellikle Nasturî kilise katolikos ve metropolitleri, Halifelikle yakın ve ayrıcalıklı ilişkiler sürdürmektedir,[67] Abbasî egemenliğinde Nasturî katolikos ikametgâhını Bağdat'a taşımış ve saray çevresinde itibar kazanmıştır. Öte yandan, farklı cemaatlerin piskoposları dinsel yetkinin yanı sıra, yerel yetkileri de ellerinde tutmayı sürdürmekte, İslam egemenleri nezdinde cemaatlerinin temsilcisi olarak davranmaktadırlar.

Dahası, gayrimüslimler, Emevî, ama özellikle de Abbasî saraylarında hekim, filozof ve çevirmenler aracılığıyla Grek düşüncesinin İslam'a aktarılmasında önemli bir rol oynayacaklardır.[68] Örneğin II. Emevî halifesi Mansur (754-775) bir "simya, astronomi ve felsefe amatörü" (Yousif 1997: 82) olarak tanınmaktadır. Çevresine Hıristiyan âlimleri toplayıp 765'te o sıralar Cundişapur okulunun[69] yöneticisi olan ünlü Nasturî hekim Georges ibn-i Buktişu'yu saraya çağırarak özel hekimi yapmıştır. Mansur, aynı zamanda Grekçe yapıtların Arapçaya çevirisi işini de başlatmış, rivayete göre Bizans'a bir heyet gönderip fizik kitapları ve Euclide'in yapıtlarını istetmiş, bunları ve Aristoteles'in birkaç yapıtını Arapçaya çevirtmiştir (You-

---

[66] Bu müdahalelerin konumuz açısından en ilginçlerinden biri, kuşkusuz, 755'te Müslümanların Harran'a "baz metalleri altına dönüştürdüğü savlanan birini piskopos olarak atamaları"dır (Segal 1955: 125).

[67] Edde, Micheau ve Picard (1997: 63), bunda Nasturî kilisenin İsa'nın insan yönüne yaptığı vurgunun Müslümanlara daha yakın gelmesinin payı olduğuna dikkat çekmekte.

[68] İbn-i Haldun, *Mukaddime*'de "Araplar yerleşik kültürü benimsedikten sonra, Hıristiyan tebaalarının piskopos ve papazlarından duydukları felsefî ilimleri öğrenmeye koyuldular" der.

[69] Perslerin Roma İmparatoru Valerian'la savaşından aldıkları tutsaklara inşa ettirdikleri Cundişapur kenti Perslerin önemli bir entelektüel merkezi haline gelmişti. Kente sığınan çoğu Hıristiyan alim o sıralar pagan olan Roma'nın kovuşturmalarına karşı burada bir özgürlük ortamı bulmuştu (O'Leary 1949: 14). Cundişapur İslam döneminde de, parlak bir bilim ve felsefe merkezi olmayı sürdürüyordu; kentte bir gözlemevi olduğu bildirilmektedir ve Abbasi sarayına pek çok hekim ve alim göndermiştir (O'Leary 1949: 157).

sif 1997: 82). 8. yüzyıl sonundan önce Bağdat'ta çok sayıda alim ve "50 kadar çevirmenin bulunduğu"ndan (Yousif 1997: 83) söz edilir. Erken Arapça çevirilerde üç pratik ilim, astroloji, simya ve tıbbın önemli bir yer tuttuğu görülmektedir; simya risalelerinin çevirilerinin ise "daha Emevîler döneminde başlatıldığına ilişkin güçlü kanıtlar vardır" (Pines 1982: 784).

Çeviri hareketi, Abbasi hanedanı, özellikle Bermekî ailesinin Abbasi sarayında etkin konumda olduğu dönemlerde Harun el Reşid devrinde de sürecektir. Vezir Cafer ül-Bermekî, Bağdat'ta Grek elyazmalarından oluşan dev bir kütüphane oluşturmuş ve Nasturî filozof ve hekim Yuhanna ibn-i Masaviye'ye bu kitaplardan bazılarının çevirisi siparişini vermiştir (Yousif 1997: 83).

Böylelikle, 9.-11. yüzyıllar arasında Grek felsefî ve bilimsel literatürün büyük bölümünün Arapçaya çevrilmesi tamamlanmıştır, örneğin Aristoteles'in başlıca yapıtlarının tümü, daha az önemdeki risalelerinin çoğu, çok sayıda Grekçe Aristo şerhi, Platon'un diyaloglarından geniş alıntılar, Plotinus, Proclus ve diğer neo-platoncu yazarların pek çok yazısı, matematik, astronomi, astroloji, tıp, simya ve teknoloji üzerine, orijinali günümüze ulaşmamış pek çok metin bu dönem içinde Arapçaya çevrilmiştir (Pines 1982: 782).[70]

Emevî-Abbasî saraylarında görev yapan *zımmî* hekimlerin de Grek bilim ve felsefesinin İslam dünyasına aktarılmasında önemli bir rol üstlendikleri bilinmektedir. Örneğin, Abbasî halifesi el-Man-sur'un, 765'te mide hastalığı için çok sayıda Nasturî'nin yaşadığı ve bir tıp eğitimi merkezinin bulunduğu Cundişapur'daki hastanede görevli Djurdjis'i çağırdığı kaydedilmektedir (Edde, Micheau ve Picard 1997: 147). Djurdjis, Bağdat'ta halifelerin özel tabibi göreviyle ünlenen Buktişu sülalesinin ilk hekimidir. Bu sülalenin yanında üç Hıristiyan sülale daha olduğu bilinmektedir: en ünlü temsilcisi Yuhanna ibn Masaviye olan Masaviyeler, Sarabiyunlar

[70] Pines (1982: 783), bu metinlerin dolaşımının Sünni İslam'ın geleneksel hiyerarşisinin denetimi altında olmadığını, Arapça çevirilerin gerisindeki itimin esas olarak seküler olduğunu kaydetmektedir.

ve Tayfuriler. Melkit tarihçi Antakyalı Yahya'ya göre, "(Mısır'da Fatımî halife) El-Hakîm döneminde birkaç istisna dışında saray kâtip, memur ve hekimlerinin tümü Hıristiyan'dı" (Edde, Micheau ve Picard 1997: 150). Bu aileler, halifelerin hekimlerine yaptığı aynî ve nakdî bağışlar ve kayırmalarla, hatırı sayılır pozisyon ve servetler edinmişlerdir. Bu hekimlerin büyük bölümü, aynı zamanda İslam tıbbının kökenini oluşturan tıp risalelerinin yazar ya da çevirmenleridir.

İslam rasyonalizmi olduğu kadar, esoterizmi[71] de, varlığını büyük ölçüde bu aktarımlara borçludur. Ancak burada vurgulanması gereken nokta, aktarım kanalının seküler mahiyetidir. İslam siyasal egemenliğinin göreli kısa bir sürede genişleyerek bölge halkları üzerinde hegemonya oluşturması, Emevî ve ardından da Abbasî hanedanlarının geniş toprakları egemenlik alanına dahil ederek siyasal dinamikleri oldukça zayıf bir bölgede oluşturduğu siyasal merkez (İslam egemenlik alanının Bizans İmparatorluğu'nun saçak bölgelerinden oluştuğu ve bölgede Sasanîlerden sonra dikkate değer bir güç odağı bulunmadığı anımsanmalıdır), İslam egemenliğini kabul eden gayrimüslim cemaatlere fazla bir pazarlık payı bırakmamış gibi gözükmektedir. Gerçekten de İslam dünyası ilk siyasal olarak nitelenebilecek çatışmaları kendi içinde, Arap unsurla Pers unsur arasında yaşamıştır.

Bu durumda, İslam egemenlik alanına dahil olan gayrimüslim unsurlar, bazıları din adamı, hatta teolog niteliği taşısalar da, İslam'ı ilahiyat düzleminde etkileyebilmiş değildir. İslam ilahiyatının biçimlenişinde Hıristiyan Neo-platonizmi'nden çok pagan Neoplatonizmi'nin ya da seküler nitelikli Grek felsefesinin (örneğin bir Aziz Augustinus'un değil de Plotinus, hatta Plato ve Aristoteles) etkisinin olması, bunun somut göstergesidir. İslam teolojisi, biçim-

[71] Kuşkusuz, İslam esoterizminin tek bileşeni, Grek Hermetizmi değildir; Sasanî düşüncesi ve bu kanalla İslam dünyasına ulaşan Hint düşünüşünün de İslam esoterizminin biçimlenişinde önemli bir etkisi olduğu bilinmektedir (bu konuda bkz. Blochet 1908-9, 1910). Ancak bu kanal ilgi bu çalışmanın ilgi alanı dışında kaldığından, irdelenmeyecektir.

leniş dönemlerinde Hıristiyan cemaatleri arasında yürürlükte olan, örneğin İsa'nın mahiyetine, ikonalara karşı tutuma vb. ilişkin ateşli tartışmalardan etkilenmişe benzememektedir.

İslam felsefesinin bu seçmeci tutumunun etkenlerinden biri de, Emevî-Abbasî (ya da Fatımî vb.) saraylarında etkin olan gayrimüslim kişiliklerin (hekimler ve filozoflar) seküler niteliği olsa gerektir. Gerçekten de bu kişiler, günümüzde 'serbest meslek sahibi' olarak nitelenebilecek seküler ara katmanların mensuplarıdırlar: yukarıda anılan hekim aileleri Buktişular, Masaviyeler,[72] Sarabiyunlar ve Tayfurilerin yanı sıra, örneğin El Me'mun'dan el Mu'temid'e dek 9 halife döneminde Abbasî sarayında hekim, çevirmen ve hoca olarak görev yapan Nasturî Huneyn ibn İshak[73] (808-877), Bağdat'lı bir eczacının oğludur (Eddé, Micheau ve Picard 1997: 155); yeğeni, Galen ve Hippocrates çevirmeni Hubeyş ibn-ül Asım hekim, Aristoteles yorumcusu Matta İbn Yunus ise hekim, dilbilimci ve filozoftur (Yousif 1997: 117).

Harran kökenli hekim ve filozofların bu aktarım sürecinde fiilen önemli bir rol oynadığı da bilinmektedir. Halife Me'mun'un Bağdat'ta kurdurduğu *Beyt ül-Hikme*'nin yöneticilerinden olan Aristoteles çevirmeni ve Ptolemy uzmanı Salman (9. yüzyıl), Harranlıdır; İbn ül Nedîm (1970: 584), Halife Me'mun'un görevlendirmesiyle, ilim kitaplarını bulup çevirtmek üzere Bizans'a kadar gittiğini belirtmektedir. Farabi ve Mes'udî, 900'lerin başlarında üç 'Harranlı usta'nın, her üçü de Hıristiyan olan Kuveyrî, Yuhanna ibn Haylan ve Ebu Yahya el-Mervazî'nin Aristoteles mantığını öğretmeye ve üzerinde yorumlar kaleme almaya başladığını aktarırlar. Mes'udî'ye göre bunlar, İskenderiye Okulu'nun son öğrencileridir ve önce Antakya, ardından da halife Mütevekkil (öl. 861) döneminde Harran'a geçmişlerdir (Green 1992:

---

[72] Ailenin ilk hekimi Yahya ibn Masaviye, bir eczacının oğludur (O'Leary 1949: 163).

[73] Huneyn ibn İshak, Galen'in yanı sıra, Platon, Aristoteles, Ptolemy, Porphyry, Ephesus'lu Rufus ve Egine'li Paulus'un çevirmenidir (Yousif 1997: 106-107).

167-168). 'Harran kökenli bir Sabiî' (Nedîm 1970: 660) olan el-Battanî (870/71) de Abbasî döneminin ünlü gökbilimcilerindendir. Ne ki, Abbasî döneminde yıldızı parlayan Harranlılar arasında en ünlüsü ve önemlisi, hiç kuşkusuz, Harran'lı matematikçi ve gökbilimci, Sabit ibn Kurra'dır.

3) Sabit ibn Kurra

Roger Bacon'un (kuşkusuz yanlış olarak) "tüm Hıristiyanlar arasında gerek spekülatif, gerekse pratik alanlarda Ptolemy'nin yapıtına pek çok katkıda bulunmuş en büyük filozof" (Green 1992: 163) olarak nitelediği Sabit ibn Kurra (öl. 901), Harranlı ünlü bir ailenin mensubudur. Théodoe Ebu Kurra (öl. 830'a doğru) adlı bir melkit Hıristiyan'ın 795'e doğru Harran'a başpiskopos olarak atanmasından söz edildiğine (Eddé, Micheau ve Picard 1997: 108) bakılırsa, ailenin en azından bir kolu, pagan geleneğini önceden terk etmişe benzemektedir.[74] Bar Hebraeus'un anlatısına göre (*Chronique*, x, 176) Sabit ibn Kurra, "başlangıçta Harran pazarında tefecilik yapmaktadır"[75] (O'Leary 1949: 173); 872'de Harran başpiskoposu tarafından aforoz edilip Dara yakınlarında Kafartutha'ya gönderilmiştir. Uğradığı kovuşturmaların nedeni, kuşkusuz "Harran'ın eski inancına", yine Bar Hebraeus'a göre,

---

[74] Théodoe Ebu Kurra, Kalkedonya (resmî Bizans) tezlerinin ateşli bir savunucusu olmanın yanı sıra, Aristoteles düşüncesinin Müslüman çevrelere aktarımında önemli bir rol üstlenmişe benzemektedir. 824'te Halife Me'mun'un huzurunda Müslüman alimlerle irade-i cüziyye, irade-i külliye, ilahî vasıflar vb. konularda tartışmaya girdiği aktarılmaktadır (Eddé, Micheau ve Picard 1997: 108).

[75] Harran'ın erken bir dönemde metal ticareti üzerine önemli bir ticaret merkezi olduğuna ve metal işçilerinin, aynı zamanda simyasal-Hermetik geleneklerin taşıyıcılarından olduğuna yukarıda değinilmişti (bkz. bu bölüm 49 nolu dipnot). Bu bakımdan, Sabit ibn Kurra'nın "Grek bilimi üzerine derin bilgisi" nedeniyle bu rivayeti "kuşkuyla" karşılayan Green (1992: 168)'in yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Simya ilmi, felsefî/spekülatif yönü bir yana, konusu (baz ve yüksek metaller ve dönüşüm sorunu) itibariyle her zaman "bu dünyanın zenginliklerine" açık bir boyut taşımaktadır. Bu nedenle Sabit ibn Kurra'nın (gerçekse) "tefeciliği" ile onun "felsefesi" arasında kanımızca bir çelişki değil, aksine bir uyum söz konusudur.

> Bizler dünyaya muzafferane yayılmış olan paganizmin (*hanpe*) çocukları ve mirasçılarıyız. Paganizm uğruna yükünü yorulmadan taşıyan kişi ne mutlu kişidir. Dünyayı uygarlaştıran ve kentlerini inşa eden, paganizmin şefleri ve kralları değil midir? Limanları kim yaptı, kanalları kim kazdı? Tüm bunları muzaffer paganlar kurdu. Ruhları sağaltmanın sanatını bulanlar, bedeni sağaltmanın sanatını tanıtanlar ve dünyayı uygar kurumlarla ve hayırların en büyüğü olan hikmetle donatanlar onlardır. Paganizm olmasaydı dünya bomboş ve yoksulluk içinde olurdu (akt. von Grunebaum 1982: 509).

diyecek kadar bağlı oluşudur.[76] Sürgünde, Abbasî handanına yakınlığıyla tanınan, bilimlerin koruyucusu Musa oğullarından Muhammed'le karşılaşıp Bağdat'a çağrıldığı ve saraya sunulduğu ve Abbasî sarayının hizmetinde, bir yandan geleceğin halifesi Ebu Abbas'a (Mutezidbillah) matematik ve astronomi dersleri verirken bir yandan da bir çeviri okulu oluşturarak Apollonius,[77] Archimedes, Euclides, Ptolemy ve Theodosius'un yapıtlarını Süryancaya çevirdiği,[78] kendisinin de astronomi, matematik, okült bilimler (özellikle imge büyüsü, Green 1992: 163) konusunda risaleler kaleme aldığı,[79] İslam matematiğini Çin kökenli "arkadaş canlısı sayılar"la tanıştırdığı aktarılmaktadır (O'Leary 1949: 174; Green 1992: 163; Bilgiç t.y.).

Sabît ibn Kurra'nın Bağdat'ta bir pagan (*hanpe*/hanif) olarak yaşayıp öldüğü bilinmektedir. Geleneğini, ünlü bir hekim ve Bağdat hastanelerinin sorumlusu olan oğlu Ebu Sait Sinan'ın (öl. 943)

---

[76] Afifi (1951: 844), Sabit'in Bağdat'a göçünü, "dindaşlarınca aforoz edilmesi"ne bağlamakta.

[77] Ortaçağ İslam dünyası "Balinus" adıyla tanıdığı Tyana'lı Apollonius'a çok sayıda simya yazısı atfetmekteydi.

[78] Bu yapıtlar, İsa ibn Asd adlı Hıristiyan bir öğrencisi tarafından Arapçaya çevrilecektir (O'Leary 1949: 174).

[79] Sabit'in 79 yapıtı olduğu, bunlardan 21'inin tıp, 2'sinin müzik, 25'inin de matematik ve felsefe üzerine olduğu aktarılmaktadır. Öte yandan, bir sava göre Sabit, Latince *Tabula Smaragdina* adıyla bilinen "Hermes'in Zümrüt Tabloları"nın da yazarıdır (Bilgiç t.y.).

devraldığı, hizmetinde çalıştığı Halife el-Kahir'in (932-934) kendisine Müslüman olması için yaptığı baskılardan anlaşılmaktadır. Sinan'ın bu baskılara dayanamayarak dinini değiştirdiği, ancak tepki olarak Horasan'a kaçtığı ve Bağdat'a ancak halifenin ölümünden sonra döndüğü aktarılmaktadır (Bilgiç t.y.). Platon ve Archimedes'ten çeviriler yapan Sinan'ın, tıbbın yanı sıra, astronomi ve matematikle de ilgilendiği bilinmektedir. Üç çocuğundan Ebu İshak İbrahim (908/9-946) başarılı bir matematikçi, Ebu Hasan Sabit ise hekim ve tarihçidir. Sinan'ın adı bilinmeyen üçüncü çocuğu ise kızdır ve Harranlı bir diğer ünlü aile olan İbrahim ibn Zahrun ailesinden biriyle evlendiği aktarılmaktadır. Bu evlilikten olan oğulları Ebu İshak (925-994), aile geleneğine karşı çıkıp hekim olmayı reddetmiş ve katip olmayı seçmiştir. Halifeye hizmetleri nedeniyle Bağdat'taki Harranlı Sabiî cemaatinin 'koruyucusu' vasfını kazanan Ebu İshak da atadan kalma inancını sürdürmüş ve aile, ancak onun torunu Ebu Hüseyin Hilal'in son demlerinde Müslümanlaşmıştır (Bilgiç t.y.).

-V-

İSLAM HERMETİZMİ

TOPLUMSAL ARKAPLAN

İslam uygarlığı, Lapidus (1988: 3)'un deyişiyle, "kadîm Ortadoğu çerçevesi üzerine yerleşmiş" ve "İslam-öncesi Yakındoğu'dan, modern çağa dek yazgılarını biçimlendirecek kurum ve örüntüleri", yani "aile, soy, himaye ve etnik bağlara dayalı küçük cemaatleri, tarımsal ve kentsel toplulukları, pazar ekonomilerini, tektanrıcı dinleri ve bürokratik imparatorluk kurumlarını" kalıtmıştır.

1) Aşiret Tikelciliğinden Kozmopolitizme

İslam çağrısının, Arap yarımadasındaki çevresel soy topluluklarını büyük bir hızla tektanrıcı ve merkeziyetçi bir topluma dönüştürmesinin ardından Yakındoğu'yu (Mezopotamya, Suriye ve Mısır'ı) fethe çıktığı dönemde, yani 7. yüzyılda bölgede genel hatlarıyla iki siyasal ve kültürel egemenlik alanının varlığından söz edilebilir: Hıristiyan Bizans ve Zerdüştî Sasanî imparatorlukları. Bu iki egemenlik alanında Melkit/Ortodoks (Anadolu'da), Yakubî (Suriye'de), Nasturî (Irak, Suriye ve İran topraklarında), Kopt (özellikle Mısır'da), Ermeni, Gürcü gibi Hıristiyan cemaatler, çeşitli Yahudi grupları (esas Yahudiler, Samaritenler, Hazarlar), Mandeen, Kaldeli, Manikeist, Mazdekçi, hatta Budist cemaatler, Zerdüştî gruplar, Yahudi-Hıristiyan Gnostik tarikatlar, (Harran'da olduğu üzere)[1] pagan gruplar, bir yandan yönetilen cemaatlerden düzenli vergi almak ve savaş sırasında bağlılığı

[1] Mazaherî (1972: 150), İbn-i Hazm'ın *Kitab ül-Fisal*'ine dayanarak Harranîlerin etnik tükenme sonucu yitip gittiklerini, 1009'a doğru ancak 40 kişinin yaşadığını kaydetmekte.

sağlamanın ötesinde bir yükümlülüğü tasavvur edemeyen (kaldı ki bunun ötesinde denetleyici/bütünleştirici aygıtlardan da yoksun) merkezî yönetim kavrayışı, bir yandan da iki rakip egemenlik alanı arasında durmaksızın değişen güç dengeleri nedeniyle kendi iç hukuklarını sürdürebilmekte ve kendi cemaat önderleri aracılığıyla merkezî yönetimler nezdinde temsil edilebilmekteydi.

İslam fetihleri, başlangıçta bu karmaşık ve çoğulcu cemaat örüntülerini etkilemiş gözükmemektedir. Bunda, Kur'an'ın kitaplı dinler için olanaklı kıldığı ve ilk dönemler hayli esnek bir tarzda yorumlandığı anlaşılan[2] hoşgörünün temelini oluşturduğu *zımmî* statüsünün bıraktığı esneklik payının rolü vardır, kuşkusuz. Ancak daha önemli bir etken, Yakındoğu'yu fethe çıkan Müslüman Arapların başlangıçta bir 'misyonerlik' çabasından uzak durmaları, İslam dinini Arapların bir ayrıcalığı ve üstünlük işareti olarak yorumlamalarıdır. Gayrimüslimlere düşense, Müslüman Araplar için üretmek, vergilerini düzenli ödemek ve savaşlarda yöneticilerine destek olmaktır. Örneğin İslam'ın ikinci halifesi Ömer'in fethedilenlerin konumuna ilişkin düzenlemeler, öncelikle Arap fatihlerin fethedilen kentlerde oluşturulacak ordugâhlarda (*emsâr*) yaşayan askerler olarak kurgulandığı görülmektedir; "tâbî nüfusun mesleklerine girmeleri, toprak sahibi ya da köylü olmaları" yasaklanmıştır (Lapidus 1988: 42). Öte yandan, Muhammed Peygamber'in kendi döneminde Arabistan Yahudi ve Hıristiyanlarına tanıdığı haraç karşılığı dinsel serbestî, Halife Ömer döneminde "tüm Ortadoğu Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüştîlerini kapsayacak şekilde genişletilmişti" (Lapidus 1988: 43). İslam egemenliğinin Yakındoğu'ya yayıldığı ilk dönemler, Arap fatihlerin asker-yönetici olarak örgütlendiği, Arap (ve Müslüman) olmayan uyruk halkların ise vergiye tabi kırsal ve kentsel üretici cemaatler (gayrimüslim reaya) olarak gündelik yaşamlarını sürdürdüğü bir toplumsal örgütleniş modeli belirgindir.

İslam'ın Yakındoğu'da kentleşmeyi hızlandırdığından söz edilir. Müslüman Araplar, ilk elde fethettikleri topraklarda ordugâh-

[2] Bkz. 4. bölümdeki "Sabiilik" tartışmaları.

kentler oluşturmuşlar (Irak'ta Basra ve Kûfe, Mısır'da Fustat, Magrib'de Kayrevan gibi) ya da eski kentleri canlandırmışlardır (Basra ve Kûfe'nin Sasanî merkezlerinden Ktesifon'un, Kayrevan'ın Kartaca'nın, Şam'ın ise Antioch'un yerini alışında olduğu gibi) (Cahen 1982: 512). İlk amaçları fetihleri güvence altına almak olan bu kentlerde zamanla Müslüman-Arap fatihlerle yerli halk arasında etkileşim ve kültürleşme süreçlerinin yaşanması, kaçınılmazdı.[3] Bu, özellikle Arap fatihlerin zamanla yerleşikleşme ve iktisadî faaliyetlere yönelmesiyle ortaya çıkan bir durumdur. Gerçekten de:

> Arap fetihleri, çok sayıda Arap yerleşimcinin ordugahlara yerleştirilmesi ve yeni imparatorluk rejiminin sağlamlaştırılması, uluslararası ticaret, kentsel mübadele ve tarım örüntülerinde devasa dönüşümlere yol açtı. Eski Sasanî ve Bizans kesimlerinin tek bir siyasa içinde birleşmesiyle ticaretin önündeki siyasal ve stratejik engeller kaldırılmış ve büyük ticarî canlanmanın temelleri atılmıştı. Pers ve Roma imparatorlukları arasındaki Fırat sınırı ilga olmuş ve Maveraünnehir tarihte ilk kez Ortadoğu imparatorluğuna dahil olmuştu. Ancak daha önce tek bir devlete bağlı olan Suriye ile Anadolu arasına yeni bir sınır çizilmişti. Ticarî kaygılar İç Asya ve Hindistan'a Arap yayılımını getirmiş; ve Kuzey Suriye, Irak, İran ve Maveraünnehir'de kentsel gelişime yol açmıştı. Basra ve bir süre sonra da Bağdat dünyanın önde gelen iki ticaret kenti haline gelmişti. Semerkant, Buhara ve Nişapur zenginleşiyordu (Lapidus 1988: 45-46).

Böylesi bir genişlemede, Müslüman-Arap varlığının askerî işlevle sınırlı kalması olanaksızdı; fethettikleri bölgelerin tarihi,[4] bir bölümü ticarî faaliyetler ve getirileriyle İslam-öncesi çağlardan bu yana tanış Arap fatihleri yerleşmeye, toprak sahibi olmaya, zanaat ve

---

[3] "Nüfusun iki etnik kategorisi (Müslüman-Araplar ve yerli halklar -b.n.) kentler aracılığıyla temasa geçti" (Cahen 1982: 513).

[4] "Ortadoğu, eski dünyanın yol kavşağıdır; kuzeybatısında Güneydoğu Avrupa, kuzeydoğusunda Rusya ve Orta Asya, güneydoğusunda Hint altkıtası ve güneybatısında Sahra Afrikası yer almaktadır. Bu topraklara ya da bu topraklardan kara ve deniz ticareti Ortadoğu'dan geçerek büyük kent merkezlerinin gelişmesi için gerekli köle, kereste, değerli taşlar ve lüks malları sağlamaktadır" (Lindholm 1996: 30).

ticaretle uğraşmaya, zenginleşmeye çağırıyordu. Bu çağrıya yanıt vermekte gecikmediler:

> Bizzat yerleşikleşme Arapların çevreleyen halklarca özümsenmesine yol açtı. Isfahan, Merv, Nişapur ve Belh'de Arap garnizonları köylere yerleşip hızla toprak sahibi ya da köylülere dönüştü. 670'te Merv'e yerleşen 50.000 aileden yalnızca 15.000'i 730'da askerdi. Azerbaycan'da Basra ve Kûfe'li Araplar yerleşerek yerel toprak sahibi aristokrasiyi oluşturdular. Kirman'da Arap göçerler terkedilmiş topraklara el koyup yeni köyler kurarak köylüleştiler. Irak'ta Basra ve Kûfe'li Arap şefler toprak sahibi oldular. Arap toprak sahibi elitin oluştuğu tüm bölgelerde Araplar askerî görevleri reddedip bir elit kast oluşturmakla birlikte tabi nüfusla kaynaştılar. İran'daysa meslekî özümseme toplumsal özümsemeye yol açmaktaydı. Bazı Farslar İslam'ı benimserken, Araplar Fars ortamına büyük ölçüde asimile oldular. Araplar Farsça konuşuyor, Farslar gibi giyiniyor, Fars bayramlarını kutluyor ve Fars kadınlarıyla evleniyorlardı. (...) Yerleşme, bedevî ve askerlerin iktisadî bakımdan farklılaşmış çalışan bir nüfusa dönüşmesine de yol açtı. Basra önemli bir idarî başkent, dokumacılık merkezi ve İran, Hindistan, Çin ve Arabistan'a bağlanan bir ticaret kenti görünümünü alırken, Arap yerleşimciler tacir, tüccar, zanaatkar ve işçilere dönüşüp düşük askerî gelirlerini yeni gelirlerle destekleme çabasına girişti. 7. yüzyıl sonlarında Arap kentlilerin askerî görevlerden tümüyle el çekmesiyle çalışan ve ticaretle uğraşan nüfus güçlenmiş olmalı (Lapidus 1988: 48-9).

İslam'ın siyasal hegemonyası altına giren bölgelerde Müslüman-Arap elitiyle gayrimüslim yerliler arasındaki etkileşim, başlangıçta, özellikle serbest bırakılmış savaş tutsakları ya da ileri gelen Arapların koruması altına girmiş özgür muhtedîlerin oluşturduğu *mevalî*[5] kategorisi üzerinden yürümektedir. Koruyucularının dinlerini benimsemeleri zorunlu olsa da, buna kendi kültürlerinden bir şeyler katmaları kaçınılmaz olan *mevalî*, "efendileri için en düşkününden

[5] Bir aşiret geleneğinin sürdürümü (kabileye kabul etme) olarak görülen *mevalî* kurumu, bizatihî aşiret yapısının aşınmasına yol açmıştır: *mevalî*yi özümserken Arap kabileleri de "bir akrabalık çekirdeği etrafında örgütlenmiş, tabakalaşmış siyasal ve iktisadî gruplara dönüşmekteydiler" (Lapidus 1988: 50).

en soylusuna, her işi yapmaya hazırdır, özellikle yeni gelenlerin deneyimli olmadığı teknik ve idarî görevleri üstlenmektedir"; ve "Araplarca ırksal bir aşağılanmaya tabi kılınmakla birlikte kısa sürede yeni toplumsal yapının her düzleminde aslî unsur haline gelmiştir" (Cahen 1982: 513). *Mevalî* yönetsel mekanizmalar içinde yer alabilmekte, çevirmenlik, saray hekimliği vb. görevlerle özellikle Müslüman elite kültür aktarıcılığı işlevini üstlenmekte ve bu elitin toprak ve ticarî servete yöneldiği ölçüde askerî görevleri (bu durum özellikle Türkler için geçerlidir) yüklenmektedir.

İkinci etkileşim kanalı ise, gayrimüslimlerin bireysel ya da cemaatler halindeki ihtidalarıdır. Özellikle Şiî misyonerlerin çalışmaları, haraç ve vergilerden kaçınma güdüsü ve toplumsal yükselme arzularıyla açıklanabilecek bu ihtidalar[6] da İslam'ın hızla bir aşiret dini olmaktan çıkarak farklı etnik, kültürel, dinsel kökenlerden gelen cemaatleri bütünleştiren, ancak kuşkusuz bunların tarihsel miraslarından etkilenmezlik etmeyen ökümenik bir din ve kültür alanına dönüşmesinde etkin bir rol oynamış ve halk katmanlarında yeni kültürel sentez ve senkretizasyonların zeminini oluşturmuştur.

Her durumda, Arap-İslam fatihlerin yerleşme, kentlileşme, toprağa bağlanma, ticaret yönelimleri, İslam fetihlerinin ilk çağındaki "Müslüman askerî aristokrasi ve gayrimüslim reaya" biçiminde tasarlanan toplum modelini bir yüzyıl sonra köklü değişimlere uğratacaktır. Emevî halifesi II. Ömer (717-720) döneminde, bu hilafet politikasındaki değişikliklerle Arap kimliğinin yanı sıra Müslüman kimliğe yapılan vurguyu arttıracak, tüm Müslümanların eşitliği kabul edilecek ve vergi eşitliği sağlayan yeni yasalar çıkartılacaktır. Öte yandan, gayrimüslim nüfusu İslam'a ihtidaya teşvik siyasaları-

---

[6] Bu konuda özellikle bkz. Edde, Micheau ve Picard (1997). "İslam'a ilk ihtida edenler, Verimli Hilal'in kenarlarında yaşayan bedevî-Hıristiyan aşiretlerdi. Arap yönetiminin ilk yüzyılında diğer bazı Mezopotamyalı Arap aşiretleri de İslam'ı kabul etmekle birlikte, çoğu Hıristiyan olarak kaldı. Arap fetihleri sağlamlaştığında, Sasanî İmparatorluğu elitleri -askerler, resmî görevliler, toprak sahipleri- de İslam'ı benimsediler. İhtidalar, eski ayrıcalıkların onaylanması anlamına geliyor ve egemen elit içine dahil olmanın yollarını döşüyordu" (Lapidus 1988: 51).

na da hız verildiği görülmektedir (Lapidus 1988: 52). *Mevâlîlik* statüsünün de bu siyasal ve kültürel yönelişin bir sonucu olarak, 750'den itibaren tedricen yok olduğu gözlemlenmektedir (Edde, Micheau ve Picard 1997: 169). Arapça ve ardından da Farsça'nın İslam uygarlık alanının ortak dili haline gelişinin de, bu kültürleşme süreçlerini hızlandıran bir başka etken olduğu kaydedilmelidir.

Etkisini çıkışından sonraki iki yüzyıl içinde İspanya'dan Hindistan'a, Kuzey Afrika'dan Orta Asya içlerine dek yayan İslam uygarlık alanındaki aşiret tikelciliğinden ökümenik kozmopolitizme yönelen toplumsal-kültürel sürece, siyasal düzlemde, Müslüman-Arap iktidarının konsolide edildiği kısa süreli (soy-aşiret bağları vurgulu) Dört Halife devrinden (632-661) sonra, önce (Arap-vurgulu)[7] Emevî (661-750) ardından da (kozmopolit) Abbasî (750-945) sülalelerinin önderliğinde İslam İmparatorluğu'nun oluşumu (ve 945 sonrasında da, İslam'ın siyasal egemenlik alanına giren çeşitli unsurların savaşımlarıyla İmparatorluğun parçalanışı) eşlik etmekteydi.

---

[7] Nitekim Lewis (1979), Emevîler dönemini "Arap İmparatorluğu", Abbasîler dönemini ise "İslam İmparatorluğu" olarak tanımlamaktadır. Emevilerin, en azından ilk dönemlerinde aşiret bağlarının aşındırıldığı bir "Pan-Arap" siyasaya yöneldikleri anlaşılmaktadır. Örneğin, "(Muaviye'nin) idaresinin başlıca vasıtası, halife yahut eyaletin valisi tarafından toplanan 'Şura' yahut 'Şeyhler meclisi' idi. Bu şura aynı zamanda danışma ve yürütme vazifelerini de yerine getiriyordu. Bu aşiret konseylerine bağlı olarak *Vufûd*, yahut aşiret delegeleri, Araplar'ın sadakati üzerine dayanan gevşek yapılı bir birlik meydana getiriyordu" (Lewis 1979: 77). Bu "Arap-merkezci" politikaların zımmîler ve özellikle de mevalîde yarattığı tepkilerin meyvelerini devşirerek iktidara geçen Abbasîler ise, geniş topraklar, farklı etnik-dinsel birimler ve yaygın bir ticaret ağı üzerine kurulu imparatorluğu ister istemez "kozmopolitleştirecekti" [Kaldı ki, Müslüman-Araplar fethettikleri kadîm uygarlık alanlarını yönetebilmek için bir yandan bu alanların eski egemen sınıflarıyla (örneğin İranlı büyük toprak sahipleri: *dihkan*'lar) ittifaka, bir yandan da yönetici elitlerinin deneyim birikimlerine gereksinim duymaktaydı. Bu bağlamda bizzat Muaviye'nin "Suriyeli bir Hıristiyan katib"i olduğu aktarılmaktadır (Lewis 1979: 77). Dahası pek çok zımmînin Emevî sarayında hizmet verdiğini önceki bölümde görmüştük. Abbasîlerin yaptığı, yaratacağı vergi kayıplarını da göze alarak mevalîye her alanda Araplarla eşit statü tanımak ve gerek devlet yönetimi, gerekse orduda, aşiret bağlarını ilga ederek Halife'ye kişisel sadakatin tek ölçütünü oluşturduğu ve mevalînin ağırlığını giderek arttırdığı bir sistemi yerleştirmek olmuştur (bkz. Lewis 1979: 100-102)].

2) Toplumsal Sahne: Katmanlaşmış Toplum Yapısı

İslam uygarlığı, bir yönüyle (Maveraünnehir'den İspanya'ya) farklı kültürleri bünyesinde masseden ve başat (İslamî) kültür alanı içinde az çok uyumlulaştıran bir eriyik potası işlevini görürken, bir yandan da dünya ticaretinin denetleyebildiği geniş kesimi sayesinde, topraklarında yaşayan nüfusu çok katmanlı, heterojen bir yapıya dönüştürmekteydi. Lapidus (1984: 79-84)'un geç Ortaçağ İslam kentli toplumsal katmanlarını ayırt ettiği kategoriler, bu bölümde ilgi odağımızı oluşturan dönemler için de geçerlidir: 1) Yönetici elit (*el-hassa*); 2) Ekâbiran (meslek kollarının ve yerel cemaatlerin ileri gelenleri: *el-âyân* ile tacirlerin ileri gelenleri: *el-nas*); 3) Kentli sıradan insanlar: *el-amme* (esnaf, zanaatkar ve küçük tacirler) 4) Lumpen proletarya olarak tanımlanabilecek dışlanmışlar: *arazi ül-amme* (sıradan insanların en aşağıları); *evbaş ül-amme* (ayak takımı: cambazlar, güreşçiler, oyuncular, şarkıcılar, ölü yıkayıcılar, çöpçüler, fahişeler, hırsızlar vb.) Bu toplumsal yapıyı, bizi konumuz açısından ilgilendiren 'İslam kenti' ortamında ana hatlarıyla gözden geçirmek yararlı olacaktır.

2.1) İslam Kenti

Müslüman Arapların fethettikleri bölgelerde, genellikle mevcut kentlere ilkin ordugâhlar (*emsâr*) halinde yerleştiklerini, ancak bu yerleşim örüntüsünün kısa sürede aşınarak fatihlerin de yerel geçim örüntüleriyle bütünleştiğine, kentler bağlamında ticaret ve zanaatlara yöneldiklerine, kırsal kesimde ise hızla toprak edindiklerine yukarıda değinilmişti. Ancak fatihler, aynı zamanda kent-kurucusu işlevini de üstlenmişler, özellikle Abbasîler döneminde girişilen bataklık kurutma-sulama faaliyetleriyle (Lewis 1979: 104-105; Lombard 1983: 32; Lapidus 1988: 46) kazandığı topraklarda kısa sürede kentler oluşmuştur. İslam uygarlığının denetim altına aldığı geniş ticaret ağı sayesinde, kentler kısa sürede canlanarak Ortaçağın canlı ve zengin merkezlerine dönüşecektir.

Örneğin Abbasîlerin ikinci halifesi El-Mansur'un, ileride de değinileceği üzere astrologların yardımıyla kurduğu Bağdat kenti (*Medinet üs-Selâm*: barış/huzur kenti), kısa sürede gelişerek kalabalık ve

görkemli bir idarî ve ticarî merkeze dönüşmüştü. Abbasî imparatorluğunun, toplum ve kültürünün biçimlenişinde aslî bir rol oynayan kent, aynı zamanda Abbasî başkenti olarak da bir iktisadî fırsatlar merkezi, dokuma, deri, kağıt ve diğer sanayilerin bulunduğu bir uluslararası ticaret kentiydi. Nüfusu bir hayli heterojendi: Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar, gizli paganlar, Persler, Iraklılar, Araplar, Suriyeliler, Orta Asyalılar sokaklarında boy gösteriyordu:

> Asker ve memurlar, yeni kenti kuran işçiler, çevre köylerde yaşayanlar, Horasanlı ve Doğulu tacirler de kentte yaşamaktaydı. İş ve entelektüel faaliyetlerle uğraşan Basralılar, Ahvazlı soylular ve toprak sahipleri, Huzistanlı dokuma işçileri, Anadolulu savaş tutsakları, İskenderiye, Jundishapur ve Harranlı âlimler, tüm Irak köylerinden Nasturî Hıristiyanlar Bağdat'ta yuvalandı. Bu nedenle Bağdat bir altüstlükler, nüfus hareketleri, iktisadî değişimler ve ihtidalar kentiydi; yeni kozmopolit ve heterojen Ortadoğu toplumunun yuvası, artık Arap İmparatorluğu ve İslam dininin gözetimi altında yeni bir toplum olarak bütünleşmiş çok sayıda Arap ve Arap-olmayan unsur içermekteydi. Devasa bir imparatorluğu yönetecek servet ve insan gücünü sağlıyordu; İslam uygarlığını oluşturacak kültür burada kristalize olmaktaydı (Lapidus 1988: 70).

Ancak İslam'ın yükselen kent uygarlığı, Bağdat'la sınırlı değildir; 200.000 nüfuslu Basra, 100.000 nüfuslu Kûfe, her ikisinin arasındaki Vâsıt, Abbasî halifesi el-Mu'tasım'ın (833-842) Bağdat'taki Türk askerlerin çıkardığı kargaşalardan kaçınmak üzere merkezi taşıdığı Samarra, Orta Asya'da Merv, Belh, Semerkand, Buhara, Suriye'de Şam (Emevî kenti olduğundan, Abbasîler döneminde gözden düşecektir); Kudüs, Hama, Humus, Antakya, Halep, Lazkiye, Trablus, Gabil, Sayda, Sur, Akka; Mısır'da Fustat (Kahire)... Avrupa topraklarındaki İslam fetihleri dışında önemli kent merkezleridir (Lombard 1983: 109-130).

Kudüs kökenli tarihçi el-Mukaddisî, 9. yüzyılda, Mısır'daki (Fatımî başkenti) Fustat kentini şöyle betimliyor (Sauvaget 1946: 69-72):

> El-Fustat, sözcüğün tam anlamıyla Mısır'ın başkentidir: idarî binalar burada toplanmıştır, Müminler Sultanı [Fatımî halifesi -yay. n.] burada yaşamaktadır. Magreb ile Arap ülkeleri arasındaki sınırı o

belirler. Yüzeyi çok geniş, nüfusu kalabalık, çevresi çiçek içinde, adı ünlü, değeri paha biçilmezdir. Mısır'ın başkenti odur; Bağdat'ı gölgede bırakan, İslam'ın gözbebeği, tüm insanlığın ticaret yapmak için geldiği yer, odur: Medinet üs-Selam'dan (Bağdat) daha önemlidir; Magreb'in antreposu, Doğu'nun limanı; mallarla dolu pazardır. Kentler arasında ondan kalabalığı yoktur; ekabir ve şeyhlerin sayısı çoktur, harika mallar ve spesiyaliteleri vardır; güzel çarşıları ve iyi zanaatları, mükemmel hamamları, türlü nefasetle dolu kapalı çarşıları vardır. Bütün İslam'da büyük camiinden daha kalabalığını, halkının giysilerinden daha görkemlisini, limanındaki donanmalardan daha büyüğünü bulmak mümkün değildir. Nişabur'dan daha kalabalık, Basra'dan daha saygıdeğer, Şam'dan daha büyüktür ve lezzetli yiyecekleri, latif baharatları, ucuz tatlıları vardır: taze muz ve hurma bakımından zengin, sebze ve yakacak odun doludur; suları hafif, iklimi sağlıklıdır; âlimler ocağıdır; kışları ılıman geçer; sakin ve barışçı insanlar, hayır işleri diyarıdır. Kur'an kıraatleri takdir çekici, hayır işlerine eğilimleri çarpıcı, Allah'a hizmet edişlerindeki dindarlık, tüm dünyada ünlüdür. Yağmurların zararından, kötü yüreklilerin verdiği rahatsızlıktan masundurlar. Aralarından en liyakatlıları kâtip ve imam seçerler; kendilerine para da teklif edilse, ancak en iyilerini yüksek mevkilere getirirler. Kadıları her zaman yüksek prestij sahibi, muhtesipleri bir sultan kadar saygıdeğerdir; hükümet ve vezirin otoritesine hiçbir zaman başkaldırmazlar. Bazı kötülükleri olmasa, dünyada eşi benzeri olmazdı.

El Mukaddisî (Sauvaget 1946: 72), bunun ardından sözünü 'bazı kötülükleri' sıralamaya geçer: konutların darlığı, pirelerin çokluğu, kötü kokulu miyasmaları, meyvelerin azlığı, çamurlu sular, pis kuyular ve konutlar, dayanılmaz sivrisinekler, kronikleşmiş uyuz, etin pahalılığı, sayısız köpek ve halkın kaba-sabalığı, Nil'in taşmalarındaki yetersizlikle açlık ve göç tehlikesine yol açışı, şeyhlerinin içki düşkünlüğü, kadınlarının cinsel serbestliği... Mukaddisî'nin anlatısı, bizi 'İslam kentinin öteki yüzü'ne, yani bir yandan hatırı sayılır bir vergi ve devasa bir ticarî sermaye akışı sayesinde '1001 Gece Masalları'na konu olan muazzam bir zenginlik ve görkemin biriktiği, bir yanda da sefaletin yoğunlaştığı toplumsal kutuplaşma. Şimdi bu kutuplaşmanın aktörlerini, Ortaçağ Arap-İslam kentinin toplumsal sınıflarını biraz daha yakından tanımaya çalışalım.

2.2) Saray ve Çevresi: Egemen Sınıf

> Cafer b. Kodama, Muhammed b. el-Haris b. Şükeyr'den nakleden astrolog Ali b. Yahya'ya dayanarak bana şunu anlattı: El-Vesik'e[8] hizmet günüm cumalarıydı; sıram geldiğinde saraya giderdim: eğer canı içmek istiyorsa yanında kalır, istemiyorsa, çekilirdim. Her gün birimizin Saray'a gidip hizmet etmesi adettendi. Bir gün, hizmet günüm olmadığı için evimde otururken, halifenin habercileri aceleyle geldiler. "Hayrola?" diye sordum. "Hayırdır." "Ama bugün Müminler Sultanı'na hizmet günüm değil; hiç böyle olmamıştı. Yanılıyor olmayasınız?" "Allah bizi esirgesin! Oyalanma da hemen gel: Bize ayakların yere değmeden seni uçurmamızı emretti." Aniden bir korkuya kapıldım: birinin beni ona kötülemesinden ya da halifenin bana karşı bir kötü düşünceye kapılmış olmasından korktum. Emirler verip atıma bindim ve saraya geldim. Her zaman gittiğim yola yönelince izin vermediler: haremağaları elimden tutup bilmediğim geçitlerden geçirdiler. Korkum ve kaygım giderek artıyordu. Bir haremağasından diğerine devredilerek nihayet yerde bir halı, duvarlarda altın işli ağır brokarlarla döşeli bir daireye alındım. Sonra kendimi aynı tarzda döşenmiş bir revakta buldum: revakın dibinde, değerli taşlarla bezenmiş bir tahtın üzerinde el-Vesik oturuyordu; üzerinde altın işli bir kaftan vardı. Yanında cariyesi Feride vardı; o da halife gibi giyinmişti; kucağında bir lavta duruyordu. Halife beni görür görmez haykırdı: "Allah aşkına, Muhammed, bu kadar çabuk gelmen iyi oldu; buraya gel, buraya gel!" Yeri öpüp sordum: "Müminler Sultanı, hayrola?" "Hayırdır, gördüğün gibi. Allah aşkına, bir üçüncü kişinin bize eşlik etmesini istedim; aklıma sen geldin. Hatırım için, hemen git bir şeyler ye ve çabuk yanımıza gel." "Bir şeyler yiyip içmiştim, Efendimiz." Beni oturttu ve bir çanak içinde bir ölçü şarap getirtti; bunun ardından Feride şarkı söylemeye koyuldu...

Ebu'l Ferec ül-Isfahanî (öl. 957), Abbasî sarayı ve halifenin görkemli yaşayışını böyle betimliyor (Sauvaget 1946: 61-62).

Müslüman Arap fatihlerin kısa sayılabilecek sürede Yakındoğu'nun (Sasanî ve Bizans) uygarlık alanlarını hüküm altına alarak

---

[8] Vesik (ül-) Billah: Abbasî halifesi (842-847), el-Mütevekkil'in selefi.

çok geniş bir ticaret ağına hükmeder hale gelişlerinin yerleşik ve zengin bir uygarlığa yol açtığından söz edilmişti. Bu durum, Arap fatihlerin, aşirete dayalı toplumsal örgütlenmelerini oldukça kısa bir sürede dağıtarak etnik ve kültürel bakımdan son derece heterojen geniş bir İslam imparatorluğunun efendileri haline getirdi. İlk halifelerin seçiminde etkili olan meşveret yöntemi, ilk Emevî halifesi Muaviye ile birlikte terk edilecek ve hilafet makamının babadan oğula devredildiği hanedanlar çıkacaktır ortaya.[9]

Suriye-merkezli Emevî hanedanının çevresinde egemen sınıf olarak örgütlenen askerî Arap aristokrasisi ise, toprak mülkiyeti ve ticarete yöneldiği ölçüde, Lapidus (1988: 55)'un deyişiyle bir 'göçer krallıktan Suriye monarşisine' dönüşmüştür.

> Emevîler'in cemiyeti bir milletten daha çok kan bağı ile birbirlerine bağlı sosyal bir sınıf teşekkül etmiş olan Arapların hakimiyetine dayanıyordu. Bunlar arazi vergisinden muaf olup öşür ödüyorlardı. Emsâr'ı meydana getirmek için yalnız onlar silah altına alınıyordu. Dîvan sicillerine kaydedilen askerlerin çoğunluğunu onlar teşkil ediyordu ve her türlü tahsisat ve fetihler esnasında fethedilen eyaletlerden gelen para ve ganimetler dışında, aynı zamanda aylık ve yıllık alıyorlardı (Lewis 1979: 79-80).

Görüldüğü üzere, Emevî toplumsal yapısında egemen sınıf, esas olarak silahlı Arap aristokrasisinden oluşmaktaydı; Lewis (1979: 81), bunların vergi ve haraçlardan edindikleri serveti ticarete yöneltmediklerine dikkat çekmektedir: "Mekke'nin tüccarlar sınıfı, bir harp aristokrasisi haline gelmek için eski mesleklerini terk etmişe benziyorlar." Ancak yine de "Emevî halifeleri ve diğer zenginlerden bir kısmı şehirlerde ve hatta çölde büyük lüks içinde yaşıyorlardı. Büyük paraları sarayların inşasına ve tefrişine harcıyorlardı" (A.g.y.).

---

[9] Lewis (1979: 75-6; 77-8) Emevîleri izleyen hanedanlar dönemindeki tarihçilerin Muaviye ve haleflerinin saltanatı için "halifelik" değil hükümdarlık (*mülk*) unvanını kullandıklarına dikkat çekerken, "veliaht tayin etme keyfiyeti"nin Araplara yabancı olduğunu, Muaviye'nin ise oğlu Yezîd'i "halife ve Dımaşk şurası tarafından alınmış olan kararın aşiretlerle yapılan görüşmeler sonucu" ardılı olarak kabul ettirebildiğini kaydetmektedir.

Emevî egemen sınıfı, kuşkusuz savaşçı Arap aristokrasisinden ibaret değildir. Hatırı sayılır sayıda zımmî ve mevalî bürokrat, saray çevresinde önemli devlet memurluklarını üstlenmiştir. Öte yandan, yeni İslam devletinin fethettiği Bizans ve Sasanî topraklarından terk edilenler, halife ailesinin bireyleri ya da nüfuzlu Araplar arasında pay edilmekte ve *Katâ'i'* adı verilen imtiyazlı çiftliklere dönüştürülmekteydi: böylelikle geniş mülk sahibi bir toprak aristokrasisi oluşmaktaydı (Lewis 1979: 80). Dahası, Sasanî döneminin İranlı toprak sahipleri (*dihkan*'lar) de Arap egemenlerin doğal bağlaşığı durumundaydılar.

Abbasî döneminde ise, Arapların giderek askerlik işlerinden el çekmesi ve toprak mülkiyetiyle ticarete yönelmesi sonucu egemen sınıfın görünümünde köklü değişiklikler ortaya çıkacaktır. Heterojen Abbasî eliti hanedanın[10] yanı sıra, çoğu Horasan Farslarından oluşan, ancak Nasturîlerin de büyük ölçüde temsil edildiği (Lapidus 1988: 71) geniş ve karmaşık bürokrasi, memlûk Türklerin giderek etkinlik kazandığı ordu komutası, giderek genişleyen İmparatorluk topraklarının idarî ve malî yönetimini üstlenen yerel, bağımsız prens ve/veya valiler, aynı zamanda mültezim işlevi gören büyük toprak sahipleri ve yerel yöneticiler[11] ve kentlerde yükselen ticaret burjuvazisinden oluşmaktaydı.

2.3) Ticaret Burjuvazisi

İslam'ın İskandinav ülkelerinden Sahra içlerine, İspanya'dan Çin'e uzanan çok geniş bir ticaret ağını harekete geçirip eşgüdümlü

---

[10] "Halifenin kudreti aldığı yeni unvanlarda kendini göstermektedir: O, artık Halifet-u Resulullah değil, doğrudan doğruya kudretini Allah'tan aldığını iddia eden Halifetu'l-Allah idi. (...) Dört halifeye ve Emevî halifelerine isimleriyle hitap edilir ve yanlarına rahatlıkla girilir iken, Abbasî halifeleri bir saray hiyerarşisinin teşrifatı ve debdebesiyle halktan ayrılmışlardı. Onlara ancak mabeyincileri aracılığıyla yaklaşılabiliyordu" (Lewis 1979: 100).

[11] "(...) köy reisleri ve toprak sahipleri, vergi toplama mekanizmasına katılmayı yerel konumlarını güçlendirici bulduklarından, bu sistemin sürmesinde çıkarları vardı. Böylelikle siyasal önemleri artmakta, prestij, yetke ve saygınlıkla donanmaktaydılar. İşbirliği çıkarlarınaydı; çünkü tüm kudret ve statünün kaynağı, devletle işbirliğinde yatıyordu. Sınıfsal ve kişisel sadakatler merkezî idareyle yerel elitleri birbirine bağlamaktaydı" (Lapidus 1988: 77).

kıldığına[12] değinilmişti: "Ortadoğu ticaretinin en yüksek olduğu günlerde Bağdat ve Kahireli Müslüman girişimciler, kazanç peşinde Çin, Hindistan, Orta Asya ve Endonezya'ya dek uzanmaktaydı" (Lindholm 1996: 30). Lombard (1983: 141) ise, 10. yüzyıl ortalarına ait bir belgeyi aktarmaktadır:

> (Belge) bir aile grubu tarafından yönetilen bir ticarethanenin organizasyonunu dile getirmektedir. Ticaret evinin merkezi Füstat'tır, merkez aile reisi ve büyük oğul tarafından yönetilir. Büyük oğul Aden'deki kontuarı kurmakla görevlendirilmiş, iki defa Hindistan'a gitmiş, Seylan ve Kolombo'ya kadar seyahat etmiştir. Çocukların dayıları ise iş adamı sıfatıyla Hindistan'a gitmiş ve orada ölmüştür.

İslam İmparatorluğu'nun ticaret ağını bu denli genişletebilmesinin önemli bir nedeni, kuşkusuz, muazzam miktardaki altın ve gümüşü dolaşıma sokabilmesinde yatmaktadır. Lombard (1983: 104-108), bu yetiyi savaş sonrası yağma hareketleriyle[13] yeni altın rezervlerini devreye sokabilmekle[14] ve yeni altın elde edimi ve işlemesi teknikleriyle açıklamaktadır. Eski ve yeni rezervlerin dolaşıma girmesi doğal olarak altının ve bu altınla basılan paranın değerini düşürecek, böylelikle, istifçilikten ve lüks tüketimdense ticaret giderek daha güvenilir bir kazanç yolu olarak ortaya çıkacaktır (Lombard 1983: 112-113):

---

[12] Ancak Cahen (1985: 527), parçalılığı ve yerel soyluların ağırlığına dikkat çekerek, "tüm İslam alemini kapsayan tek bir iktisadî pazardan söz edilemeyeceği" konusunda uyarır.

[13] Örneğin Emevî halifesi Abdül Melik (685-705), o güne dek vergiden bağışık tutulmuş din adamlarının cizyeye bağlamakla, Sasanî saraylarının yanı sıra Suriye ve Mezopotamya kiliselerinden de büyük miktarlarda altın aktarımını gerçekleştirmiştir. Dahası, Mısır piramitleri de önemli bir altın rezervi oluşturmaktadır. Örneğin, "orta halli" bir hükümdar olan firavun Tutankhamon'un mezarından çıkartılan altın, birkaç bin kilogramı bulmaktadır; define avcıları ise çıkarttıkları altının beşte birini hükümete devretmekle yükümlüydü (Lombard 1983: 105).

[14] Bu, ya yeni altın madenlerini doğrudan işletme ya da altın yollarını denetim altına alma yoluyla gerçekleşmekteydi. Asya içleri ve Afrika'ya açılımı, İslam dünyasına Kafkasya, Ermenistan, Ural-Altay, Tibet, Dekkan, Doğu Afrika, Nübya ve Sudan altınlarını denetim altına alma olanağı sağlamıştı (Lombard 1983: 106).

(...) Sudan altını dış ticaret için çalışan büyük üretim merkezlerine doğru akıyordu. Mısır; buğdayı, papirüsleri ve kumaşları ile, Mezopotamya; şeker kamışı ve tekstil ürünleri ile bu ticaretin içinde yer alıyordu. Altın, ayrıca Müslüman dünyasının dışından gelen malların geçtiği transit merkezlerine gidiyordu. Hıristiyan dünyasının ihtiyacı olan çeşitli malların ve köle kafilelerinin geçtiği İspanya, başta baharat olmak üzere bütün Doğu mallarının ticaretine sahne olan Mısır; Suriye ve Mezopotamya; Rus nehirleri boyunca Türk ülkelerine, Çin ve Hind'e kadar tesisleri uzanan ve Asya ticaretinin merkezleri olan Semerkant, Buhara ve Harezm gibi şehirler altın çekiyorlardı.

Bu geniş erimli altın-gümüş ve bunun sonucu olarak mal dolaşımı, kentlerde yaşayan tacir sınıfın elini hayli güçlendirmiştir. Lombard (1983: 142-143), ileri gelen tacirlerin yerel ve merkezi hükümet konseylerine dek yükselebildiğini, "sarayla ilişkili büyük resmî banker tipi 'ghabad'ın Halifeye ve büyük unvanlı kişilere nakdî yardımda bulunabildiğini", saraya değerli eşyalar sunan ya da kredi açan tacirlerin bunun karşılığını halktan vergi toplayarak sağladıklarını[15] aktarmaktadır. Öte yandan halife-sultanlardan itibaren, tüm varlıklı kişilerin topraklardan elde ettikleri gelirin bir kısmını ticarete yatırdıkları bilinmektedir (Cahen 1982: 525).

Bu sürece koşut olarak İslam'da giderek bir ticarî *ethos*'un biçimlenmekte olduğunu görürüz. Gerçekte bu ethos, ilk bileşenlerinden Mekkeli tacirler aracılığıyla İslam'ın ilk dönemlerinden bu yana mevcuttur (Lindholm 1996: 78); ancak İslam uygarlığı, ticaretin yarattığı servet üzerinde biçimlendiği ölçüde, kökleşmiş ve yaygınlaşmış gözükür. Müslüman tacirler, faaliyetlerinin meşruiyetini Muhammed

[15] "Saray'ın yahudi bankerleri el-Ahvaz yöresinin vergi gelirlerini topluyor, bunu derhal şeker kamışı yahut kumaş ticareti gibi büyük iş alanlarına yatırıyor ve Halife'ye Bağdat'daki kârhanelerinde birikmiş paraları üzerinden senet veriyorlardı. 'Ghabad'lar böylece bir seri kıymetli kağıt oyunlarıyla taşra ve Saray arasında değer akışı sağlıyorlardı" (Lombard 1983: 143). 10. yüzyılda hilafet merkezinde "zamanın bankerleri" adıyla bilinen kuruluşlardan söz edilmektedir. "Bu bankalar hükümete henüz toplanmamış vergiler üzerinden ipotek koyarak borç para veriyorlardı" (Lewis 1979: 110). Faizcilikle ilgili yasaklayıcı hükümler nedeniyle sarraf ve bankerlik işlemlerinin ağırlıklı olarak gayrimüslimler, özellikle de Yahudiler tarafından yürütüldüğü bilinmektedir.

Peygamber'e atfettikleri hadislerle desteklemekten geri durmamaktadırlar: "Kıyamet gününde namuslu Müslüman tüccarı, din uğruna şehit olanların safında yer alacaktır"; "Doğru tüccar kıyamet gününde Allah'ın tahtının gölgesinde yer alacak"; "Tüccarlar dünyanın habercileri ve Allah'ın denenmiş kullarıdır" (Lewis 1979: 110) gibi rivayetler, sahihliği bir hayli kuşkulu olsa da, olasılıkla İslam kentlerinin çarşılarında olasılıkla geniş bir alıcı kitlesi bulmaktaydı.

'Ticarete Övgü'sü tam olarak tarihlendirilemeyen[16] Ebu el-Fazl ül-Dimeşkî, risalesinde dürüst, işini bilir, hesaplayıcı ve rasyonel bir tacir ideali çizmektedir. Dimeşkî'nin (1994: 27-28) serveti ve ticarî kazancı insan soyluluğu, talihi ya da becerisiyle Tanrı iradesinin ortak getirisi, ama her durumda pozitif bir değer olarak tanımlayışındaki ustalık, kayda değerdir ve risalenin bütünü, bir hayli yerleşik ve kabullenilmiş bir ticarî etiğin varlığına işaret etmektedir:

> Servet sahibinin erdemlerinin tanığıdır. Eğer miras yoluyla kalıtılmışsa, kadîm bir refaha ve kökenlerin soyluluğuna işaret eder. Sonradan edinilmiş olduğundaysa, [sahibi olan kişinin] yüksek hırsına, büyük bilgeliğine ve isabetli yargı yetisine işaret eder. Çünkü, işlerin idaresinde yargı yetisi sınırlı olan kişiler edindiklerini yitirme eğilimi sergilerken, dağınık duran malları biriktirerek *sui generis* bir servete dönüştürenler, yani kralî ihdasları ya da iktidar sahiplerinin bahşettiklerini saklayabilenler, büyüklüklerini, ünlerini ve yargı yetilerini kanıtlamışlardır. Nihayet, servet, lehte bir konjonktürün ürünüyse, bu da servet sahibinin talihine işaret eder. Tek kelimeyle, bilinmelidir ki, servet Allah'ın, en yüksek erdem ve en yüce yarar kalabilmesini sağlayan özelliklerinden biridir.

Şu halde, Emevî ve özellikle de Abbasî İmparatorluğu dönemlerinde (ve esas olarak 10. yüzyıldan başlamak üzere merkezî yönetimi zaafa uğratan yerel sultanların İmparatorluk alanından kopmaları süreci,[17] 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise Haçlı Seferleri, Mo-

---

[16] Yayıncısı 9-12. yüzyıl sonları arasında bir tarihte yazıldığını söylüyor (al-Dimashqi 1994: 10).

[17] Bu kopmalar, gerçekte 9. yüzyıldan itibaren baş gösterir. İran kökenli Tahirîler 820'de, Deylamîler 864'te, Saffarîler 867'de, Sâmânîler 892'de bağımsızlıklarını ilan

ğol istilaları ve ticaret yolları denetiminin Avrupalıların eline geçmesine yol açacak bir dizi gelişme sonucu İslam uygarlığının hayatiyetini yitirmesine dek bir süre daha süregitmek kaydıyla) İslam kentlerinin başat aktörlerinden biri, bu Müslüman ve gayrimüslim ticaret ve para erbabıydı. Para gücüyle saray üzerindeki etkinliğinin yanı sıra, vakıflar, imar ve hayır işleriyle toplumun alt kesimleri üzerinde olumlu ve yönlendirici bir etki yaratabilmekte, ilim ve felsefenin gelişmesini desteklemekte, yoksul öğrencileri okutmakta, kültürel yaşamda etkili olabilmekte idi.[18] Lonca tarzı birlikler halinde örgütlenmiş, dahası örgütlü zanaatkârları da kendine bağlanmış olan bu sınıf, elindeki maddî ve manevî kaynakları hilafet aygıtının kişiselleşmiş yetkesine karşı stratejik bir malzeme olarak kullanabilmektedir:

> Tüccar, şehirdeki zengin evinde büyük bir rahatlık içinde yaşıyor, bir grup köle ve ailesinin kişileri ile birlikte, kitap koleksiyonları, gezi anıları ve zor bulunan kıymetli eşyaları ortasında güvenli bir ömür sürüyordu. Toplum içindeki yeri yüksek, kişiliği değerliydi. Örneğin bir isyan hareketi sırasında bazı zengin tüccarlar asilerle işbirliği yaptıkları gerekçesiyle tutuklanmışlar, fakat Vali'nin özel davetlisi sayılmışlardı. (Lombard 1983: 142).

2.4) Kent Yoksulları ve Sınıf Mücadeleleri

> Fiyatların yükselmesinden faydalananlar, genellikle ve sadece ticaret sınıfları ve Saray'a yakın çevrelerdir. Tüccarların ellerinde toplanan zenginlik onları yeni yatırımlar yapmaya zorlar. Daha parlak işlere koyulurlar. Bu sırada, saray çevreleri ise koyduğu yeni vergiler ve kendi bankerleri aracılığıyla yeni zenginliğin önemli bir kısmına el koyarak günden güne artan bir lüks hayat içine girerler. (...)

---

eder. Batıdaysa 756'da bağımsızlığını kazanan İspanya Emevîlerini 788'de Fas, 800'de Tunus, 868'de Tulunoğulları önderliğinde Mısır'ın halifelik topraklarından ayrılması izler (Lewis 1979: 115).

[18] Bu duruma tipik bir örnek, eski bir eşkıya olup sonradan tövbe ederek ticaretle uğraşan ve Abbasî sarayının himayesine giren Musa ibn Şakir ile üç oğludur. Musa oğulları olarak anılan bu kişiler, hem bizzat astronomi, geometri, mekanik gibi bilim dallarıyla ilgilenmekte, hem de dönemin alim ve çevirmenlerini Abbasî sarayına sunarak himaye altına alınmalarını sağlamaktaydı. Musa oğulları tarafından Abbasi sarayına takdim edilmiş âlimlerden ikisi, Huneyn ibn İshak ile Sabit bin Kurra'dır. (O'Leary 1949: 165, 174).

> Bu sırada halk yığınları gittikçe fakirliğe düşerler. Her tarafta bollaşan hazır el emeği yüzünden işçi ücretleri fiyatlardan daha yavaş yükselir. Böylece fiyatların yükselmesi ve çeşitli iş alanlarının genişlemesi olayına bir de kâr ve gelir dağılımındaki eşitsizliğin etrafında kümelenmiş bir seri ara olay katılır (Lombard 1983: 139-140).

Saray çevresinde esas olarak gayrimenkul, kentlerde ise ticarî sermaye olarak yoğunlaşan birikimin öbür yüzü ise, kırsal ve kentsel nüfusun büyük bölümündeki yoksullaşmadır.

Emevîler döneminde kent (ve kır) yoksullarının büyük ölçüde ağır vergi yüküne tabi zımmî çoğunluk ile mevalîden oluştuğu bilinmektedir. Ordugâh-kentlerde (*emsâr*) yoğunlaşan mevalî nüfus, "Arap aristokrasisinin ihtiyaçlarını gören" (Lewis 1979: 82) işçileri, zanaatkarları ve küçük tacirleri oluşturmaktaydı:

> Mevalî'nin ordugâh şehirlerinde büyük kitleler halinde yerleşmeleri huzursuz ve tehlikeli bir şehirli nüfusu meydana getirdi. Bunlar artan siyasî önemlerinin, kültür üstünlüklerinin ve askerî seferlerde artan paylarının şuurunda idiler. Onların esas şikâyetleri iktisadî durumdan ileri geliyordu. Arap devletinin yapısı, vergi veren ve Müslüman olmayan çoğunluğu idare eden Arap azınlığı prensibi üzerinde kurulmuştu. Mevalî'yi Araplar ile ekonomik bakımdan eşit seviyeye getirmek, hazinenin gelirlerinin azalması ve sonu iflas ile bitebilecek surette masrafların artması demekti. (...) Yönetici sınıf ile Mevalî arasındaki ayrılık her ne kadar Arap ile Arap olmayan unsurlar arasında ırkî engellerle ortaya çıkıyor ise de, aslında millî bağlardan ziyade ekonomik ve sosyal düzenden ileri geliyordu (Lewis 1979: 83).

Öte yandan, Emevî döneminde kendini ağırlıklı olarak duyumsatan askerî ve idarî sistemdeki değişimler, Arap toplumunun doğal birimlerinin yapay gruplar halinde yeniden örgütlenişi, aşiret yapısının çözülerek reislerle sıradan aşiret mensupları arasındaki uçurumun derinleşmesi, yerleşik Araplarla bedevîler arasındaki çelişkiler (Lapidus 1988: 49), mevalî tepkilerine eklemlenerek, sınıf temelli bir 'hoşnutsuzlar koalisyonu'nun temellerini atmaktaydı.

Şî'a ve özelde 'batınîlik' bu hoşnutsuzlar koalisyonunun ortak dili ve ideolojisi olarak biçimlenmekte gecikmeyecektir. Muhammed Peygamber'in ölümü üzerine ardılının kim olacağı tartışmalarından kaynaklanan ve halifeliğin, Muhammed Peygamber'in amcaoğlu ve damadı Ali'nin hakkı olduğunu savunan bir grubun (*Şiat-ül Ali*: Ali tarafı), Ebubekir'in halife tayin edilmesini protesto ederek kendilerini Müslüman cemaatin geri kalanından ayırmalarıyla başlayan Şi'a muhalefeti, başlangıçta bir Arap hareketi olarak doğmasına karşın, Kerbelâ olayıyla birlikte:

> Arap partisi olarak mağlup olunca zaferi bir İslam mezhebi olarak aradı. Şiî propagandacıları memnun olmayan kitleye ve bilhassa Mevalî'ye büyük bir başarı ile hitap ettiler. Hz. Muhammed'in soyundan meşru halef fikri, Mevalî'ye Araplardan daha uygun geldi. Şiîlik, esas itibariyle Sünnî doktrini benimseyen devlete ve yerleşik düzene karşı dinî terimlerde ifadesini bulan bir muhalefet oldu[19] (Lewis 1979: 84).

Şia'nın kendisini, Ali'nin halifeliği sırasında ona muhalefet eden, Emevî hanedanı kurucusu ve dönemin Suriye valisi Muaviye ile Ali arasındaki çatışmaya dayandıran Emevî karşıtlığı, Emevîler döneminde enerjik bir muhalefet odağı yaratmıştır. Emevî iktidarına karşı ilk ayaklanma 685'te Kûfe'de başlayan el-Muhtar kalkışmasıdır. Kerbela'da katledilen Ali'nin oğlu Hüseyin'in intikamını almak amacıyla el-Muhtar, Ali'nin üçüncü oğlu ve Hüseyin'in üvey kardeşi, İbn ül-Hanefiyye olarak da bilinen Muhammed'i 'mehdi' ilan ederek ayaklandı.

Bu yeni eskatolojik 'imam-Mehdî' kavramı özellikle mevalî için çekiciydi. Kûfe ve diğer kent merkezlerinde yoğunlaşmış olan bu

---

[19] "Batılıların din ve devlet arasında yaptıkları ayırım (İslam'da -b.n.) bütün anlamını ve gerçekliğini kaybeder. Kökleri toplumsal olan siyasî bir hoşnutsuzluk, dinî bir ifade bulabilir; dinî farklılık da siyasî bir mahiyet kazanabilir. Bir Müslüman cemaati, iktidar sahiplerine karşı şahsî ve mahallî olmayan bir direnç göstererek, kurulu düzen aleyhine muhalefetlerini dile getirdiği ve söz konusu düzeni değiştirmek için bir örgüt kurduğu zaman sözleri Allah'ın kelâmı, teşkilatları ise fırka olur. Onlar için, teokratik halifelik çerçevesinde bir tartışma vasıtası bulmanın ve şahsî hareketlerini ve asıl hedeflerini aşan bir öğretiyi ifade etmelerinin başka bir yolu yoktur" (Lewis 1995: 18).

kesim Emevîler'in dıştalayıcı Arap hegemonyası ve bunun toplumsal yapısına yönelik muhalefet için önemli bir devşirme alanı oluşturmaktaydı. Kendilerine *Şiat ül-Mehdî* adını vererek el-Muhtar çevresine toplandılar. Ancak el-Muhtar hareketi kendisine karşı oluşturulan güçlü Emevîler ve Arap aşiret soyluları koalisyonu karşısında uzun süre dayanamayacaktı. Ne ki 687'de yenilgiye uğrayan hareket, İbn ül-Hanefiyye'nin 700'deki ölümüne rağmen, *Keysaniyye* genel adıyla varlığını sürdürüp Abbasi devriminde önemli bir rol oynayacaktı.

Keysaniyye grubu, esas olarak Güney Irak, İran ve diğer bölgelerdeki, yüzeysel olarak İslamlaşmış mevalî gruplarının desteğine dayanıyordu. Pek çok İslam-öncesi gelenekten (örneğin Mazdekçi, Manikeist, Bardaysancı, Marcioncu; Ocak 1998: 18) besleniyordu; mevalî, Şi'a'yı sınırlı boyutta bir Arap partisinden dinamik bir harekete dönüştürmede önemli bir rol oynayacaktır. Sonraki pek çok ılımlı Şiî'nin abartıyla (*guluv*) suçlayacağı *gûlat*'ın[20] çoğu Keysaniyye öğretilerini savunmaktaydı. İlk *gulat,* ayrıca Kıyamet Günü, Cennet ve Cehennem üzerine spekülasyonlar yapmaktaydı. Dahası, ilk günlerinden itibaren Şi'a'ya içkin ve sonradan 'Batınîlik' olarak boy verecek olan, İslamî mesajın insan aklıyla kavranamayacak içsel (*batınî*) hakikatler taşıdığı ve bunların ancak dinsel yetkeye sahip bir rehber ya da imamın yol göstericiliğiyle yorumlanabileceği düşüncesini geliştirmekteydiler.[21] Pek çoğunda, peygamberlerin yeni çağlar açtığı devrî bir insanlık dinsel tarihi kavrayışı vardı.[22] Ayrıca gerçek müminin vasıfları sorunuyla da ilgiliydiler. Zamanın Şiî imamının tanınmasının gerçek bir müminin en önemli dinsel ödevi olduğu vurgusuyla, gelişmekte olan şeriat Keysanî ve *gulat*'ları için ikincil bir önem taşıyordu. Dolayısıyla sık sık *ibaha* ile suçlanmaktaydılar (Daftary 1998: 26-28).

---

[20] Şi'a'nın bireysel kuramcıları.

[21] Halifenin İslam'ın mesajını yorumlama yetkisine sahip olduğu görüşü, Şi'a'nın, böylesi bir yetkiye sahip bir kişinin ancak Peygamber ailesinden (ehl-i beyt) olabileceği savını desteklemekteydi (Daftary 1989: 24).

[22] Bu konuda bkz. Corbin 1983.

İktisadî-siyasal hoşnutsuzlukların dinsel tercümesi olarak değerlendirilebilecek 'Halifenin meşruiyeti' sorunu, Muhtar hareketinin geliştirdiği 'Mehdî' modeli çerçevesinde Emevî iktidarının sonunu getiren bir dizi ayaklanmaya yol açacaktır. Lewis (1995: 20), bu ayaklanmaların 'her birinde iki merkezî şahsiyetin varlığı'ndan söz etmektedir: 'Mehdî lakaplı imam ile onun propagandistleri, yani *dâîler*'.

İktidar iddiasını Muhammed Peygamber'in amcalarından birinin soyundan gelişine dayandıran Muhammed b. Ali b. el-Abbas önderliğindeki Haşimiyye, mevalî tepkisini ve radikal Şi'a faaliyetlerini Emevî iktidarına karşı açtığı savaşımda ustaca maniple etmeyi başaracak ve bu parti, 670'lerde İranlı Ebu Müslim-i Horasanî önderliğinde Horasan'da başlattığı muhalefeti, 750'de Emevîler'i devirmekle sonuçlandıracaktı (Lewis 1979: 92-93).

Yukarıda da belirtildiği üzere, Abbasî devrimi, iktisadî-toplumsal yapıda köklü değişimlere yol açmıştır. Abbasî iktidarının kuruluşunu izleyen yıllarda hukukî ve malî ayrıcalıkların ilgası ve Arap egemenlerin askerlikten kopup kentleşmeye ve ticarî faaliyetlere yönelmesiyle birlikte, mevalî statüsü tedricen tarihe karışacak, buna karşılık kentlerde zımmî ve Müslüman esnaf ve zanaatkarlardan oluşan karma emekçi sınıf(lar) biçimlenecektir (Omar 1989: 200).

Cahen (1982: 528), bu dönemde 'özgür zanaatların çok sayıda ve çeşitli'[23] olduğunu belirtmektedir. Genelde zanaatkarlar kendi ürünlerinin sahibidir; ama güçlü tacirlerin (*bazzaz*) dokumacı, eğirici ve çamaşırcılar istihdam ettiği dokuma sektöründe daha karmaşık bir hiyerarşi göze çarpmaktadır; Cahen'e göre bunlar tüccar aristokrasisini oluşturmaktadırlar. Bu sektörde çok sayıda işçinin bir atölyede toplanması olanaklıdır. Küçük atölyelerde zanaatkarlar çırak ve köleleriyle birlikte çalışmaktadır; kölelerin efendileri adına, hatta kendi hesaplarına çalışmasının da mümkün olduğu belirtilmektedir.

Meslekler mahalle ya da sokaklarda gruplaşmıştır. Ortaçağ Müslüman kenti, birbirinden boş araziler ya da yıkıntılarla ayrılmış bir

[23] Örneğin: dokumacılık (kumaş ve halı), kağıt, seramik, metalürji, sabun, parfümler, ilaç...

dizi içe-kapalı, hatta düşman mahalleler yığını görüntüsündedir. Her mesleğin kendine özgü bir mahallesi vardır (Cahen 1982: 521-22; Omar 1989: 201). Aynı meslekten tüm zanaatkarlar, bir örgütte toplanmıştır (Lindholm 1996: 30), ancak "bunların Bizans ve daha önceleri Roma'da olduğu gibi devlet kontrolünde mi olduğu, yoksa ortaçağ Avrupası'ndaki gibi kendiliğinden lonca dernekleri mi olduğunu söyleyebilmek zordur" (Cahen 1982: 528).[24] Esnaf, imalat ve satışta dürüstlüğü denetleyen, müşterinin sahtecilikten, imalatçının ise rekabetten korunmasından sorumlu, *muhtesib* denen polisin denetimi altındadır. Kıtlık zamanları dışında ortaçağ Müslüman devletleri (Osmanlı dışında) fiyatları belirlememektedir (Cahen 1982: 529).

Meslekî çerçeve dışında, kent kamusal yaşamının önemli bir örgütü de *fütüvve*'dir. Milis özelliği gösteren ve çoğunlukla mezhep bağlarıyla bağlı *fütüvve*'ler, genellikle kentin alt sınıf mensubu genç erkeklerinden devşirilmekteydi. Bunlara genellikle bir erginleme ayiniyle girilirdi. "Katı erdemlilik ölçütleri taşıyan, Abbasîlerin yarattığı güvensizlik ortamında güven telkin eden, bu arada 'koruma haracı' alan Fütüvvet ocakları"nın (Bulut 1997: 65); zengin ve kudretlilere karşı düşmanlıkları, vurguluydu; iktidarın güçsüz olduğu dönemlerde başına buyruk davranabilmekte ya da yerel güç

---

[24] Lombard (1983: 147) ise, Bizans ve Sasanî imparatorluklarının devlet örgütüyle bütünleştirilmiş ve pazarın denetiminde kullanılan resmî meslek örgütlerinin tersine, bu korporasyonlarının devletten bağımsız, hatta "onunla zaman zaman uğraşıya girecek kadar kudret"li olduğunu söylemektedir: "Gerçek bir tarikat görünümündeydi. Birliğe katılmak için bir sınavdan geçmek gerekiyordu. Gizli sözcükleri, iş başına gelmiş şefleri, (Üstad adı verilen) başkanlardan oluşan yönetim konseyleri ve sosyal olduğu kadar mistik karakter taşıyan doktrinleri vardı." Abbasî yönetiminin "serbest piyasa"cı yönelimi, fethedilmiş ve "yabancı" bir nüfus üzerinde 200 yıl kadar süren zayıf ve kırılgan merkezî iktidar yapısı ve toplumsal katmanlara nüfuz edişte sergilediği yetersizlik göz önünde bulundurulduğunda, bu örgütlenmelerin en fazla yerel siyasal önderlere bağlı, merkezî iktidarla ilişkilerini "pazarlık"la düzenlenen esnek bir tarzda sürdüren yapılar olma olasılığı daha akla yakın görülüyor. Kaldı ki, Karmatîlik gibi radikal muhalefet hareketlerinin bu örgütler içinde yayılması bu görüşü doğrulamaktadır. Batı Avrupa, Bizans ve Müslüman "lonca"ların bir karşılaştırması için bkz. Lapidus (1984: 97-98).

odakları adına hareket edebilmekteydiler.[25] Daha çok eski Sasanî topraklarında görülen *Fütüvve*'nin Arap topraklarındaki karşılığı, kent milislerini oluşturan *ahdas*'lardı[26] (Cahen 1982: 530). *Fütüvve*'nin eşitlikçi kolları ise *ayyarun* ve *şuttar* adıyla bilinen ve ağırlıklı olarak kentli esnaf ve zanaatkarların oluşturduğu (Omar 1989: 204) halk inisyatifleridir. El Durî'nin:

> Ancak biz, iktisadî farklılaşmanın sonucundan zarar gören bu kesimin yanı sıra, içinde çarşı esnafı ve işportacıların da yer aldığı devrimci toplumsal bir hareketin temsil edildiği kanısındayız. Ayyarun ve Şuttar hareketi hükümdara (ki bir yabancıydı) ve servet sahiplerine karşı bir ayaklanmaydı. Saldırıları, birinci derecede çarşı-pazardaki sermayedar/tüccar tabakasıyla otoriteye ve onun temsilcisi zabıta kuvvetlerine yönelikti. Saldırılar sırasında çarşı-Pazar esnafı da zarar görmüş olsa dahi, hedef kesinlikle esnaf olmayıp, büyük tüccar takımıydı. Zengin tüccarların, haksız kazanç ve vurgun yoluyla servet sahibi olan açgözlü insanlar olduklarını, siyasi otoritenin de bunları koruyup kolladığını düşünüyorlardı.
> Ayyarun ve Şuttar, yoksul ve düşkünlere dostça davranmak, kadınları korumak gibi ahlaki ilkeleri de kural haline getirdi. Bu nedenle aralarında esnaf, zanaatkar ve satıcılar da bulundu. Hatta Buveyhoğulları devrinde, halk tabakasından olmayan bazı insanlara ek olarak Abbasî, Şia ve Alevîlerden bir kısmının da harekete katıldığı görülmüştür (akt. Bulut 1997: 67-68).

sözleriyle betimlediği *ayyarun* ve *şuttar*, bir yandan istilacılara karşı kentlerinin savunmasında etkin bir rol oynarken, bir yandan da Abbasî ve diğer 'yabancı' (Cahen 1982: 530) iktidarlara karşı etkin bir muhalefet odağı oluşturmaktaydılar. Kendi askerî gelenekleri

---

[25] Halife el-Nasır (1180-1220), dinsel, siyasal ve güvenlik nedenleriyle bir tehlike olarak gördüğü *Fütüvve*'yi yeniden örgütlemeye girişmişti. Omar (1989: 211), bu reform girişiminin hedefinin örgütü merkezî yetkenin denetimine almak ve muhalefet hareketlerinden etkilenmesini önlemek olduğunu belirtmektedir.

[26] Omar (1989: 206-207), *ahdas*'ın Selçuklu-Fatımî çatışmaları döneminde özellikle Suriye kentlerinde (*bilad ül-Şam*) örgütlü olduğunu, çekirdeğini esnaf ve zanaatkarlar oluşturmak üzere farklı halk katmanlarını kapsadığını, özellikle 10.-12. yüzyıllarda etkin bir varlık gösterdiklerini ve Haçlı istilalarına karşı güçlü bir direniş sergilediklerini kaydetmektedir.

bulunan *ayyarun* ve *şuttar*, askerî giderlerini zengin tüccarlardan aldıkları haraçlarla karşılamaktaydı (Omar 1989: 204).

Toplumun en alt katmanını ise ağırlıklı olarak serbest ve yarı serbest köylüler ve zanaatkarlara bağlı ya da askerlikte (Memlûk) istihdam edilmekle birlikte, madenlerde, tuzlalarda, denizcilikte, bataklıkların kurutulmasında ve büyük çiftliklerde, plantasyonlarda da çalıştırılan köleler oluşturmaktaydı:

> Doğu Basra tuzlalarında (...) köleler, sayıları 500 ile 5.000 arasında değişen gruplar halinde çalışıyorlardı; 15.000 kişilik bir gruptan da bahsedilir. Onların yaşama şartları son derece kötü idi; ağır çalışma karşılığında çok kötü besleniyorlardı. Arap kaynaklarına göre onların gıdaları ekmek, irmik ve hurmadan ibaretti (Lewis 1979: 125).

Bu kölelerin etkin bir muhalefet odağı olma potansiyelini taşıdıklarını, Ali b. Muhammed adlı Mazdekçi-haricî[27] bir önderin girişimiyle başlattıkları ve bedevîlerle köylülerin de desteğini alarak 869-881 arasında Irak'ın güneyi ile İran'ın güneybatısında önemli askerî başarılar elde eden (örneğin Irak güneyinde 'el-Muhtâra' adlı özerk bir yönetim oluşturan, İran'ın güneybatısındaki Ahvâz kentini ele geçirip bölgede egemenlik kuran, Irak güneyindeki Vâsıt'ı ele geçirip buradan Basra'ya çeşitli kereler saldırılar düzenleyen) Zenc ayaklanması göstermektedir[28] (Lewis 1979: 124-128).

Öte yandan, Abbasî iktidarı boyunca, Irak ve İran kentlerinde Şi'a'nın radikal kanadı İsmailîliğin ideolojik-siyasal çerçevesini oluşturduğu, esnaf-zanaatkâr temelli pek çok ayaklanma gerçekleşmiştir.

Abbasîlerin, Emevî iktidarını, Muhammed soyundan geldikleri savıyla ve mevalînin hoşnutsuzluğunu ustaca maniple ederek de-

---

[27] Haricîlik: Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede, önce Ali'den yana olmakla birlikte sonra onu uzlaşmacılıkla suçlayıp kopan ve liyakatlı bir Müslüman'ın etnik kökeni ve toplumsal statüsüne bakılmaksızın cemaatin oylarıyla imam seçilebileceğini savunan eşitlikçi bir hareket.

[28] Ne ki, Zenc ayaklanması İslam tarihindeki ilk köle ayaklanması değildir. Lombard (1983: 146), 770'te "ekim alanları ve madenlerde çalışan siyah işçilerin ayaklanması"ndan söz eder.

virdiğine yukarıda değinilmişti. Abbasî soyunun iktidara geçmesine etkin destek sağlayan Şiî grupları, Abbasî iktidarının daha ilk yıllarında ağır baskılar ve tasfiye hareketleriyle karşılaşacaktır. Abbasî hanedanını iktidara getiren Horasan ayaklanmasının önderi Ebu Müslim, 755'te katledilir; hemen ardından da 755-765 yılları arasında Nişapur'da Sindbad isyanı patlak verir. Eski bir mazdekî olan Sindbad, Ebû Müslim'in bir güvercin kılığında göğe çıktığını ve geri döneceğini iddia etmektedir.

Aynı yıllarda Maveraünnehir'in eski Zerdüştî halkları arasında da Türk İshak adıyla anılan bir kişinin önderliğinde, Ebû Müslim'in geri döneceğini öne süren bir mehdîci ayaklanma ve 758'de eski Zedüştî, Manikeist ve Mazdekî çevrelerden kaynaklanan Râvendiyye hareketi patlak verecektir. Bunları 766'da Horasan'da eski bir Zerdüştî olan Üstad-ı Sis'in kalkışması ve 770'lerdeki, 'el-Mukanna' (Peçeli) adıyla da bilinen İranlı Hakim'in mazdekî tonlu ayaklanması izler. Halife Harun Reşid'in ölümü üzerine oğulları Me'mûn ile Mu'tasım arasındaki iktidar kavgalarının yarattığı boşluk, Bağdat'ta yoksul halkın ayaklanarak kentin yönetimine el koyduğu 'Çıplaklar İhtilali'ne (Lombard 1983: 146) yol açacak, Me'mûn dönemi ise Mısır deltasındaki Kopt zanaatkarların isyanıyla, Azerbaycan'da patlak verip 22 yıl süren ve kardeşi Mu'tasım tarafından güçlükle bastırılan (841) Bâbek el-Hürremî isyanına sahne olacaktır. 840'ta Taberistan'da patlak veren Mazyar b. Karin isyanı da 'ihtilalci kitlesel zendeka (zındıklar) hareketleri' arasında değerlendirilebilir (Ocak 1998: 21-24).

2.5) Kentli Ayaklanmaları: Karmatî İsyanları

Bu ayaklanmaların çoğunun ana gövdesini yeni düzenden hoşnutsuz İran köylülüğü oluşturmaktadır ve Zerdüştîliğin eşitlikçi yorumlarını oluşturan mazdekçi ve Manikeist ideallerinden esinlenmektedirler. Ancak Şi'a, özellikle de merkezî yönetimle uzlaşmacılığı ve en çok entelektüel bir muhalefeti yeğleyen ılımlı Oniki İmamcı kanadının tersine, radikal muhalif bir siyasal konumlanışı benimseyen İsmailî kanat (ve bunun içinde yer alan Karmatîlik),

İslam-öncesi İranî ve Helenistik unsurları potasında eritip yeni bir İslam yorumu sunan çerçevesiyle bu hoşnutsuzluğun ideolojik ifadesi olarak kısa sürede biçimlenecektir.

(Ilımlı) Oniki İmam Şi'a'sı ile radikal İsmailî Şi'a arasındaki bölünme, 765'te her iki kanadın ortak olarak kabul ettiği son imam olan altıncı imam Cafer üs-Sadık'ın ölümüyle patlak verir. Büyük oğlu İsmail, "olasılıkla radikal Şi'a'yla ilişkilerinden dolayı"[29] (Lewis 1995: 22) Şi'a'nın çoğunluğunca kabul edilmez ve bunlar küçük oğul Musa Kazım'ın imamlığına biat ederler. Musa'nın soyu, Şi'a'nın çoğunca 'mehdî' kabul edilen onikinci imama dek sürecektir. *İsna aşeriyye* diye bilinen 12 İmam yandaşları, Şi'a'nın ılımlı kanadını oluşturmaktadır ve 16. yüzyıldan bu yana İran'ın resmî mezhebidir.

Çeşitli gruplardan oluşan İsmailiyye ise, Cafer üs-Sadık'ın yaşamı sırasında ölen büyük oğlu İsmail'in oğlu Muhammed'i imam kabul eder. Muhammed, amcasının Şi'a cemaatinin çoğunluğunca imam kabul edilmesi üzerine Abbasî kovuşturmalarından kaçınmak üzere Medine'yi terk eder; yaşamının geri kalan kısmını İran'ın güneybatısındaki Huzistan bölgesinde geçirdiği sanılmaktadır. Böylelikle erken İsmailî tarihindeki *devr ül-setr* (Gizlilik Devri) başlamıştır. İsmailîliğin birleşik ve etkin bir hareket olarak yeniden tarih sahnesine çıkması için 9. yüzyıl ortalarına dek beklemek gerekecektir (Daftary 1998: 36).

Karmatîlik ise, Muhammed b. İsmail'in ölümünü (795 dolayları) kabul etmeyerek onu 'mehdî' ilan edip bağlılığını sürdüren bir İsmailî fraksiyonudur. Adını 9. yüzyıl sonlarına doğru İsmailîliği benimseyerek Güney Irak ve ardından da Güney İran'da propaganda çalışmalarına başlayan zanaatkar (Omar 1989: 205) Hamdan Karmat'dan alan hareket, Zenc ayaklanmasına etkin destek vermiş, ancak bir süre sonra Mısır'daki Fatımîlerle bütünleşen İsmailîlerin ana gövdesinden ayrılıp Irak, Bahreyn ve İran'da ayaklanmalara ön ayak olmuştur. Bahreyn'de 1077'ye dek sürecek özerk

[29] Bir rivayete göre ise İsmail, babası Cafer üs-Sadık'tan önce ölmüştür (Daftary 1998: 34).

bir yönetim oluşturan Karmatîler,[30] Suriye, Irak ve İran'daki kent emekçileri arasında canlı bir destek bulmuşlardır. İran köylü hareketlerinin tersine, Karmatîlik bir kent alt sınıf(lar) hareketi olarak ortaya çıkmaktadır. Esas örgüt gövdesini İran, Irak ve Mısır kentlerindeki zanaatkar-esnaf korporasyonlarının oluşturduğu anlaşılmaktadır (Lombart 1983: 147-148; Omar 1989: 205). Öyle ki, çağdaş Suriyeli İsmailî yazar İsmail el Mir Ali, onu "Arap tarihindeki ilk sendikacılık hareketi" olarak nitelemekte, Massignon[31] da ona hak vermektedir (akt. Bulut 1997: 180). Senkretik doğası, Manikeizm, Mazdekîlik ve diğer eşitlikçi hareketlerden taşıdığı esinler ve mehdîci (messiyanik) mesajı, ağır bir sömürü altındaki bu toplumsal kesimlerin özlemlerine yanıt verir niteliktedir. Tarihçi el-Bağdadî "Karmatilere uyan Güney Irak ve Şam vadisindeki aşiretlerin son derece yoksul olduklarını; şehirli hür insanların en fakirlerinin bu işe karıştıklarını" kaydederek Karmatî hareketine katılan etnik toplulukları şöylece sıralar:

> Nabatîler, Kürtler, Mecusîlerin torunları gibi, ilmi esasları ve tartışma yollarını kavramakta görüşleri kıt olan geniş halk topluluğu. Acemlerin Araplardan üstün olduklarına inanan İranlı milliyetçiler (Şuubiye hareketi mensupları) ve Peygamber efendimizin arasından çıktığı (Arap) Mudar aşiretine kin besleyen Beni Rabia aşiretinin kıt akıllıları (akt. Bulut 1997: 177).

İbn ül-Cevzî ise "akılları kıt, boş kafalı, ahmak ve ilim irfandan nasibini almamış sefillere ek olarak; Irak Sevad bölgesindeki çeşitli unsurlarla Kürtler, Acemler ve Arapların baldırı çıplaklarından" El-Dimeşkî ise "fakirlik nedeniyle Karmatî çağrısına olumlu bakan hür yoksullar"dan, yani esnaf ve zanaatkarlardan söz etmektedir (akt. Bulut 1997: 177, 178).

2.6) İsyanların İdeolojik Çerçevesi: İsmailîyye

Karmatî hareketin de içinde yer aldığı genel ideolojik çerçeveyi oluşturan İsmailîlik'in dinsel düşünce sisteminin biçimlenişi, Fatımî

---

[30] Karmatîler hakkında özellikle bkz. Bulut 1997.

[31] *La passion d'al Hallage*'da.

öncesi dönemde genel hatlarıyla tamamlanmış gözükmektedir. Bu sistem, şöylece özetlenebilecektir (Daftary 1998: 51-57):

Kutsal yazıların zahir ve batın yönleri arasında kesin bir ayırım, daha 8. yüzyılda Güney Irak'taki kimi gulat ve Şi'a gruplarınca geliştirilmiştir. Bu ayırım, Kur'an dahil tüm vahyedilmiş yazıların hakikatinin batınında gizli olduğu; zahir ya da dinsel yasaların zaman içinde değişime tabi olduğu, oysa batınî anlamın değişmezliği, sonsuzluğu fikrine dayanmaktadır. Bu batınî hakikatler, ancak *te'vil* ya da batınî tefsir yoluyla açık edilebilecektir: yani tüm açıklanabilir fikirleri kaynağına dek izleme yöntemiyle. Sünnî İslam çevrelerce genellikle pejoratif bir anlam yüklenen *batıniyye* terimiyle anılmalarının nedeni budur ve genellikle 'zahir'i, yani Şeriat'ı umursamamakla eleştirilirler.

Her çağda manevî gerçeklik, batınî dünyasının yalnızca zahir'i anlayabilecek yetideki avam için değil, *havass* için erişilebilir niteliktedir. Dolayısıyla, İslam çağında da, dinin ezelî gerçeklerinin yalnızca Muhammed Peygamber'in *vasisi* Ali b. Ebu Talib'in ve onu izleyen meşru imamların yetkesini kabul eden İsmailî cemaate erginlenmişlere açılabilecektir

İsmailîliğe erginlenme (*balağ*) tedricîdir ve adayın *ahd* ya da *misak* denilen bir bağlılık yemini etmesiyle başlar. Erginlenmişler, imam tarafından yetkili kılınmış bir öğreticiler hiyerarşisi (*hudud*) tarafından kendilerine verilen *batın*'ı gizli tutmaya yemin etmektedirler.

İsmailîler batın'da gizli olan haka'ik'in Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ortak ve hakiki mesajını içerdiğini düşünmektedirler. Her bir dinin dışsal, yani zahirî yasaları ise değişen zamanın gereklerine uyarlanma aracından başka bir şey değildir. Gnostik bir düşünce sistemidir ve devrî vahiy tarihi kavrayışı ve gnostik kozmoloji doktriniyle ayırdedilmektedir.

Grek, Yahudi-Hıristiyan, gnostik etkilenimler ve kimi Şiî eskatolojik fikirleri yansıtan eklektik zaman kavrayışlarının temelinde, din tarihini Kur'an'da tanınan peygamberlerin çağları olarak algılayışları yatmaktadır. Buna göre, insanlık tarihinin çeşitli sürelerde yedi pey-

gamber devrinden oluşmaktadır.[32] Bu devirler, bir *mukîm*'i (uyandırıcısı) bulunan bir *natık*'ın (konuşan peygamber) ilahi olarak vahyedilmiş mesajıyla açılır; zahirinde bir dinsel yasa ya da *şeriat* içerir. İnsanlık tarihinin ilk altı devrinin *natık*'ları: Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. Bu *natık*'lar, ayin, buyruk ve yasaklarıyla her bir vahyin *zahirî* yönlerini açıklamış, ancak *batın*'ı saklı bırakmışlardır. Bu amaçla, her bir *natık*'ı *samit* (susan) ve sonraları *esas* olarak da adlandırılan bir *vasi* izlemektedir; *samit* devrin mesajının batınî yönlerini havass'a bildirmekle yükümlüdür. İnsanlık tarihinin altı *vasi*'si ise Şît, Sam, İsmail, Harun, Şimun Petrus ve Ali b. Ebu Talib'dir. Ayrıca her devirde *vasi*'leri ilahî yazı ve yasaların *zahirî* ve *batınî* yönlerinin gerçek anlamlarını muhafaza eden yedişer imam izlemektedir: her devrin yedinci imamı (ya da *mutim*'i) izleyen devrin *natık*'ı olarak bir önceki şeriatın hükmünü lağvedip yeni bir şeriat getirir. Bu örüntü ancak tarihin, Mehdî olarak gizlenen Muhammed b. İsmail'in ortaya çıkıp önceleyen dinlerin tüm batın yönlerini bildireceği ve dünyanın fiziksel sonuna dek adalet içinde hüküm süreceği yedinci ve nihai devrinde değişikliğe uğrayacaktır.[33]

Erken İsmailî *haka'ik* sisteminin ikinci bileşeni ise, kozmolojileridir. 9. yüzyılın ikinci yarısında geliştirilen bu kozmoloji öğretisi, İsmailî çevrelerce sözel olarak aktarılmışa benzemektedir. Bilinen erken İsmailî metinlerinde, buna göndermeye rastlanmadığı aktarılmaktadır; ve 10. yüzyılda yeni bir Neo-platoncu kavrayışa yerini bırakana dek, İsmailî çevrelerde egemen olmuşa benzemektedir.

Bu (erken) kozmolojiye göre Tanrı mekan, zaman ve sonsuzluk yokken vardı. İradesi aracılığıyla önce ışığı (*nûr*) yarattı ve onu Kur'an'daki yaratıcı buyruk kipi *kun* ile ifadelendirdi. İki harfi *kaf* ve *nûn*'un çiftleşmesiyle *kun* dişil biçimi *kuni*'ye dönüştü. Tanrı'nın emriyle, *sabık* da denilen ilk yaratık Kuni, kendi nûrundan, kendisine yardımcı olmak üzere Kader denilen ikinci yaratığı oluşturdu.

---

[32] Bu devirlerden her biri, insanlığın büyük dinlerinden birini kapsamaktadır: Sabiîlik, Brahmanlık, Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam (Corbin 1983: 97).

[33] Bu öğretinin ayrıntıları için bkz. Corbin 1983.

Tali olarak da bilinen Kader, eril ilkeyi simgelemekteydi. Kunî ve Kader, böylelikle, Kur'an'daki *kalem* ve *levh* terimleriyle özdeşleştirilen yaratılışın ilk iki ilkesiydi. Tanrı Kunî aracılığıyla her şeyi yarattı (*kevn: kavanna*), Kader aracılığıyla da belirledi (*kadarra*).

Tanrı'nın ilksel çift aracılığıyla yaratıcı faaliyeti, önce manevî dünyanın, pleroma'nın varlıklarını meydana getirdi. Kunî, yedi *natık*'a denk düşecek şekilde, kendi nûrundan yedi Cherubim'i (*karûbiyye*) yaratarak bunlara yalnızca Tanrı dostlarının (*evliya ullah*) ve onları izleyen samimî müminlerin, yani İsmailîlerin anlayabileceği batınî isimler vèrdi. Ardından, Kader, Kunî'nin emriyle kendi nûrundan on iki manevî varlığı (*ruhaniyye*) yarattı ve adlandırdı. Bunlar Kunî'nin örtündüğü Kader ile insan tarihinin natık peygamberleri ve imamları arasında aracılık yapmaktadır. Cebraîl, Mikail ve İsrafîl ile özdeşleştirilen ilk üç ruhanî varlık, ruhanî alem ile cismanî alemin dinsel hiyerarşisi arasındaki dolayımda en önemli rolü üstlenmiştir; ve Kunî ve Kader'le birlikte, önemli bir beşli oluşturarak erken İsmailî kozmolojiyi insanlığın devrî tarihi görüşüne bağlarlar. Bu kozmoloji öğretisi, cismanî dünyanın meydana gelişini de açıklamaktadır. Maddî dünya da Kunî ve Kader aracılığıyla Kur'an'daki arş ve kürsü terimleriyle özdeşleştirilen hava ve suyun yaratılışından başlamak üzere göğün yedi katı, yeryüzü, yedi deniz vb.nin yaratılışı şeklinde gelişmiştir.

Bu kozmolojide, ruhanî ve cismanî alemler arasında çok sayıda koşutluk bulunmaktadır; yüksek alemdeki her şey, aşağı alemdeki bir şeye tekabül eder: Kunî güneşe, Kader aya, yedi karubîyye yedi feleğe, on iki ruhanî varlık zodyakın on iki burcuna vb. İlk İsmailî kozmoloji, aynı zamanda anahtar bir soteriyolojik amaç içermekteydi: Yaratılış sürecinin sonunda ortaya çıkan insan, kökeni ve Tanrısı'na uzaktır. Bu kozmoloji, bu mesafeyi ortadan kaldırmanın ve insanı selamete erdirmenin de aracıdır. Selamet, ancak insanın kendi kökeninin ve Tanrı'yla arasındaki mesafenin nedenlerinin bilgisini (*gnosis*) edinmesiyle sağlanabilecektir; bu gnosis'i ise Kur'an'da da bildirildiği üzere, *natık*'lar iletir.

Görüldüğü üzere İsmailî kozmolojisi, tümüyle gnostik bir sistemdir. Bu niteliğiyle, Helenistik gnosis'in anılarını güçlü bir biçimde taşıyan yeni Hıristiyan muhtedîlere olduğu kadar, Irak ve Suriye'nin Yahudi-Hıristiyan gnostik tarikatlarına ve İran'ın düalist gelenekli Zerdüştî kalıntılarına çekici gelmesi anlaşılabilir bir olgudur. Kendini (Sünnî) İslam'la sınırlamayan ve tüm insanlığa seslenen tarih anlayışı ve içerdiği mesihci muştu da, bu çekiciliği artıran unsurlardır.

Bu erken İsmailî tezler, 9. yüzyıl ikinci yarısından itibaren (4. Bölümde izlenen çeviri hareketleri sonucu) İslam kültürel alanı için artık tümüyle erişilebilir hale gelen ve İslam düşünürlerin dikkatini giderek daha fazla çeken Platoncu ve özellikle Neo-platoncu temalarla karışacaktır.[34] İsmailî Şiî teolojisini Neo-platonculukla bağdaştırma çabaları 10. yüzyıldan itibaren yoğunluk kazanır.[35] Bu vahiyle akıl karışımı, İsmailîlik içinde felsefî İsmailîlik olarak nitelenen bir senteze yol açacaktır: Horasan ve Maveraünnehir baş da'i'si Muhammed el-Nesafî, Neo-platoncu düşünceyi İsmailî düşünce sistemine dahleder. Siyasal hedef, İran elitinin desteğini İsmailî *da've*'ye kazanmaktır.

Nesafî'nin yanı sıra, Ebû Hatim el-Razî ve Ebû Yakub el-Sicistanî belirgin biçimde Neo-platonculaştırılmış südur kozmolojilerine dayanan karmaşık metafizik sistemleri geliştirdiler. Bunlar Şiîlik içindeki ilk felsefî teoloji geleneğini oluşturmaktadır.

---

[34] İslam felsefesi üzerinde en yoğun etkiyi yapan yapıt, Grekçesinin yazarı belli olmayan ve Arapçaya el-Kindî tarafından çevrilen *Theologia Aristotelis*'dir. Aynı dönemde *Metaphysica* da Süryanî Emesse'li Abd ül-Mesîh b. Naima tarafından çevrilmiştir. Ancak her iki yapıt da sahte-Aristo'cu olarak nitelenmekte, ilkinin İslam dünyasında "el-Şeyh ül-Yunanî" olarak anılan Plotinus'un *Enneadı*, ikincisi ise Proclus'un *Teolojinin Unsurları* ile yakınlığına dikkat çekilmektedir (Fakhry 1970: 42).

[35] Ancak burada Corbin (1983: 156)'in, "İsmaili spekülatif teosofisini gelişen İslam felsefesi içinde konumlandırmak zordur. (...) *Felasifa* da kendi tarzında İslam'da *gnosis*'e tanıklık etmektedir. Gerçeklikte felsefî anlayış her zaman bir bilgelik (*hikme*), ruhun aydınlanması yoluyla erişilecek manevî selameti sağlayan bir gnosis'dir. (...) Dolayısıyla İsmailiyye'yi, örneğin İbn-i Sina felsefesi ya da Suhreverdî'nin *İşrak*'ından yalıtlamak keyfî bir tasarruf olur", yolundaki uyarısı, önemlidir.

Bu kozmolojide Tanrı tümüyle aşkın, insan kavrayışının, her türlü isim ve vasfın, varlık ve yokluğun üzerinde ve bu nedenle de bilinemezdir (Bu kavrayış, Tanrı'nın mutlak birliğini doğrulayan İslamî tevhîd ilkesiyle de bağdaşmaktadır.) İranlı da'îlerin Neo-platonculuğunda, Tanrı kevni *emr* ya da *kelam*'ıyla, zaman-dışı ve ilksel bir başlangıç (*ibda*) içinde *ex nihilo* (yoktan) gerçekleştirmektedir. Tanrı'nın iradesiyle yokluktan var edilmiş ilk varlık (*el mubde ül-evvel*) evrensel anlak (*akl*)'dır. Akıl, hem potansiyel hem de aktüel olarak ezelî, devinimsiz ve yetkindir. Akıldan südur yoluyla ruh ve tümel ruh (*nefs*) türer. Ruh/nefs kusurlu ve yetkinleşmek için aklın yardımına muhtaçtır. Yetkinleşme arzusu içindeki Nefsin deviniminden, südur yoluyla, maddî dünyanın temelini oluşturan ilksel madde (*hayula*) ve biçim (*sure*) meydana gelir. Bundan sonraki yaratım dizininde ise, nefsden yedi felek ve yıldızları oluşmasını, bunların dönmesinden meydana gelen dört basit unsur (*müfredat*: nem, kuruluk, sıcak ve soğuk) izlemekte, bu unsurlar karışarak dört bileşik unsuru (*murakabat*: toprak, su, eter/ateş ve havayı) oluşturmaktadır. Bu terkiplerin karışımından ise bitkisel nefs (*el nefs ül-namiye*) sahibi bitkiler ve duyarlı nefsli (*el-nefs ül-hissiye*) hayvanlar; bu sonuncudan da rasyonel nefsli (*el-nefs ül-natıka*) insan meydana gelecektir. Bu sistemde insanın bir mikrokozmos, tekil insan nefslerinin ise evrensel ruhun parçaları olarak algılandığı bir soteriyoloji de mevcuttur. İnsan selametinin nihaî hedefi, dünyevi, fiziksel varoluştan Yaratıcı'ya doğru ilerlemektir. Bu ise, İsmailî da'venin dünyevi hiyerarşisinin sağladığı rehberlikle gerçekleştirilebilecektir (Daftary 1998: 82-86).

İşte İslam kültürü, hermetik mirası bu karmaşık iktisadî-siyasal-ideolojik arka plan üzerinde devralmış, kültürel etkileşimler, etniksınıfsal stratejiler çerçevesinde ve farklı toplumsal katmanların (elit-kentli-popüler) içinde yeniden biçimlendirerek sürdürmüş ve (Batı'ya) aktarmıştır.

İSLAM HERMETİZMİ

Holmyard (1957: 97), 1923 yılında Cabir Külliyatı'nı oluşturan risalelerden birinde, Tyana'lı Apollonius'a atfedilen ve olasılıkla Sür-

yanca bir versiyondan çevrilen *Tabula Smaragdina*'ya[36] (Zümrüt Tablo) rastlayışının öyküsünü anlatır. Özgün biçiminin Hermes Trismegistus'un, bir mağaradaki ölüsünün elinde tuttuğu bir zümrüt tabloda yazılı olduğu, levhanın Fenike harfleriyle yazıldığı, Tufan'dan uzun bir süre sonra Hebron'daki mağaraya giren İbrahim'in karısı Sara ya da Büyük İskender veya Tyana'lı Apollonius tarafından bulunduğu İslam kültür alanında yaygın inançlardandır. İslam dünyasından Ortaçağ Avrupası'na aktarılan ve kendisini çevreleyen mitoslarla birlikte geniş bir dolaşım alanı bulan *Tabula Smaragdina*, adeta bir simyacı manifestosu niteliğini taşımaktadır ve Arap-İslam simyasını Hermes'e ve hermetik geleneğe bağlayan en önemli halkalardan biridir:

> Hakikattir, yanlışsızdır, kesin ve en doğrudur. Yukarıda olan aşağıdaki gibidir ve aşağıda olan yukarıdaki gibidir, ve bir şeyin mucizesini gerçekleştirirler.
> Ve her şeyin Bir'in temaşasından olduğu gibi, her şey tek bir uyarlama edimiyle bu tek şeyden türemiştir.
> Onun babası Güneş, anası ise Ay'dır.
> Rüzgar onu rahminde taşımış, toprak da emzirmiştir.
> Tüm dünyadaki tüm harikaların babasıdır.
> Kudreti yetkindir
> Yeryüzüne atılacak olsa, Toprak unsurunu Ateş'inkinden, inceyi kabadan ayırır.
> Büyük bir bilgelikle Yeryüzünden Gökyüzüne doğru süzülür.
> Yeniden yeryüzüne iner ve kendinde yüksek şeylerin ve aşağı şeylerin kuvvetini birleştirir.
> Böylece tüm dünyanın parlaklığına sahip olursun ve bütün karanlıklar senden kaçar.
> Bu şey tüm kuvvetin güçlü metanetidir; çünkü her incelikli şeyin üstesinden gelir ve her katı nesneye nüfuz eder.
> Bu dünya böyle yaratılmıştı.
> Böylece hayranlık verici uyarlamalar elde edilecektir ve bunların tarzı budur.

---

[36] Taylor (1937: 1), 8. yüzyıla tarihlendirdiği Arapça *Tabula Smaragdina*'nın Grek simyasında anılmadığına işaret etmekte ve yapıtları günümüze ulaşan Grek simyacılarınca bilinmediğini çıkarsamaktadır.

> Bana bu nedenle Hermes Trismegistus denmiştir, çünkü tüm dünyanın bilgeliğinin üç kısmını elimde tutuyorum.
> Güneşin işlemi hakkında söyleyeceklerim tamamlandı (Holmyard 1957: 95).

Anlamı bir hayli muğlak olmakla birlikte bu metin, makrokozmos ile mikrokozmosun birbirine bağlılığı, tüm çoklu biçimlerin Bir ve Tek Olan'dan kaynaklandığı ve dönüşümler sonucu farklılaştığı gibi, İslam simyasının da -batınî çerçeve içine yerleşen- ana fikirlerini içermektedir. Corbin (1986: 191) ilk hermetist Müslümanların çoğunun Şiî olduğunu belirterek,

> Bir yandan gerçekten de Şiî nübüvvet öğretisi Hermes'in dahil olduğu peygamberlik kesimini kendiliğinden ve önceden göstermekte idi. Bu tür peygamber (nebi) *şeriat* getiren, insanlara şeriat tebliği ile görevli bir peygamber değildir. 'Kısas-ı enbiya'da onun rütbesi, ilk yerleşik kentlerin yaşayışını düzenlemek ve insanlara fen öğretmek, yol-yordam belletmek üzere gönderilen bir nebinin rütbesidir. Diğer yandan Şiî irfan öğretisi Hermes'te de söz konusu olduğu gibi, İslam'dan önce gelen ve 'resul' olmayıp sadece 'nebi' olan kimselerin bilgi edinme biçimi ve bilgi seviyesini de önceden açıklamış, bunların durumunun teşri'i (yasayıcı) nübüvvet devrinin ardından gelen *velayet* devri imam ve *evliyasının* durumuna eş olduğu belirtilmiş idi. (...) Bu sebeple Hermesçi felsefe bir '*hikmet-i ledünniye*' ilham edilmiş bir hikmet, yani vahy ve nübüvvet temeline dayanan bir felsefedir,

derken, İslam hermetizminin içinde biçimlenip aktığı yatağa işaret etmektedir.[37] Ancak kanımızca İslam kültürel çerçevesinde hermetik gelenekler, birbirinden farklı iktisadî-siyasal konumlanışlara denk düşen, dolayısıyla da farklı anlam ve yorumlarla yüklendikleri üç kesim içinde boy göstermektedir:

1) Grek-Helenistik felsefenin etki alanına girdiği ölçüde saray ve çevresi;

2) Muhalif batınî entelektüel çevreler;

3) Popüler İslam alanı.

---

[37] "Arap simyasının ikinci evresi, Şii çevrelerde gelişir" (Halleux 1979: 66).

Bu konumlanış çeşitliliğine karşın İslam hermetizmi, kendisini her üç ortamda da teşhis etmeye olanak sağlayan (teknik yönleri dışında) geleneksel/tarihsel özelliklerini muhafaza eder görünmektedir. Yani,

1) Tanrı tarafından vahyedilmiş olmaktan çok 'esin' yoluyla edinilmiş ve ancak kendisini anlayabilecek nitelikleri haiz kişilere aktarılabilecek batınî bir bilgi/irfan niteliğindedir: Hermetik bilgiler gerçekten de, maddenin özü ve tezahürlerine ilişkin oldukları ölçüde, 'tanrısal' ve 'vahyî' olmaktan uzaktırlar. Geç antikite ve erken Ortaçağlarda tasarlanageldiği haliyle 'Tanrı', genel ve soyut 'Yaratıcılık' ya da 'südur' edimi dışında maddî dünyayla bağlarından tümüyle arınmış, aşkın, ahlaksal ve normatif bir varlıktır.[38] Bu bakımdan, hermetistlerin gündelik uğraşısını oluşturan maddenin yapısı, bozunumu, tahavvülü, bileşimleri unsurlar ve tabiatlar, dengeler; ya da göksel cisimlerin devinimleri, hizalanmaları, tikel nefsler üzerindeki etkileri vb. ile ilişkinliği bulunduğunu varsaymak, zaten 'zamanın ruhu'na (*zeitgeist*) aykırı düşecektir.[39]

2) Buna karşılık insan pratiğiyle ilişkilerini (zaman içinde edindiği tüm spekülatif ağırlığa karşın) sürdürmektedir: Simya ve astroloji, ne denli spekülasyonla yüklü olurlarsa olsunlar, 'pratik' kökenli ilimlerdir. Maddî varlıklarla uğraşmayı, gözlemler, deneyler yapmayı, sonuçları değerlendirmeyi ve varsayımları sonuçlar doğrultusunda yeniden gözden geçirmeyi vb. gerektirmektedirler. Bir filozof-simyagerin düşünce tarzı, ne denli spekülatif olursa olsun, laboratuarındaki pratiği onu, örneğin cama renk vermeye çalışan cam ustasının ya da altını biçimlendirmeye çalışan kuyumcunun pratiğine yaklaştırmaktadır.[40] Tıpkı göksel cisimlerin devinimlerinden bireysel

---

[38] Bkz. Armstrong (1998).

[39] İbn-i Haldun (1989: 113-4) şöyle diyor: "Astrologlardan bazıları yıldızların kuvvet ve tesirlerinin vahiy ile bilinmiş olduğunu iddia ederler ki bu iddialarının da çürük ve boş olduğu yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılmıştır. Çünkü Tanrı elçileri (...) herkesten çok fen ve zanaatlarla uğraşmaktan uzaktırlar."

[40] Tipik bir örneği, İbn-i Haldun (1989: III, 81-99) her ikisinin de simyacı Meslema bin Mecritî'nin öğrencileri olduğunu söylediği Ebu Bekir bin Bişrun'un İbn-i

yaşamların ya da hükümdarlıkların yazgılarını hesaplamaya çabalayan astrologun faaliyetinin onu gökyüzünün haritasından yolunu bulmaya çalışan denizciye/tacire ya da gökcisimlerin uzaklıklarını hesaplamaya çalışan gökbilimci veya coğrafyacıya yaklaştırdığı gibi.

3) İktidar alanının dışında yer almaktadır: İster saray çevresinde yer alsın, ister muhalif-batınî entelektüel konumunu korusunlar [ki çoğu hermetistin biyografisi, yaşamlarının farklı dönemlerinde her iki konumu da yaşadıklarını göstermektedir. Saray-içi iktidar mücadeleleri ya da saray ile ulema arasındaki hassas dengeler, bir dönem baştacı edilen simyager ya da astrologun (örneğin başarısızlığa uğradığı ileri sürüldüğünde, kendisini kollayan hükümdar ya da prens öldüğünde ya da ulema 'kurban' istediğinde) kolaylıkla gözden düşebildiğini göstermektedir] hermetistler, genellikle kendilerine kuşkuyla bakılan yalnız-gezerlerdir; Emevî simyasının kurucusu sayılan prens Halid bin Velid'in ileride (Başlık *1.1) Emevî Simyası*) aktarılacak olan düşkırıklığı ifadesi, iktidar dışına düşmüş bir entelektüelin kişiliğinde, hermetistin toplumsal-psikolojik zeminini iyi yansıtmaktadır.

4) Buna karşılık, -ileride değinilecek kimi istisnalar dışında- genellikle radikal bir siyasal-ideolojik muhalefet aracı da değildir: Saray çevresi tarafından alkışlansa da, lanetlense de, iktidar karşıtı bir felsefî-ideolojik ortam içinde de konumlansa (hermetizm rasyonelinin Batınî/Şia çerçeveyle örtüştüğüne yukarıda değinilmişti) da; hermetizm, ileride değinilecek olan *İhvan üs-Safa Risaleleri* dışında

---

Semh'e yazdığı mektuptan vermek mümkündür. İbn-i Bişrun, maddenin doğası, ruhu, unsurlar, dengeler vb. üzerine kuramsal bilgilerin bir özetini verdikten sonra, muhatabına şu yöntemi önermekte: "Bu taşı (filozof taşı -b.n.) eline al, onu borunun içine at. Ateş, hava, toprak ve sudan ibaret olan dört unsuru ayırt et ki bunlar ceset, ruh, nefs ve boyadır. Suyu topraktan ve havayı ateşten ayırdıktan sonra bunlardan her birini ayrı ayrı kutusuna at. En aşağı ineni al ki bu çöküntüdür. Bu çöküntüyü tutarak ağırlığı gidip hafifleşinceye, siyahlığı kayboluncaya kadar temizle ve bembeyaz bir hale getir; ancak bu hale gelmiş olan rutubetlerin fazlasını uçurursun. Bundan sonra bu çöküntü katıksız ve beyaz bir su haline gelir. Kiri gider, zıd olan unsuru kalmaz. Bu unsurların yukarıya doğru yükselen tabiatlarını incele. Bunları da siyah paslardan ve birbirine zıd olan unsurlardan (ateşte tutarak) lâtif, ince ve saf hale gelinceye kadar temizle. Bunu yaparsan Tanrı sana başarılar bağışlamış olur."

(bkz. Başlık *2.3) İhvan us-Safâ*) kendi başına etkin bir muhalefet aracı olarak kullanılmış gibi gözükmemektedir. Kaldı ki *İhvan üs-Safâ Risaleleri*'nde içerilen hermetik bilgiler, *İhvan*'ın özgün öğretilerindense, mevcut batınî/esoterik bilgilerin bütünsel bir muhalif dünya görüşü çerçevesine dökülerek popülerleştirilmesi hedefini gütmektedir. Bunun dışında İslam ortaçağ hermetisti, tıpkı öncelleri gibi, bilgi ve yetileri nedeniyle sınırsız bir özgüven sahibi, kendini yalnızca kendi gibilerin anlayabileceği simgelerin ardına gizleyen ve (seküler iktidar sahibi) emir'den olduğu kadar (dinsel yetke sahibi) ulema'dan da uzak durmayı yeğleyen, yeri geldiğinde bilgi geleneğini bir pozisyon edinmek için stratejik malzeme olarak kullanan, elitist, ancak eczacı, hekim, sahaf, sarraf, kuyumcu, kâhin kimliğiyle halka yakın, ikircikli bir konumun sahibidir.

Şimdi, bu ikircikli durumunu gözden uzaklaştırmaksızın, İslam hermetistini yer aldığı farklı toplumsal ortamlar içinde daha yakından tanımaya çalışalım.

1) Saray ve Çevresi: Helenleşmenin Rasyonelleri ve Sınırları

Bowersock (1990: 77), Grek dilinin, erken Emevî halifeleri döneminde Arapçanın İslam'dan önce yayılmadığı bölgelerde varlığını sürdürdüğüne dikkat çekmektedir. Bu, Grekçenin Müslümanlardan önce standart dil olarak kullanıldığı yerlerde, Müslüman bürokratlarca benimsenmesini getirmiştir. Necef çölündeki Nessana kasabasında bulunan papirüsler 7. yüzyıl sonunda Şam'daki halifenin memurları arasında Grekçe kullanımına işaret etmektedir. Müslüman bürokratlar arasında Grekçe kullanımına son verme yönünde formel girişimlerde bulunan ilk Emevî halifesi, Abd ül-Melik'dir; aynı zamanda ilk Arap sikkelerinin de yaratıcısı olan halife Abd ül-Melik, divan yazışmalarında Grekçe yerine Arapça kullanılmasını buyurmuştur.

Ancak Emevî (ve ardından Abbasî) saraylarında Helenizm etkileri dinle sınırlı değildir. 4. Bölümde de izlendiği üzere, Emevî ve Abbasî hanedanları, Grekçe yapıtların Grek ve Süryan dillerinden Arapçaya çevrilmesini teşvik etmiş, Grek bilim ve felsefesinin öğrenilmesine ve uygulanmasına özel önem vermişlerdir. Pines (1982:

784, dn. 2), "kimi simya risalelerinin Emevîler döneminde çevrildiğine ilişkin kanıtlar"dan söz ederken, bunları "geleceğin bilgisine sahip olma ya da simyacılığın vaad ettiği sınırsız servet ve insanlarla doğa üzerinde sınırsız kudrete sahip olma umudunun yanı sıra, bilimsel tıbbî bakım arzusu" ile açıklamaktadır.

1.1) Emevî Simyası

Yaygın bir rivayete göre, Arap dünyasında simyayla ilgilenen ilk kişi, 675-700 arasında Mısır'da, İskenderiyeli Etienne'in öğrencisi keşiş Marianos'tan ders gören Emevî prensi Halid bin Yezid ibn-i Muaviye'dir (Halleux 1979: 65). El-Nedîm (1970: 850-851), şunları aktarmakta:

> Sanat (simya sanatı) hakkındaki kadîm kitapların yayınlanmasıyla ilgilenen kişi, Halid ibn Yezid ibn Muaviye'dir. Bir hatip, şair ve edebî üsluplar ustası, geniş kapsamlı ilgi ve görüsü olan bir insandı. Kendisi için tıp, yıldızlar ve simya üzerine kitapların çevrildiği ilk kişiydi. Cömert bir adamdı, biri kendisine "Gücünün büyük bölümünü Sanat'ı arayarak harcadın", dediğinde şöyle yanıtlamıştı: "Böyle yapmakla dostlarımı ve kardeşlerimi zenginleştirmeye çalıştım. Halifeliğe gıpta ettim, ama başarısız oldu. Şimdi bu Sanatı nihayetine erdirmeden başka bir seçeneğim yok; öyle ki beni tanıyan ya da benim tanıdığım hiç kimse, sultanın kapısında ricacı olmasın ya da korkmasın."

Prensin bu sözleri gerçekte 'saray hermetizmi'nin toplumsal-psikolojik dayanaklarını açıklayıcı ipuçlarını içermektedir: saray içi dengelerde güç ve iktidar arayışı...

Başka biyografistlerin anlatıları, bu izlenimi doğrular niteliktedir. Bunlara göre, Halid 682'de ölen Halife I. Yezid'in oğludur; halifenin ölümüyle yerine ağabeyi II. Muaviye geçmiş; ancak onun da kısa sürede ölmesi sonucu henüz çok genç olan Halid'in yerine akrabası Mervan halife ilan edilmiştir; ne ki, başlangıçta verdiği sözü tutmayarak oğlu Abdülmelik'i halefi ilan etmiştir. Bunun üzerine Halid'in annesi Mervan'ı öldürtmüştür; genç prens bu olay üzerine halifelik makamından vazgeçip kendini tümüyle ilme vermiştir.

Halid'e simya öğrettiği söylenen İskenderiyeli Hıristiyan âlim, Stephanos'un tilmizi Marianos (ya da Morienus), Kudüs'te mün-

zevî bir yaşam sürdüren bir keşiştir; Halid'in simyaya ilgisini duyup Hıristiyanlığa ihtida ettirmek umuduyla kendisini ziyarete geldiği ve altın üreterek prensin gözüne girdiği aktarılmaktadır. Simyacının başarısı üzerine Halid, ondan önce aynı girişimde başarısızlığa uğrayan tüm simyacıların öldürülmesini emreder;[41] Marianos bu kargaşada yok olur. Ancak Halid, birkaç yıl sonra Morienus'un nerede olduğunu öğrenip onu yeniden yanına aldıracaktır. Morienus'un bundan sonra ne olduğuna dair bilgi yoktur; ancak Halid'e atfedilen çok sayıda simyasal şiir bulunmaktadır.[42] Halid'e atfedilen en önemli kitap 'Bilgelik Cenneti'; Hacı Halife'ye göre 2.315 dizeden oluşmaktadır[43] (Holmyard 1957: 62-64).

Halid'in öyküsü, simyanın İslam'a İskenderiye üzerinden ulaştığına ilişkin bir kanıt olarak yorumlanagelmiştir. "Erken İslam simyacılarının saygı duyduğu Hermes, Agathodemon, Plato, Zosimos, Democritus, Heraclius, Ostanes, Stephanos, Apollonius, Alexander, Archelaos, Yahudi Meryem gibi adlar ve çok sayıda Grekçe teknik terim"in, "İslam simyasının Grek kökenine kuşkuya yer bırakmaz biçimde işaret etmekte" olduğunu belirten Holmyard (1957: 65), bu aktarımın İskenderiye ve Mısır'ın diğer kentleriyle doğrudan temas ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Öte yandan, başta Harran olmak üzere Nisibis (Nusaybin) ve Edessa gibi entelektüel merkezlerin etkisi de göz ardı edilmeyecek kertede önemlidir.[44] Şöyle ki, hermetik

---

[41] Saray entrikaları ve cinayetlerinden yılarak taht iddialarından vazgeçen biri için yadırganabilecek, ancak otokratik bir egemenliğe yönelen bir iktidar çevresi içinde anlaşılabilir bir davranış.

[42] Nedim (1970: 851), Halid'in yazdığını söylediği "Amuletler Kitabı", "Büyük ve Küçük Tomar Kitabı", "(Oğluna) Sanat Üzerine Vasiyetleri Kitabı" yapıtlarını bizzat gördüğünü söylemektedir.

[43] Halid'in simyaya ilgisi üzerine anlatıları titizlikle araştıran Alman Julius Ruska, çoğu simya metninin otantikliğinden kuşkuludur. Ruska'nın dikkat çektiği noktalardan biri kayda değer: 950 yıllarında yaşayan bir tarihçi, Halid'e üç simyasal dize atfederken, 7 yüzyıl sonra yaşayan Hacı Halife 2.315 dize atfetmektedir (Holmyard 1957: 63-64).

[44] Bu etkileri dilsel yakınlıklar ve teknik terimlerde izlemek olanaklıdır. Örneğin, "Arapça risalelerde geçen ve collyrium'dan çıkartılan metali (kurşun ya da antimuan) belirleyen *abaru* sözcüğü Asurca kökenlidir" (Holmyard 1957: 65).

öğretiler, neo-platonculuğun pagan formunu İslam dönemine dek sürdüren Harran'ın yanı sıra, Hıristiyanlığın Neo-platonculukla kaynaşmış gnostik yorumlarını sürdüregelen Hıristiyan cemaatlere ve Manikeist[45] ya da Yahudi-Hıristiyan tarikatlara (Elkasaitler, Mandeenler vb.)[46] da içkindir ve bunlar (İslam'a ihtida eden elitleri aracılığıyla) bu öğretilerin İslam'a aktarımında önemli bir kanal görevi görmüşe benzemektedirler. Dahası, simya ve astroloji, İran'la etkileşim içindeki Hint kültür alanının da önemli değerleridir ve İran/Sasanî kralî mitolojisiyle de beslenerek (Cundişapur filozof-hekimleri aracılığıyla) İslam kültürüne aktarılmıştır.[47]

1.2) Abbasî Simyası

Hermetik literatür, Abbasîler döneminde daha belirginleşecektir. Lapidus (1988: 81-82), "Emevî ve erken Abbasî döneminde İslamî dinsel ve kültürel gelişmenin iki odağı"nın "Halife sarayı ve siyasal elit ile heterojen kent toplulukları" olduğunu vurgularken, "bu iki farklı ortamdan İslam uygarlığının iki biçiminin şekillendi-

---

[45] Orta Asya'da bulunan el yazmaları, Gnostisizm, astroloji ve Manikeizm ilişkilerine işaret etmektedir. Bunlarda güneş tanrısı, ay tanrısı ve diğer beş gezegen önemli bir rol oynar. Beş tanrı ya da nûr, beş çeşit cini içlerinde hapsetmiş olarak betimlenmektedir. Ancak Şeytan da bu nûrları, evrenin mikrokozmosu kıldığı insanın içinde tutsak kılarak öcünü almış, iyi ruhun güneş ve ayı yarattığı gibi, eril ve dişili yaratmıştır. İyicil nûrun büyük bilgesi, dünyada ortaya çıkarak beş uzvundan beş unsura (eter, rüzgâr, ışık, ateş ve su) tekabül eden beş kurtarıcıyı (merhamet, şükür, sabır, bilgelik ve iman) meydana getirir (Thorndike 1923: 382).

[46] Hippolytus, *Rafizîliklere Reddiye*'sinde Elkasait tarikatının büyü, astroloji ve sayı gizemciliğine çok düşkün olduğunu, kuduz köpeklerin ısırdığı ya da hasta kişileri gizli formüllerle tedavi ettiklerini, astrolojik seçme teorisine inandıklarını, kitaplarında kötü etkili yıldızların hâkim olduğu günlerde ayin yapmama uyarısının yer aldığını aktarmaktadır (Thorndike 1923: 373). Mandeenler ise yeryüzü ve insanların yedi gezegenin ruhlarının yardım ettiği bir *demiurge* tarafından yaratıldığına, dünya tarihinin yedi çağa bölünüp İsa'nın Merkür gezegeninin ürettiği bir sahte peygamber ve büyücü olduğuna, gezegenlerin kötücül ruhlar olduğuna... inanmaktaydılar. Tıpkı İsmailîler gibi devrî ve mesihçi bir tarih anlayışları vardı: Mandeen mesihinin nûr alemine dönmeden önce 360 havarî gönderdiğini ve yeryüzünün süresinin 480.000 yıl olduğunu düşünüyorlardı (Thorndike 1923: 383-4).

[47] Bu konuda özellikle bkz. Blochet 1908-9; 1910.

ği"ne dikkat çekmektedir. Saray ve çevresi İran ve Helenistik etkilenimli İslamî sanat, mimarî, felsefe, bilim ve yazının odağını oluştururken, kentsel ortam da Kur'an tefsirleri, fıkıh, gizemcilik ve ilahiyatın boy verdiği mekanı oluşturmaktadır.

Lapidus'un yaklaşımı, Helenistik ve İran etkilenimlerinin, halife ve ailesi, (etnik ve kültürel bakımdan) karma nitelikli saray bürokrasisi, Arap aşiret reisleri ve komutanlar, İç Asyalı askerler, İranlı yöneticiler, Hıristiyan cemaat önderleri ve İslam âlimlerinden oluşan 'saray çevresi'ni bütünleştirici bir 'ideolojik malzeme', bir 'iktidar meşrulaştırıcısı' olarak kullanıldığı düşüncesini desteklemektedir. "Saray ve İslamî kültürün emperyal versiyonu, rejimin yetkesini ve yönetici sınıfların meşruluğunu tanımlamaya yardımcı olabilecek şiir, felsefe, sanat, bilim ve mimarî yönlerini vurgulamaktadır. Ortak bir kültür, paylaşılan değer, simge ve fikirler elitin işleyişi için gereklidir" (Lapidus 1988: 82). Emevî döneminde bu ortak kültür, ağırlıklı olarak Peygamber'in yaşamı ve erken Arap tarihine göndermeler çevresinde biçimlendirilirken, Abbasî hanedanı kültürel çevresini İran, Hint, Süryanî ve Grek-Helenistik mirası kapsayacak tarzda genişletmiş gözükmektedir.

Pers ve Grek düşünceleri, saray ve çevresinde "aristokratik eğitim idealini yansıttıkları" (Lapidus 1988: 96) ölçüde önemlidir; aristokratik ideal, saray mensubu, yönetici ve Halife'nin hizmetkârını "Tanrıya inanmaya ve dindar olup kıyamete inanmaya çağırmaktadır." Ama aynı zamanda ondan "rafine, incelikli, bilgili ve dünyevî" olmasını istemektedir. "Zarif, onur ve statü nüanslarına duyarlı" Abbasî "centilmeni", "maliyeden anlayacak, ata binecek, idare tekniklerine vakıf" ve "İslamî erdemlerden nasibini almanın yanı sıra, kendisini düşük iktidar hırsından ayırabilmek için dünyevî rafinelikle donanmış olacak"tır.[48] Dünyanın erişilebilen bölgelerin-

[48] Tipik örnek, kuşaklar boyu Abbasî sarayına vezirler üst düzey bürokrat yetiştirmiş olan Bermekî ailesidir. Çin kökenli ve *Dalay Lama* sülalesinden (Mazaherî 1972: 114) olan bu aile, Abbasî yönetiminin biçimlenişinde etkin bir rol üstlenmiş, gözden düşüp Harun el-Reşîd'in kendilerini iktidardan uzaklaştırdığı 803 yılına dek "dünyevî, kültürlü, rafine, devlet işlerinde usta, ilimlerin koruyucusu, filozof-yönetici" idealinin sürdürücüsü olmuşlardır. Bu bağlamda verilebilecek bir başka örnek ise, Abbasî halifesi

den saraya yönelik ithalat da (ipekli kumaşlar, kürkler, mobilya, değerli taşlar, çeşitli baharatlar, atlar, panter, kaplan, tavus kuşu vb. 'egzotik' hayvanlar, süs bitkileri, usta teknisyenler, köle ve cariyelerin yanı sıra, el yazması kitaplar[49] da...) bu kaygının tanığıdır.[50]

Saray çevresinin, İslam-dışı/İslam-öncesi ilim kaynaklarına olan ilgisi bu arka plan üzerinde değerlendirildiğinde, kanımızca anlam kazanmaktadır. Dahası, sarayın Platoncu-Neo-platoncu Helenistik mirası ve Pers kralî yazınını benimseyişinde, onları bir iktidar-meşrulaştırıcısı ve saray çevresinde bütünleşmiş/türdeşleşmiş bir aristokrasinin biçimlendiricisi olarak algılamasının yanı sıra, bir yandan hilafet kurumu ve bu kurumu elinde tutanların meşruiyetini sorguladığını gördüğümüz Şi'a muhalefete ve sarayın debdebe ve gösterişiyle hızla yabancılaştığı kentlerde biçimlenmekte olan Sünnî ulemaya karşı bir denge unsuru olarak değerlendirmiş olma olasılığı yüksektir.[51] Emevî sarayında, bu bağlamda Hıristiyan, Ya-

---

Harun ür-Reşit'in odalığı, Hintli İşrasim'dir. İşrasim'in gezegenlerin ruhları ve bunları büyülemenin yolları, Hint ve Arap harflerinin büyülü özellikleri, tılsım ve buhurlar, merhem ve yağlar, taş, ot ve hayvanların özellikleri, zehir ve uyarıcılar vb. konuları işleyen bir kitabı olduğu aktarılmaktadır (Ullmann 1994: 299).

[49] Abbasî halifesi Mansur (754-775) Bizans İmparatoru'ndan matematik risaleleri istemiştir (Bartold 1977: 15).

[50] Mazaherî (1972: 104-105), üst sınıf yaşamından kesitleri şöyle betimlemekte: "Rahat bir evin efendisi birkaç dostunu akşam yemeğine çağırmak isterse, onlardan her birine bir davet mektubu yazmaya koyulurdu. Süslü edebî sözlerle, mecazlarla, nergis kokuları, gülgûnî lale telmihleriyle dolu olan bu mektup, davet edilenin gelmesi ile ev sahibinin duyacağı mutluluğu açıkladıktan sonra şöyle biterdi: 'Emin ol eğer gelirsen kendimizi cennette sanacağız, çünkü sen kolyenin ortasındaki incisin.' (...) Ziyafet sahibi güzel cariyeleri böyle akşamlar için kiraya verenlerden kiralayıp getirtirdi. (...) Güzelliklerinden ötürü seçilen bu cariyeler özel bir eğitim gördükten sonradır ki, ziyaretleri neşe ve esprileriyle şenlendirmeye giderlerdi. (...) İşte lüks ziyafetler sırasında genel olarak görülen yemeklerden bir kaçı: kızarmış tavuk suyu ile iyice ıslatılarak pişirilmiş ince yufkadan cevdabe böreği; oğlak, piliç, sülün kızartmaları; avsat, yani yavuk böreği, bal ve nişastadan yapılmış faludec (paluze); bademli, ağaç kavunu göbeğinden börekler, şam fıstıklı ve fındıklı meyve salataları...."

[51] Pines (1982: 783), bu itimin "Sünnî İslam'ın geleneksel hiyerarşisinin gözetiminde olmadığı"nı, "başlıca kültürel merkezlerdeki gayretkeş din ileri gelenlerinin bu tehlikeli bilgilerin özgürce dolaşımına uzun bir süre müdahale edemediklerini" ve "Arapça çevirilerin gerisindeki itimin seküler olduğunu" vurguluyor.

hudi, pagan ve Müslüman âlimler arasında bizzat halifenin de katıldığı münazaralar düzenlenmektedir (Lapidus 1988: 94); bu ilk temasları, sonraki dönemde kadîm elyazmalarını almak için özellikle Bizans'a gönderilen görevliler,[52] Süryanî çevirmenlerin ön ayak olduğu çeviri hareketi, kadîm kitapları bünyesinde toplayan devasa kütüphanelerin[53] kuruluşu, İslam-öncesi akademilerin İslam topraklarına aktarılması[54] ve hastanelerle[55] araştırma kurumlarının oluşturulması izlemiştir. Bu sonuncuların en tipik örneği, Abbasî halifesi el-Me'mun döneminde kurulan 'Beyt ül-Hikme'dir. Mute-

---

[52] El Nedîm (1970: 584), halife Me'mun döneminde eski kitapları getirmek üzere Bizans'a gönderilen görevliler arasında el-Haccac ibn Matar, İbn-ül Batrik, Beyt ül Hikme yöneticisi Salman'ın yanı sıra, Şakir el-Müneccim'in torunları Muhammed, Ahmed ve el-Hasan'ın, Huneyn ibn İshak'ın, Kûsta ibn Lûka el Balabekî'nin aynı biçimde görevlendirildiğini anlatmaktadır.

[53] Bağdat'ta Bermekîlerin kurdurduğu kütüphanenin yanı sıra, Zerdüştî vezir İbn Ardaşir'in (öl. 1019) kurdurduğu Çince, Sanskritçe ve Grekçe yapıtlarla nadir el yazmalarından oluşan 12.000 ciltlik kütüphane, vezir Nizamülmülk'ün 1064'te kurdurduğu kütüphane, Irak'ın Necef kentindeki 400.000 ciltlik, Halep'teki, 1175'te 1.470 nüsha el yazmasına sahip, Hama'daki Kürt prensi Ebu'l Fida'nın (1273-1331) 70.000 ciltlik; Güney Arabistan'daki Resulî hükümdarı el Melik el-Müeyyed'in 100.000 ciltlik kütüphaneleri; Merv'in onbinlerce el yazmasını barındıran on genel kütüphanesi; felsefî ve diyalektik üzerine yapıtlarla ün salan ve Sünnilerce 1053'te yakılan Rey ve 1054'te yakılan Şapur kütüphaneleri; Buhara'da, İbn-i Sina'nın çalıştığı, Samanoğulları'nın kütüphanesi, Kahire'deki 1.600.000 kitaplı el-Aziz (975-996)'in kütüphanesi ile El-Hakim'in kurdurduğu 600.000 ciltli Dar ül-İlm (Mazaherî 1973: 184-186) bu kütüphanelerden bazılarıdır.

[54] Atina Okulu önce Nasturîlerin himayesinde geliştiği Nisibis'e, ardından Sasanîler döneminde Cundişapur'a aktarılmış, buradan da Bağdat'a taşınmıştır. İskenderiye Okulu geleneği ise Antioch (Antakya), ardından da Horasan'da Merv, Mezopotamya'da ise Harran'da süregitmektedir. Bu okul da 9. yüzyıl sonlarında Bağdat'a taşınmıştır (Lapidus 1988: 94). El-Farabî, 9. yüzyılın ikinci yarısında bu akademiden geriye kalan son iki hocadan birinden ders görmekteydi (Pines 1982: 781).

[55] Birer hayır kuruluşu olan hastanelerin deneysel tıbbın geliştirilmesinde önemli rol oynadığının altı çizilmelidir. Tabipler burada sağaltım faaliyetlerinin yanı sıra, öğrenci yetiştirmekle ve araştırmalarla uğraşmaktaydı. Ortaçağ İslam dünyasının en önemli dört *bimaristan*'ı (hastane) Bağdat'daki el-Adudî, Şam'daki el-Kabîr ül-Nurî ve Kahire'deki, Selahaddin'in kurduğu el-Atîk ile Sultan Kalavun'un kurduğu el-Mansurî'dir (Anawati 1982: 749).

zi'lî[56] (rasyonalist) görüşü benimseyen halifenin burada çeviri hareketini teşvik ederek Sabit bin Kurra ve Huneyn ibn İshak'ın gözetiminde oluşturulan çevirmen ekiplerine ayda 500 dinar kadar maaş bağladığı aktarılmaktadır (Tez 1991: 92). Musaoğulları'nın gözetimindeki, bünyesinde bir gözlemevini[57] de barındıran 'Beyt ül-Hikme', ayrıca geniş kütüphanesiyle tanınmıştır.

Bu bağlamda, bu yoğun aktarım sürecinde hermetik risaleler de hızlı ve yoğun bir biçimde Arapçaya çevrilmektedir. Araştırıcılar, Harranîlerin ve özellikle de Sabit ibn Kurra ve oğlu Sinan'ın bu faaliyetteki ağırlıklı rolüne işaret ederler[58] (Halleux 1979: 66; Afifi 1951: 844). Yanı sıra, Holmyard (1957: 66) "tıp ile simya arasındaki yakın ilişki" nedeniyle Huneyn ibn İshak'ın da kimi Grekçe simya metinlerini Arapçaya çevirmiş olabileceğini söylemektedir.[59]

---

[56] Ahlaksal bir varlık olan Allah'ın kendi ahlaksallığıyla bağlı olduğundan keyfî davranamayacağını va'zeden, aklın dinsel hakikatin ölçütü olduğunu savunan, Kur'an'ın ezeliyyetini ve hadislerin büyük bölümünü reddeden rasyonalist felsefenin izleyicileri (Fück 1951: 86). Me'mûn bu felsefeyi devletin resmî görüşü ilan edecek ve kurduğu mahkemelerde karşıtlarını (örneğin Hanbelî mezhebi kurucusu ibn-i Hanbel'i) koğuşturacak kadar ateşli bir şekilde benimsemişti (Ead I).

[57] Dönemin "bilim koruyucuları" olarak bilinen ve "El-Müneccim" sanıyla anılan Musa ibn Şakir'in oğulları Muhammed, Ahmed ve Hasan geometri, gökbilim, mekanik üzerine çalışmaktaydılar. Muhammed Me'mun'un gökbilimcilerinden olup, "halifenin emriyle dünyanın çevresini ölçme işiyle görevlendirilip Musul'un batısındaki Sincar Ovası'na gitmişler" ve meridyen uzunluğunu (100 metrelik bir yanılmayla) hesap etmişlerdir. Muhammed ayrıca önemli yıldızların doğuş ve batışlarını, günün ve yılın dönemsel değişimlerini hesap etmiştir (Tez 1990: 92).

[58] Afifi (1951: 844) Sinan ibn Sabit'e ait, *Hermetica*'dan alındığı sanılan bir el yazmasının British Museum'da bulunduğunu bildirmektedir. Ullmann (1994: 290) ise, Kifti'den, Sinan'ın *Nevamîs Hirmis*'i Grekçe'den Arapçaya çevirdiğini aktarır.

[59] Ullmann (1994)'ın olasılıkla ya da kesin olarak Huneyn İbn İshak tarafından çevrildiğini veya şerhedildiğini söylediği hermetik yapıtlar arasında şunlar dikkat çekmektedir: büyü içerikli ps.-Platonik bir kitap olan *Kitab en-Nevamîs el-ekber* (Büyük kurallar kitabı; Lat. *Liber Neumich, Liber Anaguenis, Liber activarum institutionum, Liber vaccae*) (s. 271); Hirmis el-Haramse'ye ait *K. Kenz el-esrâr ve zahâ'ir el ebrâr* (şerhi) (s. 288); Apollonius (Balinas)'a atfedilen ve gezegenlerin etkileri ile tıbbî amaçlı tılsımların hazırlanışını anlatan *K. el-Mudhal el kebîr* (s. 296); yıldız betimlemeleri ve sağaltıcı tılsımlar üzerine, yine Apollonius'a atfedilen *Risâle*

Simya üzerine bilinen ilk Arapça elyazması, (Berthelot'a göre) 9. yüzyıla ait olan *Crates Kitabı*'dır ve 13.-14. yüzyıla ait bir kopyasından bilinmektedir. Bu kitap Stillman (1960: 175)'a göre, bir Grek orijinalinin Süryanca'dan yapılma bir çevirisidir; ancak "çeviri öylesine serbest yapılmıştır ki, *Crates*'in Democritus'un muharref bir biçimi olup olmadığını kestirmek zordur. Ancak metinde Democritus'un yanı sıra, Mısır, İbranî vb. otoriteler de anılmaktadır." Gerçekten de, 8.-10. yüzyıllar arasında yayılan ilk Arapça eserler arasında hangilerinin orijinal, hangilerinin çeviri olduğunu saptayabilmek zordur, yazarları ise genellikle apokriftir: Archelaos, Socrates, Platon, Aristo, Galien, Zosimus, Hermes, Tyana'lı Apollonius (Balinas) ve öğrencisi Artefius, Mahrari, Kleopatra, Yahudi Meryem vb. (Halleux 1979: 66).[60]

Simyanın (ileride göreceğimiz) ikircikli konumuna karşın, hermetik ilimlerin ikinci önemli kolunu oluşturan astroloji, bünyesinde yer aldığı astronomi çerçevesi içinde sarayın daha fazla iltifat ve korumasına mahzar olmuş gözükmektedir.

1.3) Astroloji ya da "İlm ün-nücm"

'İlm ül-he'yet', 'ilm ün-nücm', 'ilm ül-felek' adlarıyla bilinen gökbilim, genellikle astronomi ile astrolojiyi birlikte kapsayacak tarzda

---

fi te'sir er-rûhaniyyat fîl-murekkebat ve a'mâl es-suvar ve-def'ül-emrad ve hulûlihâ (Birleşik nesnelerdeki ruhaniyetin tesirleri, suretlerin yapımı, hastalıkların kovulması ve tahlili) (s. 296) ve amuletler üzerine kendi yazıları (s. 354).

[60] Arapça *Hermetica* konusunda çok değerli bir kaynak olan Nedîm'in *Fihrist*'inin 10. bab'ı (1970: 849-850), Hermetik kitapların yazarlarını şöyle sıralamakta: Hermes (12 kitap); Ostanes, Zosimus, Agathodaemon, Antus, Malinus (Balinus), Eustathius, Heraclius, Burus, Mariyah, Rasawaras, Afraghasaris, Stephanus el-Kadim, Alexandrus, Chymes, Jamasb, Zerdüşt, Archalaeus, Marqunas, Sinqaja, Simmias, Rawsham, Furus, Pythagoras, Nicolaus, Marianus, Safidus, Mihr-Aris, Farnafarus, Themistius, Kâhin Arta, Aras el-Kass, Halid ibn Yezid, Stephanus, el-Harbî, Cabîr ibn Hayyan, Yahya ibn Halid ibn Bermek, Khatif el-Hudhali, el-Efrenc, Zünnûn ül-Mısrî, Salim ibn Faruk, Ebu İsa el Evar, el Hasan ibn Kudema, Ebu Kiran, el-Bunî, el-Sahavî, el-Razî, el Sa'ih ül Alavî, İbn Vaşiyye, el-Azakirî. Fück (1951: 83), bir kitapçının oğlu ve kendisi de olasılıkla bir kitapçı olan el-Nedîm'in *Fihrist*'inde andığı kitapların çoğunu görmüş olabileceğini belirtmekte.

kullanılmaktadır. 'Müneccim' denildiğinde, astronomi uzmanının mı, yoksa astrologun mu kastedildiğini ayırt etmek zordur (Tez 1991: 79). İslam'da astronominin meşruluk ve yaygınlığını sağlayan yönü, pratik kullanımından, kamerî takvimin kullanıldığı İslam kültür çevriminde, ibadet ritminin belirlenmesindeki yararından kaynaklanmaktadır (King 1993).

İbni Sa'id'in *Tabakat ül-umam*'da aktardığına göre, Araplar arasında astronomi ilmi, Halife el-Mansur'un yıldızların devinimine ilişkin derin bilgi sahibi olan bir Hintliyi sarayına kabul etmesiyle (Bağdat, 771) başladığı bildirilmektedir (Anawati 1982: 758). *Siddhanta* denen bu astronomi risalesinden İbrahim b. Habib el-Fazarî, astronomi tablolarından hesaplama yöntemleri ve unsurları çıkarsayıp Müslüman ay takvimine uyarlamıştır. Aynı dönemde, Yakub b. Tarık'ın *Siddhanta* ve yine Hint kökenli ikincil kaynaklara dayanarak yazdığı benzer bir kitaptan da söz edilir. Ebu Hasan el-Ahvazî ise *el-Argiabhad* başlıklı risalesinde göksel devinimler üzerine bilgiler vermektedir.

8. yüzyıl sonlarına doğru ise, Sasanîlerden kalma, Pehlevî dilindeki *Zic ül-Şah*'ın Arapça çevirisi yapılmıştır. Müslümanlar arasında çok popüler olan bu tabloları 9. yüzyılda gökbilimci ve astrolog Ma'aşallah (Messahala), Muhammed b. Musa el-Huvarizmî ile Ebu Ma'aşar'ın (öl. 886) kullandığı bilinmektedir (Anawati 1982: 759).

Arap gökbiliminin üçüncü kaynağı ise, Grek yapıtları, özellikle de 8. yüzyıl sonlarında Yahya b. Halid Bermekî'nin *El-Majisti* adıyla önce Sahl el-Tabarî, ardından da el Haccac ibn Yusuf'a Arapçaya çevirttiği Ptolemy'nin (Batlamyus) yapıtıdır. Bu yapıtın Huneyn b. İshak ve Sabit b. Kurra tarafından gözden geçirilen versiyonu Hint ve İran kökenli astronomi çalışmalarını geride bırakacak ölçüde ünlendiği bilinmektedir. *El-Majisti*'nin yanı sıra, Ptolemy'nin diğer eserleri, Saydalı Dorotheus, Atinalı Antiochus, İskenderiye'li Theon, Aristarchus, Geminus, Autolycus, Theodosius ve Hypsicles'in yapıtları ile Ammonius'un astronomi tabloları kısa sürede Arapçaya kazandırılmıştır [Anawati 1982: 759; Callatay (Ihwan 1996: 25]; Ead I).

Öte yandan, Sabit ibn Kurra ve onun gibi Harran'lı olan Ebu Abdullah el-Battanî [858-929; *Zic ül-Sabiî* (Sabiî Çizelgeleri) başlıklı risalenin yazarı], Abdurrahman el Sufî (903-986), el-Ferganî (Alfrangus) gibi gökbilimciler de bu alanda risaleler yazmaktadır.

9. yüzyıl, pratik gökbilim çalışmaları açısından da verimli geçmiştir. Ahmed el-Nehavendî Cundişapur'da gözlemler yürütürken, el-Me'mûn'un Beyt ül-Hikme'deki gözlemevinde (*Şamasiyye*) Habaş el-Hasip, Sanab ibn Ali, Yahya ibn Ebu Mansur, el-Abbas ibn Sa'id, aynı zamanda kendi imal ettiği gökbilim aygıtlarıyla ve bunlar üzerine risaleleriyle de bilinen Ali ibn İsa el-Usturlabî, Yahya ibn Ebu Mansur, el Merverudî ve el-Harizmî gibi gökbilimciler çalışmaktadır (Ead I t.y.).

İslam gökbilim kavrayışı, Ptolemy çizgisinde ve jeosantriktir. Her birinde birer gezegenin yer aldığı göksel katların (*eflak*: felekler) dünyanın çevresinde döndüğü varsayımından hareket etmektedir. İslam gökbilimcilerinin bildiği gezegenler, Greklerinkiyle aynıdır. Aristo ve Ptolemy'nin sekiz olarak saptadığı eflak sayısı (yedi gezegen ve bir sabit yıldızlar feleği) el Ferganî ve el-Battanî gibi ilk Müslüman astronomlarca korunmuştur. Ancak İbn ül-Haytam, Aristo'nun katı felekler öğretisini va'zetmeye başladığında, 'yıldızsız' bir 9. feleği kabul gereği doğmuş ve kısa sürede benimsenmiştir. Ptolemy'nin gezegen sıralaması da aynen korunmuştur. Geleneksel dizilimleri içinde gezegenlerin Arapça adları, *Zuhal* (Satürn), *el-Müşteri* (Jüpiter), *el-Mirrih* (Mars), *el-Şems* (Güneş), *el-Zühre* (Venüs), *Utarid* (Merkür), *el-Kamer* (Ay) olarak sıralanmaktadır. Ptolemy gibi Müslüman astronomlar da göksel feleğin doğasını tanımlamaktan kaçınıp bunu fizik ya da metafiziğin konusu saymaktaydılar. Aristo'nun katı felekler kuramının, İbn-i Haytam tarafından getirilmesiyle birlikte, Müslüman yazarlar felekler ve göksel cisimlerin tek bir tözden, beşinci unsurdan oluştuğunu ve bu bakımdan ay-altı alemi oluşturan dört unsurdan farklı olduklarını kabullenecektir (Anawati 1982: 760-761).

Öte yandan, Bağdat'ın kuruluşunda gökbilimsel bir model izlendiği ve mimar-mühendislerin yanı sıra, kentin planlanmasında

Vezir Yahya ibni Halid Bermekî'nin (öl. 805) yönetiminde, İranlı gökbilimci Nevbaht (öl. 815) ile Yahudi Mâşa'allah'ın çalıştığı bilinmektedir[61] (Tez 1991: 81).

Görüldüğü üzere, fizik ve matematiğe dayalı gökbilim ile gizemli astroloji, birbiriyle iç içe geçmiş bir tarzda karşımıza çıkmaktadır. "Geleneksel Müslüman'ın kendini içinde bulduğu dünya, hem astronominin matematiksel yönlerinin hem de astrolojinin simgesel yönlerinin birlikte ve sık sık da tek bir astronom ya da filozofun zihninde bir arada yaşanmasını mümkün kılacak kadar genişti" (Tez 1991: 81).

Evrenin tek bir bütün olduğu ve ay-altı alemin yıldızların devinimine doğrudan ya da analoji yoluyla etkilendiği yolundaki kadîm kavrayıştan kaynaklanan *ilm ün-nücm*, yıldızları gözlemenin mevcut ya da gelecekteki olayları tahmin etmeye olanak sağlayacağını öngörmekteydi. Zodyak böylece bölümlenmekte ve her bir dereceye özel bir karakter atfedilmekte, örneğin eril ve dişil burçlar, parlaklarla karanlıklar, renkliler, nebülözler, mutluluğu arttıranlar vb. ayırt edilmekteydi Ekliptiğin 12 kesime bölünmesinden oluşan 12 göksel *buyut*, tüm astrolojik uygulamaların temelini oluşturmaktaydı. Nihayet, her coğrafî bölge tikel bir etkilenime tabi olduğundan, bunların da dikkate alınması gerekmekteydi.

Bu çeşitli etkenlerin bir araya gelişi astrologun farklı ilkeler üzerine temellenen üç tip uygulamasını mümkün kılmıştır: 1) *Mesa'il*: uzaklarda olan bir kişinin neler yaptığı, kaybolan nesnenin nerede olduğu vb. 2) *İhtiyariyyat*: Önemli bir işe ne zaman girişmenin uygun olduğu (Bağdat'ın kuruluşunda olduğu gibi). 3) Bir kişinin do-

---

[61] "Abbasîlerin başkenti Bağdat'ın Budist astrolog Nevbaht tarafından yapılan planı, göğün bilinen haritasını, yani bilimsel terimini kullanacak olursak bir *kozmogram*'ı temsil etmekteydi. Merkezde halifenin sarayı 'Yeşil Kubbe' yükselmekteydi; bunun hemen çevresinde dört başlıca yönde, İslam dünyasının bir bölgesini yönetmekle görevlendirilmiş bir prens veya emirin sarayı bulunmaktaydı; bu 'yuvarlak şehir'in daha dış çevresinde bir saatin kadranı kadar belirli biçimde on ikiye bölünmüş ve her birinde devletin bakanlıklarından birini yöneten yüksek bir memurun oturduğu on iki saray yer alırdı. Hepsi de ekvatorun on iki burcu gibi halife sarayını çevrelerdi" [Mazaheri 1972: 114. Ayrıca bkz. Callatay (Ihvan 1996: 23)].

ğumu, bir hükümdarlığın, tarikatın, dinin vb. başlayış tarihine ilişkin bilgilerle geleceklerini kehanet etmek (Anawati 1982: 763-764).

Gerek Abbasî, gerekse diğer İslam devletlerinin saraylarında, müneccimlerin hizmetinden bolca yararlanıldığı bilinmektedir.[62] Sultan ve vezirler için yıldız falları düzenlenmektedir; insanlığın astrolojik tarihi yazılmıştır. İslam dünyası müneccimleri arasında en ünlüleri Nevbaht, Maşa'allah, Şâdân el-Belhî[63] ile Ebu Mâşer el-Belhî'dir.[64] Birçok önemli astronomi risalesinin sonunda, astroloji bölümleri yer alır.

Öte yandan, *ilm ün-nücm* halk katmanları arasında da çok yaygındır, Mazaherî (1972: 203) bir 'astroloji uygarlığı' olarak niteleldiği Ortaçağ İslam toplumlarında, kız istemeye gitmek, 'düğün gününü, çocuğu sütten kesmek, sünnet ettirmek, Kur'an okutmaya başlatmak' için uygun günü saptamak, hatta 'yıkanılacak, kıl dökülecek, tırnak kesilecek, ateş yakılacak, müshil alınacak, kan aldırılacak, yakı yakılacak vb.' uygun zamanı bilebilmek için bu almanaklara başvurulduğunu anlatmaktadır.

Saray ve çevresinde olduğu kadar halk katmanlarında da popüler olan *ilm ün-nücm*'a tepki, iki kesimden gelmekteydi: İnsanı salt kozmik güçlerin aracı olarak gören bu determinizm karşısında Allah'ın iradesinin hiçe sayıldığını düşünen *ulema* ile, el-Farabî, kehanet sanatlarının yasaklanmasını isteyen İbn-i Sîna ve İbn-i Rüşd'ün de içinde yer aldığı bir kesim filozof (Anawati 1982: 765). El-Birunî (973-1048. Gazneli Mahmud'un sarayında bulunmuştur) gibi kimi filozofların tutumları daha ikircikli gözük-

---

[62] Abbasî sarayı müneccimlerinden Nevbaht ve Ma'aşallah'ın yanı sıra, el-Muvaffak Billah'ın müneccimi Ebu Ma'şer el-Belhî, Sultan Adûdüddevle'nin müneccimi Abdurrahman el-Sufî en ünlüleridir (Tez 1991: 92-94).

[63] Şadan el-Belhî'nin imparatorluğun 922'de parçalanacağını (az çok isabetle!) kehanet ettiği bildirilmektedir (Mazaherî 1972: 203).

[64] Ebu Mâ'şer el-Belhî (785-886) ise, Halife el-Muvaffak Billah'ın müneccimliğini yapmıştır. *Kitab el-Kıranat* (Gezegenlerin bir burçta birleşmesi üzerine kitap), *Zîc-i Kebir* (Büyük Zeyc); *Kitab İsbat el-İlm en-Nücûm*, *Kitab el-Ekâlim* gibi çoğu Latince'ye çevrilmiş astronomi kitapları vardır (Tez 1992: 92). Ebu Mâ'şer ise, Abbasî halifeliğinin sonu olarak 1213 yılını (yine isabetle!) bildirmiştir (Mazaherî 1972: 204).

mektedir. Astrolojiyi, "Gökbilimcilerin ve matematikçilerin itibarını sarsan ve onları küçük düşüren şey, bu müneccimlerin, birazcık bilgi sahibi olan kimseyi bile kandıramayacakları halde, kendilerini bu bilim dallarının üyesi olarak göstermeleridir", sözleriyle şiddetle eleştiren ve ünlü astrolog el Ma'şer'i delilikle suçlayan (Tez 1991: 83) el-Birunî, aynı zamanda bir astroloji kitabının yazarıdır.

Oysa el-Kindî, İhvan üs-Safa, Fahr üd-din Razî gibi batınî-Şiî eğilimli filozof ve ilahiyatçıların ilm-i nücm'a olduğu kadar, simyaya da değer verdiği bilinmektedir. Bu da bizi, bakışımızı Arap hermetizminin boy gösterdiği ikinci alana, genel Şîa bağlamında yer alan muhalif entelektüel çevrelere yöneltmeye itmektedir.

2) Muhalif-Batınî Entelektüel Çevreler

Ocak (1998: 25-26), 'entelektüel zendeka' olarak nitelediği, hem hilafet hem de Sünnî İslam muhalifi bireysel/entelektüel çıkışlar hakkında şunları söylemektedir:

> Bu kategoriye dahil edilebilecek hareketlerin büyük çoğunluğu, Halife el-Mansur ve el-Mehdi zamanından başlayıp el-Hadi, Harun er-Reşid, el-Me'mûn ve el-Mu'tasım zamanına (yaklaşık 760'lardan 900'lere) kadar yüz elli yıllık bir dönem içinde yoğunlaşan olaylardan meydana gelir. Daha sonra ise, bu kadar yoğun olmamakla birlikte, daha çok felsefî nitelikli hareketler (ilhad hareketleri) ağırlık kazanacaktır.
>
> Entelektüel zendeka hareketleri, birincilerin (kitlesel zendeka - b.n.) aksine, taşrada oluşan ve siyasi otoriteye yönelik büyük kitlesel hareketler olmayıp, daha çok, hilafet merkezinde veya büyük şehirlerde oturan tahsilli ve yüksek tabakanın muhtelif kesimlerine mensup belirli kişi ve çevrelerden kaynaklanan hareketlerdir. Şu veya bu sebeple mevcut ideolojiyi paylaşmayan veya dinden tamamıyla bağımsız serbest bir düşünce tarzı benimseyen kişi ve çevreleri bu grubun içinde düşünmek gerekir. (...)
>
> Bu hareketlerin içinde bulunan kişilerin kökeni büyük çoğunlukla gayri Arap'tır (Mevalî); kimi şair ve edip, kimi yüksek bürokrat, kimi kelâmcı ve ulemadan, kimi de düşünce adamıdır. (...)
>
> Bu kişilerin çoğu birbirini yakından tanır, birbirleriyle temas halindedir. Başka bir deyişle, bulundukları şehirlerin entelektüel

tabakasını oluşturan bazı grupların üyesidirler. Muhtelif sosyoekonomik ve sosyokültürel çevrelerden gelen ve değişik meslekle-re mensup bu entelektüellerin Mevalî kökenli kişiler olarak Abbasî iktidarına karşı tavırlarının, onun temsil ettiği İslam anlayışına da karşı olduğunu burada gözden kaçırmamak icap ediyor. Erken Abbasî döneminin müelliflerinden Ebu'l-Mehâsin'in verdiği bir liste, bu entelektüellerin kendi aralarında teşkilatlanmış, hatta bir de cemiyet kurmuş olduklarını gösteriyor.

Ocak, aynı kaynakta pek çok saray bürokratının, hatta bizzat kimi hanedan mensuplarının, şairin, kelâmcının ve filozofun 'zendeka/dinsiz' suçlamasıyla kovuşturmaya uğrayıp bir çoğunun idam (ya da katl) edildiğini aktarmaktadır. Ancak gerek 'zendeka/mülhid' suçlamalarının salt "Kur'an-ı Kerîm'i iyi okuyamamak, ibadette ihmalkâr davranmak, içki içmek" (Ocak 1998: 29) vb. gerekçelere dayandırılabilmesi, dolayısıyla siyasal rakiplerden kurtulabilmenin kolay bir yolunu oluşturması; gerekse bu suçlamaya maruz kalanların görüşlerinin günümüze genellikle muarızlarının yazılarındaki aktarımlarla kalmış olması, bu konuda ihtiyatlı davranılması gereğine işaret etmektedir.

Ortaçağ İslam dünyasında, muhalifliği tescilli olan hareket, yukarıda da değinildiği üzere, Batınîlik-Şîa'ya bağlanan harekettir ve pek çok kentli entelektüeli kendine çekmiş gözükmektedir. Ve adı günümüze ulaşmış İslam simyacılarının büyük bölümünün bu hareketle ilişkili olduğu bilinmektedir.

Bunda kuşkusuz, Hermes/İdris'in de nebî vasfıyla içine yerleştirilmesini olanaklı kılan Şiî-batınî devrî dinsel tarih kavrayışının[65] ve Şiî kozmogoni ve kozmolojisinin, simyanın 'Aşağıda olan, yukarıdaki gibidir" (*Tabula smaragdina*) yolundaki birincil düsturuyla uyumlu gnostik-südurcu karakterinin önemli bir payı vardır. Varlık düzlemlerinin birbirinden türediği ve birbirlerini etkilediği, mikrokozmosdan makrokozmosa (ve tersi yönde) bir illiyet ilişkisine göre işleyen bir

[65] Bu dinsel tarih kavrayışında, her *natık*'ın bir *mukîm*'i bulunduğuna yukarıda (Bölüm 5, Başlık *1.6) İsyanların İdeolojik Çerçevesi*) değinilmişti; Nûh'un *mukîm*'i, İdris-Enoch'un torunu olarak geçen Lamech'di (Corbin 1983: 97 dn. 86).

kozmolojide, kuralları, yasaları bilen ehil-bireyin pratik ediminin etkin sonuçlar vermesi mümkündür. Dahası, simyanın içinde geliştiği Helenistik (ve Hindî/İranî) çerçeve, batınî Şi'a tarafından kalıtılmıştır. Bir başka deyişle, simyacının içinde etkiyeceği dünya ve *weltenschauung*'u, Batınî-Şiî'ninkine (özellikle İsmailî) denk düşmektedir.[66]

Ancak bu felsefî denklik, iktisadî-toplumsal düzlemdeki bir başka denkliğe koşuttur: tarihsel olarak özünde imalatçı olan simyacı, kentli orta sınıflara seslenmenin araçlarını geliştiren batınî/İsmailî harekette kendi toplumsal-kültürel varlığının da karşılığını bulacaktır. O (genellikle *mevalî* olarak, ama aynı zamanda en yakınını dahi -örneğin Bermekîler- harcamaktan geri durmayan otokratik iktidar mekanizmasından) dışlanmıştır; Saray'a en yakın durduğu anda dahi, rakiplerinin bir komplosu, bir şikâyet, bir başarısızlık vb. sonucu her an ikbalden düşebileceğinin bilincindedir.[67] Faaliyeti (simyacı genellikle aynı zamanda tabiptir) gereği, Sünnî dogmalara uzaktır[68] ve yine faaliyeti ('madde'nin özünü kavramaya/dönüştürmeye çalışmak) gereği, ulema için 'tehlike' arz etmektedir:

---

[66] Lory Cabir, ibn Hayyan çevirisine yazdığı önsözde (Hayyan 1996: 21-26) simyacının kullandığı örtük, simgesel, gündelik kullanımdan sapmış dilin de onu "Batınî" çerçeveye yaklaştıran unsurlardan olduğunu eklemekte.

[67] Kendisi de bir simya öğrencisi olan Emevi prensi Halid bin Velid'in altın üretemeyen saray simyacılarının öldürülmesini emrettiğine ilişkin rivayet anımsanmalıdır. Benzer bir anlatı ünlü düşünür-simyacı el-Razî (865-925) için de aktarılmaktadır. Bir söylentiye göre el-Razî halife El-Mansur'un sarayında simya deneyleri yaparken halifenin başarısızlığına kızıp başına vurması sonucu kör olmuştur (Thorndike 1923: 670; Anawati 1982: 759). [Thorndike (1923: 670) buna iksiri hazırlamaya çalışırken kör olduğu; tedavi olmak için 500 dinar harcamak zorunda kalınca da gerçek simyanın, yani altın yapmanın yolunun hekimlik olduğu savıyla tıp öğrenmeye koyulduğu yolundaki söylentiyi de eklemektedir]. Bu söylenti doğru olmasa bile (el-Birunî Razî'nin gözlerini aşırı okumaktan yitirdiğini aktarmaktadır; Anawati 1982: 759) simyacının konumunun kırılganlığı hakkındaki o dönemde geçerli olan kanıyı yansıtması bakımından anlamlıdır.

[68] "Filozofun filozof olarak bir toplumsal tanınmışlığı yoktur. Prestiji, genellikle hekimlik mesleğinden kaynaklanır. Ancak resmî dinsel ya da hükümet kuruluşlarında yer almayışları, uzunca bir süre, düşüncelerini hakim ideolojiye uydurma zorunluluğundan bağışık kalmalarını sağlamıştır" (Pines 1982: 785).

> Doğrusu, simyacıların öğreti ve pratiklerinin her bir unsuru ayrı ayrı ele alındığında, biçimsel olarak heterodoks, hatta gerçekte özgün bir yönlerinin bulunmadığı görülür. Ne kurşunu gümüşe dönüştürme savı, ne doğal yasaların işleyişine ilişkin spekülasyonlar, hatta ne de ilahî esin arayışı, Müslüman fıkıhçı ya da düşünürlerince *bid'a* ya da *küfr* olarak nitelenemez. Ancak bu üçünün simya kavrayışındaki bileşimidir ki, onu İslamî imanın resmî çerçevesiyle rekabet haline sokmaktadır. Simya salt ay-altı dünyanın 'bilimsel' bilgisine erişilebilirlik savından, ya da salt manevî türden bir sezgiden ibaret değildir, ilahî kökenli evrensel bilgiye erişim iddiasını taşır. Cabir'in deyişiyle, 'tümüyle felsefedir'; yani İlahî bilim ve faaliyetle gerçek bir iletişim (Lory, Hayyan 1996: 31).

Dahası, genellikle tabip, eczacı vb. mesleklerden oluşu, onu yoksul halk katmanlarına da yakın kılmaktadır; onların yaşam koşullarını yakından izleyebilecek bir konumdadır. Şu halde, gerek dünya kavrayışı, gerekse toplumsal konumunun ikircikliliği simyacıyı batınî/muhalif saflara çekmektedir; ancak yine 'Helenleşmiş' saray ve çevresine yakınlık olasılığı onu siyasal radikalizmin uzağında tutmaktadır. Örneğin Karmatî ayaklanmasında kimi hermetik değerlerin etkin olduğu bilinmektedir,[69] ama adı bilinen hermetist/simyacıların bu ve benzeri ayaklanmalara uzak durduğu ve Ocak (1998)'ın deyişiyle 'entelektüel/felsefî zendeka' olarak kalmayı yeğledikleri de bilinmektedir.[70]

Kanımızca İslam hermetistlerinin çoğunun, batınî-Şîa bağlamı içinde anıldığını[71] söylerken bu 'ikircikli' konumlarını göz ardı et-

---

[69] Örneğin Karmati kalkışması, kimi astrolojik hesaplamalar sonucu 928 yılında İslam çağının sona erdiği ve mehdinin zuhur ettiği inancına bağlanmaktadır (Daftary 1998: 48). Öte yandan, Gardet (1982: 584), İsmailî ve Karmatîlerin batınîliğinin el-Razî'den etkilendiğini belirtmektedir.

[70] Lory (Hayyan 1996: 27, 33), "Ortaçağda müslüman ülkelerde simyacıların faaliyetlerinin toplumsal getirisini değerlendirebilmek için, bu ehillerin hiçbir zaman örgütlü bir meslekî ya da ideolojik birimi temsil etmeden, her zaman tecrit halde çalıştığını göz önünde bulundurmak gerekir" ve "Simya, resmî İslam'a açık bir muhalefet olarak, hatta radikal biçimde onunla bağdaşmaz bir akım olarak görülmemektedir" diyor.

[71] Gardet (1982: 584), felsefenin "az-çok batınî çevrelerde, özellikle de *zenadika* olarak nitelenip kovuşturmaya uğrayan çevrelerde işlerlikte" olduğunu söylerken, kuşkusuz bu kesimi kastetmektedir.

mek hatalı olacaktır. Ama yine de 'orada'dırlar; Saray'ın ilgi ve hoşgörüsünün olduğu kadar, İslam şeriatının da saçaklarında, ya da daha doğru bir deyişle, Şeriat'ın gözlerinden uzak bir alanda: "Hermetizm'e ilk ilgi duyan müslümanlar, tarihin devrî olduğunu düşünen ve en eski peygamberlere dek uzanmaya çalışan Şiîlerdi" (Massignon 1950: 385) "Hermetist ilk Müslümanların çoğu Şiîdir" (Corbin 1986: 131); "Arap simyasının ikinci evresi, Şii çevrelerde gelişir" (Halleux 1979: 66) ya da Lory'nin deyişiyle:

> Bu 'paralel' akımlar arasında öncelikle 'aşırı' denen Şiiliği anmak gerek: İsmailîlik, Karmatizm, Mübarekiyye, Nusayrîlik, paralel 'ayniyye' tarikatları ve günümüze sadece adları ve sloganları ulaşabilmiş kimi küçük batınî grupçuklar. Hermetizm ve kadîm gnose'ların savunucuları, bu manevî bir yolun gerçekleştirilmesi çevresinde odaklaşan ve son derece özgür bir anagojik tefsir uygulayan hanidiyse gizli cemaatler çerçevesinde özlem ve araştırmalarını sürdürebilecekleri uygun entelektüel ve toplumsal ortamı bulmuşlardır (Hayyan 1996: 38).

Bu çerçeveyi, İslam hermetizminin üç önemli adını, simyacı Cabir İbn Hayyan ve Razî ile, genel bir astroloji bağlamına yerleştirilen *İhvanı üs-Safâ* örneklerini yakından irdeleyerek belirginleştirmeye çalışalım.

2.1) Cabir ibn Hayyan

Arap simyacısı, Cabîr ibn Hayyan'ın (721/22-815?) ilginç yaşam öyküsü, bize Ortaçağ İslam hermetistinin ortamı ve yaşamı konusunda fikir verecek ilginç ipuçlarıyla doludur. El-Nedîm'in (1970: 853-855) Cabîr hakkındaki anlatısı şöyledir:

> El-Sufî olarak da bilinen Ebu Abd Allah Cabîr ibn Hayyan ibn Abd Allah el-Kûfî'dir. İnsanların hakkında anlattıkları, farklıdır. Şi'a, onun büyük adamlarından ve *abvab*'larından[72] biri olduğunu söylerler. Cafer üs-Sadık'ın yoldaşı olduğunu ileri sürerler. El-Kûfe halkındandı. Bir grup filozof kendilerinden biri olduğunu ve mantık ve felsefe üzerine kitaplar yazdığını söylemiştir.

[72] İlahiyata erişebilen manevî önder.

Altın ve gümüş Sanatı'yla uğraşanlar zamanında önderliğin onunla birlikte sona erdiğini ancak konumunun gizli tutulduğunu söylerler. Sultanın canını alacağı korkusuyla belirli bir kente yerleşmeksizin bölgeden bölgeye dolaştığını anlatırlar.

Bermekî ailesi çevresinden olduğu ve Cafer ibn Yahya'nın güvenini kazandığı söylenir. Bunu söyleyenler ustasından söz ederken Bermekî'yi kastettiğini söylerler, ama Şîa Cafer üs-Sadık'ı kastettiğini söylemektedir.

Sanatla uğraşan güvenilir bir kişi, bana Bab ül-Şam sokağında Darb ül-Zehab[73] olarak bilinen geçitte oturduğunu söyledi. Bu kişi bana, Cabîr'in çoğunlukla, iklimin sağlıklılığı nedeniyle iksirle uğraştığı el-Kûfe'de olduğunu söyledi. El-Kûfe'deki kubbelî odayı yıktıklarında, içinde iki yüz kadar *ritl* bulunan bir altın havanı bulmuşlardı. Bu kişi bana yıktıkları evin Cabir ibn Hayyan'ın evi olduğunu ve çözündürme ve sabitleme için kullanılan kubbeli odada havandan başka bir şeyin bulunmadığını da söylemişti. Bu olay İzz ül-Devle ibn Mu'izz ül-Devle zamanında olmuştu. Ebu Subuktekin Destardar bunu almak için kendisinin gittiğini açıklamıştı.

Bir grup alim ve *varrakîn* (kitapçı) bu adamın geçerliliği olmadığını söyledi. Bir tanesi de, varlığı doğru olsa bile, *Kitab ül-Rahmet*'in dışında bir şey yazmadığını ve başka kitapları yazanların bunları ona atfettiğini söyledi. Ama bence oturup da ikibin yapraklı bir kitabı yazan, onu hazırlarken zeka ve dehasını zorlayan, elini ve bedenini yoran, sonra da kalkıp mevcut olan ya da olmayan bir başkasına atfeden bir kişinin yaptığı, çılgınlıktan başka bir şey değildir (...).

Bu adam gerçektir, vakası belirgindir ve iyi bilinir, çok sayıda önemli eseri vardır. Bu adamın Şî'a öğretileri konusunda, yeri geldikçe sözünü edeceğim kitapları ve yanı sıra, çeşitli bilimlerin önemi üzerine kitapları vardır ki, bunlardan bu kitabın uygun yerlerinde söz ettim. Horasanlı olduğu söylenmiştir. El-Razî Sanat hakkındaki kitaplarında, "ustamız Ebû Musa Cabir ibn Hayyan" der.

El-Nedîm (1970: 856-861) bundan sonra, Cabîr'in, kendi gözleriyle gördüğü ya da güvenilir kişilerden duyduğunu söylediği Sanat (simya) üzerine kitaplarının bir listesini vermektedir; liste sim-

[73] Olasılıkla altın çarşısında bir geçit (Dodge'un notu, al-Nadim 1970: 854, d.n. 102)

ya üzerine 300 kadar risalenin adını içermektedir; el-Nedîm, ayrıca Cabîr'in "felsefe üzerine 300, mekanik üzerine 1.300, sanatlar ve savaş aygıtları üzerine 1.300, tıp üzerine 500, filozofların çürütülmesi üzerine 100, ayrıca büyüler üzerine ve diğer konularda çok sayıda kitap yazdığını söylediğini aktarmaktadır.

Kuşkusuz bu sayıların tümü, abartılmıştır; bu abartı, bu konuda araştırmalar yapan Kraus'un, -Fuat Sezgin'in itiraz ettiği- Cabîr'in fiktif bir kişilik olup, erken İsmaîli çevrelerde dolaşımda olan simya risalelerinin Cabîr ibn Hayyan adı altına bir külliyatta toparlanmış olabileceği tezine yol açmış gözükmektedir (Lory, Hayyan 1996: 45-46). Ne ki, bu yaklaşım da bir karşı-abartıdır; nitekim Toufic Fahd, Hossein Nasr, Muhammed Y. Hashcimi gibi çağdaş Arap araştırıcılar, Fuat Sezgin'e dayanarak, Cabîr'i İmam Cafer zamanında yaşamış gerçek bir kişilik olduğunu, ancak kendisine atfedilen risalelerin yalnızca bir kısmının onun tarafından kaleme alındığını, dolayısıyla "hem özel bir ada, hem de Müslüman simyacının arktipine denk düştüğünü" (Lory, Hayyan 1996: 48) söylemektedirler.

Batıda Ortaçağ boyunca Geber olarak bilinen Cabîr ibn Hayyan hakkında araştırma yapan batılı yazarlardan Holmyard (1957: 67-83) (diğerleri P. Kraus'un yanı sıra, Ruska ve Stapleton) başka Arap kaynaklarını, özellikle 14. yüzyılda Cildakî'nin kaleme aldığı Cabîr biyografisini (*Kitab iil-burhân*) de göz önünde bulundurarak genel hatlarıyla şöyle bir portre çıkartmaktadır:

Güney Arabistan'daki Azd aşiretine bağlılığına işaret eden 'El Azdî' ve Kûfe'de doğduğuna işaret eden 'El Kûfî' sanlarıyla tanınan Cabir ibn Hayyan, ayrıca el-Tusî ve el-Sufî sanlarıyla anılmaktadır.[74]

638'de Dicle kıyısındaki el-Medayin'e[75] yerleştirilmiş Araplardan bir heyet, Halife Ömer'e başvurarak yaşam koşullarının sağlıksızlığından şikâyet ederler; bunun üzerine Ömer, Fırat kıyılarında baş-

[74] Ead 1, bu sanlara bir de (kuşkusuz simyacı/Sabiî bağlantılarına işaret eden) "el-Harranî"yi eklemekte.

[75] Medayin, eski Sasanî başkenti Ktesifon'a verilen addır ve bu yönüyle canlı bir kültürleşme ortamı oluşturmaktadır.

langıçta bir garnizon kenti olan Kûfe'yi kurdurtarak nüfusu buraya naklettirir. Tûs kısa sürede gelişerek Emevîler döneminde 200.000'-lik bir nüfusa ulaşacaktır. Kûfe'de yaşayan Arap aşiretlerinden biri de El-Azd'dır; ve Müslüman tarihçelerde Kûfe'li bir eczacı olan Azd aşireti mensubu Hayyan adından söz edilmektedir. Bu kişi, 8. yüzyılda Emevî hanedanının devrilmesine yol açan ve Şiîlerce desteklenen Abbasîler önderliğindeki siyasal hareketlere katıldığı bildirilir.

Hareketin önderi Muhammed ibn Ali'yle Suriye'de görüşüp ondan Horasan'da Emevîler aleyhine propaganda yapma talimatı alan Şiiler arasında, Hayyan da bulunmaktadır. Ancak Horasan'da başlayan bu huzursuzluk kısa sürede eyalet valisinin dikkatini çekip elebaşlarını huzuruna çağırır. "Kimsiniz" diye sorduğunda, "Tacirler" yanıtını verirler. Vali, "Pekâlâ, hakkınızda söylenenler nedir" diye tekrar sorar, "Abbas'ın hanesi için propaganda yaptığınız söyleniyor". "Ey Emîr" diye yanıtlarlar; "İşimiz ve kaygılarımız zaten başımızdan aşkın; böyle şeylere karışmayız". Emir ikna olup onları serbest bırakır; ancak iki yıl sonra tümünün başı kesilecektir. Kısa bir süre sonra Emevîler yerini Abbasîlere bırakarak devrilecektir. Ne ki, bilindiği üzere, Şiiler Abbasîlerden de umdukları desteği bulamaz, pek çoğu katledilir. Holmyard, Horasan'daki gizli gezileri sırasında Hayyan'ın bölgedeki önemli kentleri dolaşmış olduğu kanısındadır; bunlardan biri Tûs'dur; oğlu Cabîr burada doğmuş olabilir (721-2 dolayları).

Babasız kalan Cabîr olasılıkla aşireti el-Azd'dan birilerinin yanına Arabistan'a gönderilmiş ve arı Arapçayı olasılıkla Bedevîler arasında öğrenmiş olmalıdır; kitaplarından birinde Harbî el-Himyerî adlı bir alimden Kur'an, matematik ve diğer ilimleri öğrendiğini aktarmaktadır; ancak erken yaşamı hakkında başka bir şey bilinmemektedir. Holmyard, bir süre Kûfe'ye dönüp babasının işini sürdürmüş ve eczacılık öğrenmiş olabileceğini belirtir; ama yaşamının sonraki dönemlerinde Kûfe'de uzun yıllar yaşadığı kesindir.[76]

---

[76] De Vaux (1921: 376)'nun ve *Mukaddime* çevirmeni Z.K. Ugan'ın (İbn Haldun III 1989: 420, dn. 12) aktardığı, Cabîr'in "Sabiî" olduğu yönündeki söylenti, büyük olasılıkla bir yakıştırmadır.

Cabîr ibn Hayyan'ın kesin hatları, halife Harun ül-Reşid'in sarayında bir simyacı olarak çalıştığı orta yaşlarında belirginleşmektedir: altıncı İmam Cafer ül-Sadık'ın (700-65) yakın dostu olduğu aktarılmaktadır; ondan büyük bir saygıyla söz eder.

Ayrıca Bermekîlerin de gözdesidir. Halife Harun ül-Reşid'le tanışması vezir Cafer Bermekî'nin aracılığıyla olmuş ve ona 'Venüs'ün Kitabı' başlıklı simya kitabını adamıştır. Bir keresinde Yahya Bermekî'nin gözdelerinden birini bir iksirle tedavi edişini aktarmakta, Yahya'ya simya sanatını öğrettiğinden söz etmektedir.

Bizans'tan Grekçe ilmî yapıtların ikinci kez ithal edilişine Cabîr'in önayak olduğu söylenmektedir (ilki, 75 yıl kadar önce Halid ibn Yezid'in önderliğinde). Cabîr'in esas ilgisi simyaya olmasına karşın diğer alanlarda da bilgili bir âlimdir, olasılıkla biraz Grekçe de bilmektedir. İbn ül-Nedîm'in aktardığı yapıtları çok geniş bir ilgi alanı olduğunu göstermektedir: çok sayıda simya yapıtının yanı sıra astronomi tabloları kitabı, Euclid şerhi, Ptolemy'nin 'Almagest'inin şerhi, Tyanalı Apollonius'un görüşü doğrultusunda tılsımlar üzerine birkaç kitap, felsefe, mantık, tıp, mekanik, askeri makineler, büyülü kareler ve aynalar üzerine kitaplar. Bunların çoğunun kısa risalelerden ibaret olmasına karşın ilgi alanlarının çeşitliliği, otantiklikleri konusunda tartışmalara yol açmıştır.

Cabîr'in ilk kez ne zaman Bağdat'a gittiği ve burada ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Ancak Kûfe'de ölümünden 200 yıl sonra bir yıkım sırasında bir laboratuvarı bulunmuş; burada bulunan altın havana[77] el konulmuştur. Laboratuarı bunun dışında boştur; ancak çeşitli deneyleri yürütecek biçimde düzenlenmiştir.

Holmyard, Harun ül-Reşid 803'te fazlasıyla güçlenen Bermekî ailesini tasfiye edişi üzerine Cabîr'in de Kûfe'ye gidip yaşamının geri kalan kısmını orada geçirdiği görüşündedir. Bir yetkeye göre El-Me'mûn döneminde (813-33) ölmüştür, 815'te Tûs'ta öldüğü de söylenmektedir.

---

[77] Dodge'un (al-Nadîm 1970: 854) "altın havanı" çevirisi daha akla yakın gözükmekte.

Cabîr ibn Hayyan adlı bir kişinin gerçek varlığına ilişkin tartışmalar bir yana, bu iki anlatı, Ortaçağ İslam simyacısının içinde yer aldığı bağlama ilişkin ipuçlarını vermektedir: pratik faaliyetle (eczacılık) sürdürülegelen ilişki; maddenin mahiyetini anlama çabaları;[78] olasılıkla *takiyye*'yle de ilişkilendirilebilecek örtük bir dil;[79] genel bir muhalif/Batınî/Şîa çerçeve içinde yer alış (el-Nedîm'in Şîa'nın Cabîr'e sahip çıkışına ilişkin sözleri anımsanmalıdır); (Abbasî) sarayla gevşek ve kırılgan bağlantılar; gözden düşme... Bu durum, el-Nedîm (1970: 866)'in sözünü ettiği simyacılardan en azından bir tanesi, el-Sa'ih el-Alevî (Ebû Bekr Ali ibn Muhammed el-Horasanî el-Sûfî) "sultanın canını alacağı korkusuyla kentten kente dolaşmıştır".[80]

Cabir'in simya kuramını şöylece özetlemek mümkündür:

> Maddenin yapısına ilişkin Aristo'nun dört unsur kavrayışını desteklemekle birlikte, farklı bir hatta geliştirdiği kaydedilmektedir. Önce dört ilksel nitelik ya da 'tabiat'ı varsayar: sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık. Bu tabiatlar tözlerle birleştikçe birinci dereceden bileşimler oluşturmaktadırlar: sıcak, soğuk, kuru, yaş. İkisinin bileşimi ateşi (sıcak+kuru+töz), havayı (sıcak+nemli+töz),

---

[78] El-Nedîm'in andığı kimi risalelerin adları dahi bu bağlamda aydınlatıcıdır: *Tekvin'in Unsurları; Düzenleniş; Işık; Kırmızı Tentür; Mayalı İçecekler; Civa; İç ve Dış Amalgamlar; Yumurta; Kan; Saç; Bitkiler; Tuzlar; Taşlar; Ay; Güneş; Birleşikler; Unsur; Hayvanlar; İdrar; Gizli Mineraller; Yeryüzü; Özgül Özellikler; Civanın Ruhaniyatı; Boyalar; Kokular; Dölsuyu; Kil; Sütler; Doğa; Transmütasyon; Satürn; Mars; Güneş; Merkür; Ay...*

[79] Bkz Lory (Hayyan 1996: 21-26). Stillman (1960: 180), Cabîr'in bir elyazmasında altın ve gümüş yapmaya çalışanları mahkûm ettiğini ("Altın ve gümüş yapmaya çabalayan insanların cehalet ve delalet içinde olduklarını gördüm. Onların iki sınıfa ayrılabileceklerini farkettim: hilebazlar ve aptallar") aktarmaktadır. Ancak, Cabir külliyatında altın yapmaya yönelik pek çok formül bulunur (Holmyard 1957: 73; Hayyan 1996). Stillman (1960: 181)'ın "bu metinler olasılıkla simya çalışmalarının Müslüman otoritelerce kuşkuyla karşılanmaya başlandığı daha sonraki dönemlerde kaleme alındı" görüşü doğru olabilir; ancak her durumda, bir *takiyye* sözkonusudur.

[80] El-Nedîm (1970: 855-868) simyacılar arasında, Cabîr ibn Hayyan'ın öğrencileri olduğunu söylediği El-Hirakî, İbn İyad ül-Mısrî ve el-İhmimî'nin yanı sıra, şu isimleri zikreder: Sûfî Zünnûn ül-Mısrî, Muhammed ibn Zekeriya el-Razî, İbn Vaşiye, Ebû Kiran, Keşiş Stefan, el-Saih el-Alevî, İbn Süleyman, İshak ibn Nusayr, İbn Ebu el-Ezakîr, el-Hensalil.

suyu (soğuk+nemli+töz) ve toprağı (soğuk+kuru+töz) oluşturmaktadır. Metallerde 'tabiat'ların ikisi içsel, ikisi ise dışsaldır. Dolayısıyla 'Yetmişler Kitabı'nda Cabir kurşunun dışta soğuk ve kuru, içte ise sıcak ve nemli; altınınsa dışta sıcak ve nemli, içte soğuk ve kuru olduğunu söyler (Holmyard 1952: 77-9)

Metallerin, gezegenlerin etkisi altında toprakta (sıcak ve kuru tabiatları sağlayan) kükürt ile (soğuk ve nemli tabiatı sağlayan) cıvanın birleşmesinden oluştuğuna inanmaktadır. Bu, simya düşüncesine başlıca katkılarından biridir ve Holmyard (1957: 73)'ın deyişiyle, 17. yüzyılın *phlogiston* kuramına dek geçerliliğini korumuştur.

Ancak kükürt ve cıva gerçekte bu adlarla bilinen tözler değil, en yakın örneğini bu tözlere bulan varsayımsal tözlerdir. Çeşitli metaller, bu iki tözün saflığı ve bileşimlerdeki oranları doğrultusunda oluşmaktadır. En saf biçimleriyle tam olarak birleştiklerinde, metallerin en yetkini olan altını oluştururlar; saflık ve oran farklılaşmalarından oluşan daha aşağı metaller ise, özde aynı tözden oluştuklarından, müdahaleyle altına dönüştürülebileceklerdir. Cabir, dönüştürme işlemlerinin iksirler aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini söylemektedir.

İskenderiyeli ve Harranlı simyacılar, iksir imalinde mineralleri yeğlerken Cabir, ilk kez hayvansal ve bitkisel unsurlar kullanmıştır (arslan, engerek, tilki, öküz, gazel ve eşek; ilik, kan, tüy, kemik ve sidiği; zeytin, yasemin soğan, zencefil, biber, hardal, armut, anemon gibi bitkiler.)

Öte yandan, hurufîlik ve numerolojiye dayanan ve metallerin dengesinin adlarındaki harflerin değerlerine göre ölçülebileceğini va'zeden bir de 'mizan kuramı' vardır.[81] Ronan (2003: 265-66)'ın anlatımıyla:

Aynı zamanda metaller arasında sayısal ilişkilerin bulunduğuna da inanmıştı. Böylece, metallere uygulandığı zaman, dört niteliğin

[81] Cabir'in mizan kuramını bir "weltenschauung" olarak niteleyen Corbin (1986: 136), bu ilmin "zahîr" ile "batın" arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya yönelik olduğunu, böylelikle Cabir simyasının maddenin dönüşümünü ruhun dönüşümlerine bağlayan batınîlikle ilişkilendiği kuram olduğunu söylemektedir.

(sıcak, soğuk, kuru, ıslak) her birinin 4 dereceye, her derecenin 7 kısma, yani toplam olarak 28'e bölünmesi gerekmekteydi ki bu sayı Arap alfabesindeki harf sayısına eşitti. Ayrıca 4 hal vardı ve bu, toplamı 17 eden 1, 3, 5, 8 dizisiyle ifade edilmekteydi. 17 sayısı, alemin yapısını anlamanın anahtarıydı. On yedi sayısı aynı zamanda, bir sihirli kare ile de ilişkiliydi; bu kareyi meydana getiren sayılar da, Pithagoras'ın müzik notaları dizisi, Babil mimarisindeki oranlar ve Çin'de İmparatoriçe Wu tarafından 688 yılında -yani Cabir'in yaşadığı dönemden biraz önce- yaptırılan cennetin sembolik tapınağı Ming Tang (Işık Evi) ile bağlantılıydı.

Cabir'in şeması, doğadaki çok çeşitli maddeleri sınıflandırma gayesini taşımaktaydı; kendisi bunu, doğa ve doğaüstü alemler arasında karşılıklı uygunluklar arayarak yaptı. (...) Bu şema, yalnızca karışıklığa bir düzen getirmek için tasarlanmış bir şema olmayıp, ruhanî kuvvetlerin evreni aşması için kullanılabilecek teknikler geliştirmeyi de amaçlamaktaydı. Cabir ve zamanın diğer İslam düşünürlerine göre, evren, bugünkü bilimin kabul ettiği gibi yalnızca fiziksel bir alem değildi; daha ziyade çeşitli varoluş seviyelerini kapsayan ve İslam'ın vahiyleriyle aydınlatılmış bir alemdi. Evren, kürelerin, dört unsurun ve burçların bir araya gelmesiyle olmuştu. İçinde 28 ilahî isim yer almıştı ve doruk noktası, semanın en üst seviyesi olan Peygamber katıydı.

Cabir, mineralleri üç gruba ayırmaktadır: 1) Isıtılınca uçan ispirtolar; 2) Dövülebilir, ses çıkartan ve parlak kaynaşabilir tözler olan metaller; 3) Dövülemeyen ve toz haline gelen tözler. İspirtolar arasında kükürt, arsenik (arsenik sülfidler, realgar ve orpiment), cıva, kafûrû ve Sal amonyağı saymaktadır. Metaller arasında ise yedisini anar: Altın, gümüş, kurşun, kalay, bakır, demir ve (mahiyeti bilinemeyen) *khar sini*.

Başlıca simyasal kaygısı altın elde etmek olmasına karşın, başka simyasal gözlemlerini de titizlikle kaydetmektedir. Örneğin, *Kitab ül-sunduk el-hikme* (Hikmet Sandığı) kitabında nitrik asit hazırlanışını betimlemekte; bir başka yerde bakır bileşiklerinden çıkan alevlerin mavi ve yeşil renkleri üzerinde durmaktadır. Ayrıca çelik hazırlaması, deri ve kumaş boyaları, kumaşı sugeçirmez, demiri

paslanmaz kılacak cilaların yapımı, mürekkeplerde altın tozu yerine daha ucuz olan 'altın' pirit kullanımı, cam imalinde manganez diyoksit kullanımı, sirke damıtarak asetik asit elde edimi vb. konuları işlemiştir, yani dilinin tüm simgeciliğine ve süreç içinde yüklendiği spekülatif ağırlığa karşın,[82] aynı zamanda bir *pratisyendir*.

2.2) Ebu Bekr Muhammed ibn Zekeriyya el-Razî

Benzer bir biyografi ise, 9. yüzyılın ünlü tabip ve simyacısı Ebu Bekr Muhammed ibn Zekeriyya el-Razî'ninkidir (866-925).

Razî'nin Hazar Denizi'nin güney kıyısındaki Elbruz dağlarının güney eteklerinde yer alan Reyy kentinde doğduğu anlatılmaktadır. İlk gençlik yıllarında kendini müzik, edebiyat, felsefe, Manikeizm, büyü ve simya incelemelerine vermiştir. Daha da ilginci, gençlik yıllarında kuyumculuk yaptığı ve simyaya ilgisinin olasılıkla bu mesleğinden kaynaklandığı aktarılmaktadır (Kaya 1987: 227-8).

30 yaşlarındayken Bağdat'ı ziyaretinin ardından, bir Yahudi muhtedî olan Ali İbn Sahl'dan tıp öğrenmeye koyulmuştur. Razî'nin kısa sürede hocasını geride bıraktığı ve bu konuda yüzü aşkın risale yazdığı bildirilmektedir. Önce Reyy'de, bir süresi Horasan emiri Mansur ibn İshak'ın sarayında saray tabibi (Köker 1988: 6), kalanı da hastanelerde; ardından da onarımında danışmanlık yaptığı Bağdat Hastanesinde bir süre başhekim olarak çalıştığı, emekli olunca yeniden Reyy'e döndüğü aktarılmaktadır (Holmyard 1957: 84).

Bir süre özel hizmet vermiş de olsa, yöneticilerle ilişkilerinin gerilimli olduğunu çıkarsamak mümkündür. Örneğin Köker (1988: 6), "kimya denemelerini tamamlayamadığı için Horasan Emiri el-Mansur tarafından kırbaçlandığını" aktarmaktadır. Gerilim, *Ahlaku't Tabib*'inde de izlenebilmektedir:

---

[82] Cabîr Külliyatını inceleyen P. Kraus, kronolojik dizinini sunduğu risalelerin, teknik ve olgusal'dan, kozmolojik, felsefi ve teosofik'e doğru evrildiğini söylemektedir (Lory, Hayyan 1996: 57). Lory ise bu gözleme katılmakla birlikte, bunun felsefi bir evrimden çok, sürecin ağırlaşan "meşruluk kaygısı"ndan kaynaklandığı kanısındadır (Hayyan 1996: 60-1).

> Bilmen gerekir ki, bir hekim için en zor görev, devlet büyüklerinin hizmetinde bulunmak, zenginleri ve kadınları tedavi etmektir. Çünkü hür düşünceye sahip bir hekim, sanatını icra ettiği, kamunun ve özel kişilerin sağlığını koruduğu sürece kendisini mutlu sayar ve böylece toplum üzerindeki saygınlığını devam ettirir. Fakat hükümdarların özel hekimi olunca, bir hizmetçi gibi muamele görebilirsin; özellikle bu hükümdar cahil olursa. (...) Oysa hekimler hükümdarlar gibidir, onların buyruğu zengin-fakir herkes için geçerlidir. Onlar emrederler, emir almazlar (Kaya 1987: 232-233).

Doğa bilimi, matematik ve gökbilim üzerine 33, felsefe, mantık ve ilahiyat üzerine 45'i aşkın risalesi vardır.[83] Simya üzerineyse, Sanat'ı muarızlarına karşı savunan risaleler de dahil olmak üzere[84] bir düzineden fazla yapıt kaleme almıştır.[85] Onu tanıyan bir Reyy'linin "eli açık ve sevecen bir insan olduğunu, yoksullara sürekli yardım ettiğini ve sürekli okuduğunu" söylediği aktarılmaktadır (Ead II). Nitekim *Ahlaku't-Tabîb* (Hekimlik Ahlakı) başlıklı bir risalesinde, şöyle dediğini okuyoruz (Kaya 1987: 236):

> Tedavide en önemli husus, hekimin kendisini hastasına adaması ve onu sevmesidir. Yavrucuğum, öyle hekimler vardır ki, insanlara karşı böbürlenip dururlar. Hele bir hükümdarın veya bir başkasının özel hekimi iseler... Hekim Galnos der ki, "Bazı doktorlar gördüm, bunlar devlet büyüklerini tedavi edip şöhret sahibi olarak

---

[83] Thorndike (1923: 669), Razî'nin 324 kadar yapıtının adlarının günümüze ulaştığını söylemekte. Birunî'nin *Risale fi Fihrist Zekeriyya er-Razî*'sinde [Köker (ed.): 1988: 103-110] ise, tıpla ilgili 56, doğal bilimlerle ilgili 33, mantıkla ilgili 7, matematik ve astrolojiyle ilgili 10, tefsirlerle ilgili 7, felsefeyle ilgili 16, metafizikle ilgili 20, simyayla ilgili 21, peygamberlerin sahteciliğiyle ilgili 2 ve farklı konularda 10 olmak üzere 182 risalesinin başlığı sayılmaktadır.

[84] Birunî'nin listesinde [Köker (ed.): 1988: 109-110] "Kimya'nın reddi hususunda el-Kindî'ye reddiye" ve "Kimyacıları reddi hususunda Muhammed b. Leys er-Resailiyye Reddiyesidir" başlıkları anılmakta.

[85] Ullmann (1994: 300), bunlar arasında, büyülü tedavilerden söz ettiği *Kitab el-Hâvî*'yi, sevgi işlemleri ve usullerini içeren *K. el-Havâss*'ı; 11. yüzyıl Arap-İslam büyü kitabı *Gayet ül-hekîm*'de, dostluk sağlamak, dil bağlamak, yöneticilerin sevgisini kazanmak vb. konularda büyülerin anlatıldığı aktarılan *Risale fi San'at el-tilasmât* (Tılsım Sanatları *Risa esi*) ve es-Simavî'nin zikrettiği *K. er-Ramâdâî*'ı anmaktadır.

servete konunca, halka tepeden bakmaya, onlara karşı kaba ve soğuk davranarak tedavi etmemeye başladılar. İşte böyleleri nasipsiz zavallılardır". Hekim Galenos: "Doktor zenginleri olduğu kadar fakirleri de tedavi etmelidir" diyerek hekimleri uyarmıştır. Bize düşen, o büyük hekimin koyduğu bu prensiplere bağlı kalmaktır.

Razî, İsmailî felsefenin arka planını büyük ölçüde benimsemekle birlikte (Holmyard 1957: 85), sözcüğün kesin anlamıyla İsmailî değildir; hatta pek çok görüşlerini eleştirmiş, İsmailîlerse ona karşı polemik yazılar kaleme almışlardır[86] (Pines 1982: 801; Corbin 1986: 143-144). Daha çok ve doğrudan bir tarzda Manikeizm'den etkilenmişe benzemektedir.

Felsefî yazıları arasında ikisi etik ve biri kısmen felsefî risale günümüze kalmış olmakla birlikte, görüşleri büyük ölçüde, İsmailîlerin kendisine karşı yürüttüğü polemikler aracılığıyla günümüzde yeniden kurgulanabilmektedir[87] (Pines 1982: 801). Buna göre, Razî, yetke ilkesine tümüyle karşı ve eşitlikçidir; sıradan insanların kendi işlerini yürütebilecek yetiyle donandıklarına, hatta herkeste var olan rasyonel esin yoluyla bilimsel gerçekleri dolayımsız bir tarzda kavrayabileceklerine inanmaktadır. Bu bağlamda, Tanrı'nın bazı insanlara peygamberlik görevi vererek onlara ayrıcalık tanımış olabileceğini reddetmektedir. Hakikatin ancak kavrama yetisine sahip seçkin bir zümre tarafından kavranabileceğini savunan İsmailîlerin kendisine karşı çıktığı noktalardan biri de budur (Corbin 1986: 145; Kaya 1995).

---

[86] Corbin (1986: 141-145), Razî ile İsmailîlerin anlaşmazlık noktaları arasında, Razî'nin, İsmailîlerin bağlandığı Cabîr'in "mizan" görüşünü reddedişini, doğanın mahiyetinin anlaşılmazlığı konusundaki görüşünü; zamanı kavrayışları arasındaki farkları ve felsefeyi nübüvvetin (peygamberlik) önüne koyuşunu ve peygamberlikleri "şeytanî bir sahtekarlık"la suçlayışını saymaktadır.

[87] Örneğin, Kaya (1995) tarafından çevrilerek yayınlanan bir risalesinde, Şi'a dâîlerinden Ebu Hatim er Razî, filozof Razî ile aralarında geçen böyle bir tartışmayı özetlemektedir. Bu risalede aktarılan diyaloglardan birinde, filozof Razî, dâî'ye, "Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesini, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helak olmasını ilahî hikmetle nasıl bağdaştırıyorsunuz?" diye sormakta. Bkz. Kaya (1995: 57).

Razî'ye göre felsefe (ve bilimlerde) hiçbir yetke, eleştiri dışı olmamalıdır. Bu bağlamda Galen'e eleştiriler yöneltmiştir. Dinsel yetkelere ise daha da karşıdır. Kur'an ve diğer dinlerin yazılarının anlamsız ve tutarsız masallardan ibaret olduğunu; peygamberlerin mucizelerinin hileye dayandığı ve bunlara ilişkin öykülerin yalan olduğunu, dinsel önderlerin çevresine toplanan insanların ya zayıf-akıllı, ya da kadın ve yeniyetmelerden ibaret olduğunu, dinin hakikati dondurup düşmanlığı körüklediğini öne sürmektedir (Kaya 1995). Razî'ye göre bir kitap, hakiki vahiy olan bir sergilemeye kadirse, bir geometri, astronomi, tıp ya da mantık kitabı bu işi Kur'an'dan çok daha iyi yapabilecektir.

Fizikte Aristo öğretisini tümüyle reddetmekte ve *kelam*'ınkinden çok farklı, ve pek çok bakımdan Epicuros ve Democritos'unkine benzer bir atomculuğu va'zetmektedir. Buna göre, tüm cisimler birbirinin eşi olan cismanî atomlardan ve boş mekanlardan oluşmaktadır. Tüm tözlerin nitelikleri nicel temelde açıklanabilecektir; niteliği bileşenlerin oranı belirlemektedir.

Razî'nin düşünsel gelişiminin bir döneminde benimsediği gnostik mitosa göre, yaratılıştan önce beş sonsuz unsur mevcuttur: Yaratıcı, Ruh (*nefs*), Madde (*heyula*), Zaman (*dehr*) ve Mekan (*halâ*). Madde'yi arzulayan cahil Ruh'un isteğini karşılamak için Tanrı dünyayı yaratmış, ama ona acılarına ancak maddeden ayrılmakla kurtulacağını öğretmek üzere Akıl'ı göndermiştir. Ruh bunu kavradığında, bu dünya yok olacaktır:

> Bu alemle ilişki kurmak için nefiste büyük bir arzu ve istek uyanmış ve şehvet duygusu da bu yönde nefsi tahrik etmişti. Fakat bu ilişki sonucunda başına geleceklerden nefsin haberi yoktu. Alemi meydana getirmek üzere heyûlâyı (şekilsiz madde) harekete geçirmeye çalıştı. Fakat bunu başaramayınca kainatta bir düzensizlik ve bir kaos ortaya çıktı. Şanı yüce Yaratıcı nefsin bu zavallı haline acıdı ve alemi meydana getirmek üzere ona yardım etti. Böylece kainat kaostan kurtulup kosmosa kavuşmuş oldu. Allah nefse acıdı, çünkü biliyordu ki, yaptığı bu işin acısını tadınca nefis tekrar kendi alemine dönecek, sıkıntı ve huzursuzluğu dinecek, şehvet duygusundan kurtulup huzura kavuşacaktır. İşte nefis, Allah'ın

yardımıyla alemi böyle meydana getirmiştir. Eğer Allah yardım etmemiş olsaydı nefis bunu başaramazdı. Nefiste de bu arzu ve istek olmasaydı alem meydana gelmezdi (Kaya 1995: 71).

Razî, Cabir'in 'mizan' (denge) kuramını kabul etmemekle birlikte, temelde tüm tözlerin dört unsurdan oluştuğunu ve bu nedenle de metallerin dönüşmesinin mümkün olduğunu kabullenmektedir; simyanın hedefinin baz metallerin iksirler aracılığıyla gümüş ve altına dönüşümünü sağlamanın yanı sıra kuvartz, hatta cam gibi değersiz taşları da benzer yollarla zümrüt, yakut, safir vb.ne dönüştürmek olduğunu söyler. Metallerin yaklaşık bileşenlerinin cıva ve kükürt olduğunu söyleyen Cabîr'in bu görüşüne katılmakta; ancak tuzlu bir doğaya sahip üçüncü bir bileşenin olduğunu da söylemektedir.

Ancak araştırıcılar günümüze kalan simya yazılarından,[88] özellikle de 'Sırların Sırrı Kitabı'ndan (*Kitab ül-Sirr ul-esrar*), kuramsal simyadan çok pratik kimyayla ilgili olduğunu çıkarsamaktadır (Holmyard 1957: 86). Deneyle spekülasyonun öncelik sırasını değiştirmekle ve laboratuar çalışmasının önemine vurgusuyla kimyada bir devrim yaptığı söylenir. Öte yandan, kimyasal maddeleri sınıflandırması (metaller, bitkiler, hayvanlar) da kimya bilimine yaptığı katkılar arasında sayılmaktadır (Tez 1991: 116). Tıp bilimine en önemli katkısı ise çiçek ve kızamık hastalıklarını ayırt ederek sağaltım yöntemlerini bulmuş olmasıdır.[89]

Bu istisnaî 'özgür düşünür'ün toplumsal bağlamı, Mazaherî (1972: 125-7)'nin yerleştirdiği arkaplan üzerinde değerlendirildiğinde, daha iyi anlaşılacaktır:

> Bu dağlı Deylemliler de kuşkusuz aynı çağda İspanya'daki Basklar ve Galisyenler gibi her zaman geniş bir özgürlükten yararlanmış-

---

[88] Tez (1991: 125), bu kitapların listesini şöyle vermekte: 1) *Kitab el-Medhal et-Talim* (Öğretime giriş kitabı), 2) *Kitab el-Şevahid* (Şahitler kitabı), 3) *Kitab el-Esrâr* (Lat. *Liber Secretorum Bubacaris*), 4) *Kitab el-Sirr ül-Esrar.*

[89] Razî'yle ilgili bilgiler konusunda, Holmyard (1957: 84-87); Corbin (1986: 141-145); Pines (1982: 801-803); Halleux (1979: 68-69); Tez (1991: 123-125)'den yararlanılmıştır.

lardı; ancak Rey'de oturanların durumu bunlarınki gibi değildi; çünkü IX. yüzyıla kadar Araplar bu şehrin surlarını sık sık yerle bir etmişler ve hâlâ büyük bir kısmı mecusî olan halkı vergiler ve angaryalarla ezmiş, inançlarından ötürü onları horlamışlardı.

Dağlı Deylemlilerin kralı ve Arapların korku duyduğu Mardaviz (928-935) 931'de Rey halkı tarafından bir kurtarıcı gibi karşılandı. (...) Birkaç kuşak boyunca reformcuların buluştukları yer olduktan sonra Rey, felsefî ihtilalin ve Razî (ölm. 935), İbn Babuveyhî (ölm. 966) ve İbn Sina (ölm 1037) gibi büyük ve ünlü kişilerin yargıçlık veya danışmanlık yaptıkları büyük bir merkez haline gelmişti. Mardaviz'in saltanatı sırasında Rey devleti tarihinin en büyük ideolojik tartışmalarına sahne oldu.

Mardaviz özgür düşünür bir hükümdar olarak, Razî de özgür düşünür bir filozof olarak yeni bir çığır açtılar. Razî, ilahiyatta ortak bir uyuşum içinde dünya işlerini düzenleyen beş tanrısal ilkenin semavî bir oligarşisine dayanmaktaydı. Böylece insanlığa model olan 'gök' başında Allah'ın bulunduğu bir despotluk değil, iyi bir oligarşik cumhuriyetti. 'El Tıbb ül-Revhânî' adlı kitabında o ahlak felsefesinden bahseder ve bu kitapta Zerdüştîliğin *Aşa* (Tanrı)'sını hatırlatan akıl Allah'ın yerini tutar. "Bütün tutkuların en soğuğu ve en hesaplısı olan" cebir veya kader de Şeytan'ın rolünü oynar. Bu kitabın XIX. bölümünde eşitlik, kardeşlik, kamu yararı aşkı ve despotluğa karşı yapılması gereken cihada dayanan demokrasinin övgüsü yer almaktadır. (...) Giderek kitabın XX. bölümünde Razî, akıl ve tıp yoluyla ölümün bizim ıstıraplarımızın sonu olduğunu ve öbür dünya diye de bir şey bulunmadığını göstererek medenî cesareti öğretmektedir.

Mazaherî (1972: 127-128), az ileride de Reyy'deki özerk yönetimi ve 'razî cemaati' şöyle betimlemektedir:

Hükümet kamuoyuna önem verir ve sık sık 'gözde kimseler'e ve halkın temsilcilerine, yani 'Ali soyundan olanlar'a, 'udul'a (adil kimseler), yargıçlara, fakihlere, ileri gelen eşrafa, 'türlü zanaatın temsilcileri'ni unutmaksızın razî cemaatin temsilcilerine danışırdı. (...) Hükümet temsil yeteneği en çok olanlardan hiç olmazsa 60 kişiden aşağı çağırmazdı. Bu meclis 'reis'ini, kendi 'nakîb ül-eşrâf'ı, hatib'i, kadıyı ve diğer 'ihtiyarları', tecrübeli, haysiyetli ve ikna kabiliyeti olan kimseler arasından seçerlerdi. Bu mecliste malî, askerî ve siyasî işler hakkında danışılırdı. Bu meclis eğer bir

şeyden memnun kalmazsa, grevden, şiddetli ihtilale kadar denenmiş her çareye başvurarak halkı direnmeye çağırır, böylece kararlar, giderek hükümet kurulması üzerinde söz sahibi olurdu.

Mazaherî'nin betimlemesi, kuşkusuz 'Asr-ı Saadet'in aşiret demokrasisi modelinde örgütlenmiş, belki antik Grek polisini, ama daha çok da -meslek ve ticaret gruplarının temsiliyle- Ortaçağ Batı Avrupası'nda (özellikle İtalya ve Fransa) örnekleri görülen (henüz burjuvaziden söz etmek için erken olsa bile) bir 'orta sınıf (esnaf, tacir, zanaatkar) etkinliği'ni çağrıştırmaktadır; hem de siyasal konumunu halk kitlelerini gerektiğinde 'grevden şiddetli ihtilale kadar denenmiş her çareye baş vurarak direnmeye çağırabilecek' kadar güçlendirmiş bir orta sınıf etkinliği. Kanımızca, Razî'nin 'felsefî zındıklığı' [Ocak (1997: 45), onu 'deist' olarak nitelemekte] olduğu kadar, hekimliği, filozofluğu ve simyacılığı da bu siyasal-toplumsal ortam üzerinde anlam kazanmaktadır.

2.3) İhvan us-Safâ

İslam hermetizminin üçüncü örneğini, konuları "matematikten mantığa, müzikten mineroloji, botani ve embriyolojiye, felsefeden büyüye, geniş bir alan kapsayan" (Netton 1991: 1) *İhvan us-Safâ* risalelerinden seçtik.

Hemen belirtmek gerekir ki, Ortaçağ İslam dünyasında erişilebilir bilgilerin bir toplamını oluşturan *İhvan us-Safâ Risaleleri*'nin yazar ya da yazarları, önceki iki örneğin tersine, tekil hermetistler değildir. Hermetik literatüre özgün katkılarından söz etmek de zor görünmektedir. Söz konusu olan daha çok, içinde hermetik geleneğin de bulunduğu Kadîm Helen (ve İran) geleneklerini tutarlı, İsmailî gnosis'i çerçevesi içinde bütünsel ve *siyasallaşmış* bir dünya görüşü olarak yeniden yorumlayıp içlerinde yer aldıkları İsmailî/Karmatî başkaldırı hareketinin kullanımına sunan devrimci bir entelektüel grubudur. Burada ele alınmalarının nedeni, (özellikle astroloji bağıntılı) hermetik geleneğin içinde yer aldığı toplumsal bağlamla ilintili olarak nasıl 'farklı' yorumlanıp (militan düzlemde) yeniden üretilebildiğine dikkati çekmektir.

Araştırıcıların, 10. yüzyılda Basra'da adlarını gizli tutmaya özen gösteren İsmailî bağlantılı bir grup entelektüel tarafından kaleme alındıkları konusunda genel bir uzlaşı içinde bulundukları risalelerin sayısı ise genelde (tümünün bir sentezi niteliğindeki sonuncusu sonradan eklenmek üzere) 52 olarak kabul edilmektedir.[90] Neoplatoncu, Neo-pythagorascı, hermetik, gnostik (ve Zerdüştî) etkilenimlerin İsmailî/batınî bir kisveyle bir 'zamanın bilgileri ansiklopedisi' biçiminde derlendiği *Ra'sâil*, Matematik (*riyazî*) üzerine 14;[91] Beden ve Doğa bilimleri (*cismanî tabiî*) üzerine 17;[92] Ruh ve Zihin ilimleri (*nefsanî, aklî*) üzerine 10;[93] ve kural koyucu, ilahî ve yasal ilimler (*namusî, ilahî ve şer'î*) üzerine 11[94] risale olmak üzere dört bölüme ayrılmıştır (Callatay, Ihvan 1996: 17-22).

---

[90] Ancak bu uzlaşının mutlak olmadığını belirtmek gerek. Örneğin Tez (1992: 23), hareketi 9. yüzyılın ikinci yarısına, Netton (1991: 1) ise 11. yüzyıla tarihlendiriyor. Öte yandan, Engineer *Re'sail*'in Mu'tezilî, (Sünnî ya da Şii) Sufî, Oniki İmamcı, Zeydî, Fatmî, Karmatî vb. kökenli olduğu yolundaki görüşleri zikretmektedir. Risalelerin sayısı konusunda da tartışmalar vardır: bkz. Engineer.

[91] 1. Sayılar; 2. Geometri (*hendese*); 3. Astronomi; 4. Coğrafya; 5. Müzik; 6. Aritmetik ve geometri: ruhun inceltilmesi ve adetlerin reformu; 7. Bilimsel sanatlar ve hedefleri; 8. Pratik sanatlar ve hedefleri; 9. Adetler, farklılıkları ve kötülük türleri, Peygamberlerin eğitim kurallarından çıkan firkalar ve bilgelerin ahlakının kaymağı; 10. Isagogue (*îsagûcî*); 11. On kategori; 12. Peri hermenecias (*bârâmânî'râs*); 13. Analitik (*anûlitikâ*); 14. İkinci Analitik.

[92] 15. Ruh, biçim, hareket, zaman ve mekan; 16. Gökyüzü ve dünya; 17. Türeyiş ve çürüme; 18. Göktaşları; 19. Madenlerin türeyişi; 20. Doğanın özü; 21. Bitki tipleri; 22. Hayvanların türeyişi ve çeşitleri; 23. Organizmanın bileşimi; 24. Duyumlar ve duyumlanabilen; 25. Sperm damlacığının düştüğü yer; 26. Bilgelerin insanın mikrokozmos olduğunu doğrulayan beyanları; 27. Tikel ruhların insan organizmalarında doğuş tarzı; 28. İnsanın bilgiye yatkınlığı, sınırları, kimler ilim edinebileceği, ilmin amacı; 29. Ölüm ve yaşamın bilgeliği; 30. Hazlar; 31. Diller, grafik şekiller ve ifade farklılıklarının nedenleri.

[93] 32. Pythagorascıların görüşleri; 33. Ihvan us-Safâ'nın görüşleri; 34. Bilgelerin dünyanın bir makro-anthropos olduğuna ilişkin ifadelerinini anlamı; 35. Zihin ve kavranabilenler; 36. Devirler ve çevrimler; 37. Aşkın özü; 38. Kıyam; 39. Devinim tiplerinin niceliği; 40. Nedenler ve sonuçlar; 41. Tanımlar ve betimler.

[94] 42. Görüşler ve dinler; 43. Tanrı'ya ileten yolun özü; 44. İhvan us-Safa'nın inancı; 45. İhvan us-Safâ'nın ilişki tarzı, dayanışmaları, birbirlerine ve din kardeşleriyle öte dünyadakilere duydukları sevgi; 46. İmanın özü ve müminlerin özellikleri. 47.

İhvan örgütlenmesinin komünal ya da biraderan biçiminde olduğu düşünülmektedir; birbirleriyle dünyevî ve manevî konularda yardımlaşan, değersiz kişilerle temastan kaçınan, "dünyaya ve dünyevî bağlılıklara duydukları aşağılamanın ve kökeni ne olursa olsun hakikate bağlılıklarının bir araya getirdiği hakikat arayıcılarıdır" (Fakhry 1970: 185); "gerçeğin, tek başına düşünmek yerine, çeşitli zekaların rastlaşmasıyla daha kolay elde edileceğine inanıyorlardı" (Tez 1991: 25).

Aydınlanmaya giden yolda saptadıkları dört evre [1) Acemilik (15 yaşına varmış, anlayış keskinliği ve yürek temizliği gösteren kişiler) 2) Önderlik (30 yaşlar, sevecenlik, zeka ve kamu işlerinin yönetiminde ihtiyat gösteren kişiler. Eşyanın kıyasa dair bilgisine ve dinsel olmayan hikmete sahiptirler); 3) Mürşitlik ya da krallık (40-50 yaş arası, şeriat zahiri altında gizli anlamlara irşad edilmeye elverişli olurlar); 4) Nübüvvet ya da melek mertebesi (50 yaş üzeri. Hakikatin görsel algılanışı, göklerin melekûtuna yükselme ayrıcalıkları, Tanrı'ya yakınlık, eşyanın manevî-batınî anlamını kavrama ehliyeti) Fakhry 1970: 186; Corbin 1986: 140] belirli erginleme evreleri olan yapılanmış bir derneği çağrıştırmaktadır. Gerçekten de kaynaklar, düzenli aralıklarla (12 günde bir) dışa kapalı toplantılar düzenlediklerini aktarmaktadır (Fakhry 1970: 184; Netton 1991: 3).

Fakhry (1970: 185) *İhvan*'ın toplumsal-siyasal arka planını kurgularken, 10. yüzyılın yalnızca İslam tarihinin en parlak entelektüel ve bilimsel başarılarının değil, aynı zamanda İslam İmparatorluğu'nun tedricî parçalanışının da tarihi olduğuna dikkat çeker: İran'da Saffarîler (867-908), Maveraünnehir ve İran'da Samanîler (874-979), Afganistan ve Pencap'ta Gazneliler (962-1055), Şii unsurun hegemonyasını ilk kez kuran Buveyhîler (946-1005) ve onları izleyen Türk Selçukîleri (1055-1194); Mısır'da Fatımîler (909-1171) ve İspanya Emevîleri (912-1031) Abbasî iktidarını zorlamaktadır.

İlahî yasanın özü, peygamberlik koşulları, Rab insanları ve öğretileri; 48. Tanrı'ya yönelme çağrısının tarzları; 49. Manevî varlıkların halleri; 50. Siyaset tarzları ve nicelikleri; 51. Dünyanın düzenleniş tarzları; 52. Büyü, sihir ve nazarın özü.

İhvan için genel olarak verilen 10. yüzyıl 2. yarısı tarihi doğruysa, bu gizli felsefî-siyasal-dinsel dernek Şiî Buveyhî yönetimi sırasında, İsmailî bir ortamda oluşmuş demektir. "*Ihvan us-Safâ* (İsmailî) propagandayı, özellikle de Karmatî da'ilerininkini devralıp bilimsel-felsefî bir ruh içinde biçimlendirmiştir" (Fakhry 1970: 186).

Risalelerinde kendilerini üyelerinin adlarını açıklamayan bir tarikat olarak göstermelerine karşın,[95] kimi filozof ve tarihçilerin (Tevhidî, İbn-ul-Kıftî, Şehriruzî) İhvan'dan bazılarının adını verdiği kaydedilmektedir: Ebu Süleyman Bustî (Mukaddesî), Ali İbn Harûn-i Zencanî, Muhammed İbn Ahmed-i Nehrcûrî, Avfî, Zaid b. Rifa'a[96] (Fakhry 1970: 186; Corbin 1986: 138). Tez (1991: 23) ise, hareketin önderinin 9. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış, İranlı bir göz hekimi olan Karmatîlerin başı Abdullah ibn Meymûn olduğunu söylemekte ve *İhvan* hareketinin Karmatîliğin en etkin olduğu kentler olan Basra ve Kûfe'de geliştiğine dikkat çekmektedir.

İhvan us-Safâ risalelerinin en çarpıcı yönü, kendilerini hiçbir dinin dogmalarıyla sınırlandırmayan ve tüm dinlere eşit mesafeyi benimseyen yaklaşımlarıdır. "Çeşitli düşünce okulları ve farklı dinleri hasta ruhlara deva olan ilaç ve iksirler olarak değerlendirmektedirler." (Netton 1991: 7). İlahiyat kavrayışları Neo-platoncu/gnostik çerçeveye yerleşmekteydi: "Dünya Akl ül-Evvel'de ifadesini bulan Bir/Tek'ten südur etmiştir. Kişi kendi muhakeme kudretini arındırıp berraklaştırmak suretiyle, zihinsel bir derinleşme sürecinde Bir/Tek'e yükselebilir" (Bulut 1997: 91). Başlıca ilkeleri (Fakhry 1970: 187):

> Hiçbir bilimden kaçınmamak, hiçbir kitabı horlamamak ve tek bir imana fanatikçe sarılmamaktır. Çünkü kendi imanları tüm diğerlerini kapsamakta ve genelde tüm bilimleri içermektedir. Bu

[95] Kuşkusuz Abbasî kovuşturmalarına karşı (Bulut 1997: 91).

[96] Ancak bu sonuncunun *İhvan* çevresinden olup olmadığı tartışmalıdır. Çağdaş marksist Arap düşünür Hüseyn Mervah (*El Nez'at ül-Maddiye fil Felâsifat ül-Arabiye el-İslamiyye*, Beyrut, 1981) alim Zaid ibn Rifa'a'nın *İhvan*'ı tanıdığını, onlarla uzun süre görüş alışverişinde bulunduğunu ve "onların nesir ve şiir konusunda geniş bilgileri olduğunu, matematik, iletişim, tarih, dinler konusunda uzman olduklarını ve karşılaştırmalı dinleri bildiğini söylediğini" aktarmaktadır (akt. Engineer).

> iman, başlangıçtan sona, açık ya da gizli, duyumsanabilen ya da tasavvur edilen her varlığı (...) tek bir ilkeden, tek bir nedenden, tek bir dünyadan ve tek bir ruhtan çıkmış olarak görmekten ibarettir (Rasa'il, IV, 42).

Bu görü, *Rasa'il*deki (III, 501) şu ifadelerle de doğrulanmaktadır (Engineer):

> Bil ki, hakikat her dinde ve her dildedir. Yapman gereken, en iyisini alıp kendini ona aktarmandır. İnsanların dinlerine kusur yakıştırmakla meşgul olma; kendininkinin kusursuz olmasına bak.

İmanın yolu bilgiden geçmektedir, "her türden bilgi: felsefî, hukukî, matematiksel, bilimsel ya da ilahi. Ruhu besleyen ve bu ve öte dünyada ona yaşam veren her şey" (III, 538; akt. Engineer).[97]

İdeal insan tanımları da bu (bilinçli) senkretistik kavrayışlarına uygundur (III, 376; akt. Tez 1991: 25):

> Ahlakça kusursuz insan Doğu İranlıdır, inançça Arap, terbiyece Iraklı, zekaca İbranî, bir İsa yandaşının ahlakına sahip, Suriyeli bir keşiş kadar dini bütün, bilim dedin mi Yunanlıya eşit, bir Hintli gibi tüm gizli şeyleri bilen ve sonunda bir sofî ahlakı.

Bu senkretistik (ve ortodoks Sünnî duruşa protest) dünya görüşü temelinde, *İhvan*'ın siyasal duruşu da muhalif ve devrimcidir. Abbasî rejiminin baskıcı olduğunu ve *zu'afa* ve *mesakin*'in (güçsüzler ve yoksullar) haklarını gasbettiğini; halife olmayı hak etmediklerini, salt halk onları halife kabul ettiği için bu sanı taşıdıklarını, peygamberlerin dostlarını ve çocuklarını öldürdüklerini söylemektedirler (II, 303; akt. Engineer).

İhvan risalelerinde bunun için bir çeşit örgütlenmeden de söz etmektedir. Toplumun Abbasî rejimi karşıtı tüm hoşnutsuz kesimlerini kapsayan bir örgütlenmedir bu:

---

[97] Öte yandan, bilginin yalınlaştırılarak popülerleştirilmesi yönündeki çabaları, zanaatkarların toplumsal konumlarını yükseltme girişimlerine de bağlanabilmektedir (bkz. Omar 1989: 207).

Bil ki ey kardeş, Allah sana ve bizlere ruhuyla yardımcı olsun; soylu ve zarif insanlar arasında, çeşitli yerlere yayılmış kardeşlerimiz ve dostlarımız var; bunların arasında kralların, emirlerin, vezirlerin, katiplerin ve valilerin oğulları bulunuyor; aralarında soyluların, dihkanların, küçük çiftçilerin ve tacirlerin oğulları bulunuyor; ve aralarında ulemanın, udebâ'nın, fakihlerin ve din adamlarının oğulları bulunuyor; aralarında zanaatkarların, köy reislerinin, zanaat ve meslek önderlerinin oğulları bulunuyor. Her bir gruba, onlara yoldaşlık (*rıfk*), sevecenlik ve sevgiyle yol göstermesi için *İhvan*'dan bilgisini ve sezgisini onayladığımız bir kardeşimizi görevlendirdik (IV, 188; akt. Engineer)

Dahası, bilinçli bir propaganda ve örgütlenme stratejileri olduğu da anlaşılmaktadır:

Her propagandacı (da'i) kendi ailesine propaganda yapıp değiştirmekle işe başlayıp onu devrimci (isyankâr) kılmalı. Eğer bir propagandacı kendi ailesini, eşini, çocuklarını ikna edemeyip kendisi ve yoldaşlarıyla çelişkiye düşüyorsa; böyle bir propagandacının ne hayatı, ne dostu, ne yaranı, ne yoldaşı, ne bilimi, ne de eylemi vardır.
Propaganda kuş dili kullanma tarzıyla olabileceği gibi, hikayeler anlatılıp kıssadan hisse çıkarma yöntemine de dayanmalıdır. Cami cemaatine, eş-dost çevresine, halk sohbetlerine, dost meclislerine, yerel yöneticilere, görüşümüze sempati besleyen, bölge çapındaki yönetici ve memurlara, Şia yandaşlarına, kadılara, vezirlere ve sultanlara yönelen değişik propaganda yolları denenebilir. (...)
Hükümdarın yerel yöneticileri veya memurlarının yanı başına kadar sokulabilmeli, içinden çıkamadığı konularda 'naçizane teklifler'de bulunmalısın. Zaman zaman *Risaleler*'de zikredilen Hint masallarını anlatarak söz konusu yetkilinin ufkunu açmalısın. Öyle ki; aslında bizden çıkan görüş ve öneriyi, sanki hükümdarın veya vezirin ya da yerel yetkilinin öz fikriymiş gibi ona sunabilmelisin. (...)
Her tabaka, sınıf ve kesimden insanla temas kur. Sabırlı ol. İnsanlara sevgi ve tatlılıkla yaklaş (...) Propaganda yaparken insanların toplumsal konumlarını göz önünde bulundur. (...)
Her sınıfa ve kesime hitap et; ama ille de yoksulları, ayak takımını, eşkıyaları, evsiz barksızları, egemenler tarafından elinden malı mülkü alınmış kimseleri yanına çekmeye bak. Bunu yapabilmek için hakir bir kulübeye bir çul atıp, orada beklemen yeter! Çünkü

böylece bu kulübe, onların uğrak yeri ve senin örgütlenme merkezin haline gelir (akt. Bulut 1997: 109-111).

İsmailî çevrelerin, risalelerin bir İmam (yedinci İmam kabul ettikleri İsmail'in torunu Ahmed) tarafından yazıldığı savları (Corbin 1986: 141; Bulut 1997: 92; Engineer) göz önünde bulundurulduğunda,[98] *İhvan*'ın bu (gizli) örgütlenmeyi kendi adına mı gerçekleştirdiği, yoksa sözü edilenin İsmailî/Karmatî örgütlenmeler mi olduğunu kestirebilmek zordur. Ancak bir şey bilinmektedir ki *İhvan* risaleleri, propaganda amacıyla camilerde gizlice dağıtılmaktadır (Bulut 1997: 90; Corbin 1986: 139).

İhvan'ın toplumsal olaylar/dönüşümlerle ilgili görüşleri, deyim yerindeyse 'İhtilal Kuramı' astrolojik yazgıcılıkla sıkı sıkıya bağlıdır. "Pirelerin, solucanların oluşumundan imparatorlukların, dinlerin ortaya çıkışına, insanların kraliyet tahtlarına geçişlerinden kıtaların yer değiştirmesine dek bu ay-altı aleminde gerçekleşen hiçbir süreç, bu aşırı determinizmden bağımsız değildir" (Callatay; Ikhwan 1996: 36). Astrolojik astronomi bilgisi, geç Antikite'den beri geçerli Ptoleme'nin kozmografisinin gnostik yorumuna[99] bağlanmaktadır. Buna göre:

> Evrensel ruh (bir ve tek olan -b.n.) günlük devinimi doğudan batıya doğru olan dış feleği (*el felek ül-muhit*) yani gök kubbeyi hareket ettirmektedir. Bu felek devinirken diğer yedi feleği, yani dış feleğe yakınlık sırasıyla sabit yıldızlar feleği ve yedi gezegenin, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve nihayet Ay'ın feleklerini de harekete geçirmektedir. Dünyanın merkezinde devinimsiz duran gözlemci için bu sekiz feleğin dış feleğe ilişkin dö-

---

[98] Bulut (1997: 95), Yemen da'ilerinden İbrahim bin el-Hüseyin el Hammadî ve Şeyh İbrahim el Seyfî gibi pek çok İsmailî düşünürün, "İhvan us-Safâ Risaleleri'nin gerçek sahibi İnsan-ı Kâmil olan zattır (Gizli İmam -F.B.). Bu risaleler Kur'an'dan sonraki Kur'an gibidir" görüşünde birleştiklerine işaret etmektedir.

[99] 29. risalede (*Ölümün ve yaşamın bilgeliği üzerine*) bu kozmografi gnostik bir yoruma tabi tutularak, Evrensel ruhun nasıl tekil ruhlar halinde farklılaştığı; dış göksel felekten yeryüzüne, ay-altı dünyanın üreme ve bozunuma tabi bedenlerine doğru inerken nasıl bozuldukları, ve nihaî hedefleri olan dış feleğe doğru yükselirken nasıl dirilecekleri anlatılmaktadır (Callatay; Ikhwan 1996: 35-36).

nüş hızı, İlk Devindirici'den uzaklaştıkça azalmaktadır; adeta her bir alt feleğe geçişte bir enerji kaybı söz konusudur. İhvan'ın astronomisinin ana temelini oluşturan Ptoleme'nin *Almajest*'i, bu feleklerin çok karmaşık bir devinimler sistemine sahip olduğunu söylemektedir (Callatay; Ikhwan 1996: 35).

Ay-altı alemdeki her olay ve süreç, bu göksel devinimde gök cisimlerin birbiriyle kesişmesi ve birbirlerine göre konumlarıyla belirlenmektedir. Devir ve kesişmelerin kısa, orta ya da uzun süreli olmasına bağlı olarak kısa ya da uzun süreli olaylar olagelmektedir. Örneğin gece-gündüz çevrimi ve canlıların buna bağlı ritmi dış feleğin yirmi dört saatte gerçekleşen devri tarafından belirlenmektedir; Ay'ın, Merkür'ün, Güneş, Venüs'ün, Satürn'ün, Jüpiter'in, Venüs'ün, Mars'ın her biri farklı sürelerde gerçekleşen devirleri; ve bunların yol açtığı devrî kesişmelerin her biri ay-altı dünyada belirli olaylar/süreçler dizinine denk düşer: biyolojik yaşamın gündelik çevriminden, mevsimlere, dağların, okyanusların oluşumuna, yer altı cevherlerin oluşum ve dönüşümüne, bireylerin yaşamındaki hastalık, evlilik, zenginleşme, ikbal, gözden düşme, ölüm vb. olaylara, meslek gruplarının yazgısına ve nihayet, krallıkların, imparatorlukların yükseliş ve düşüşüne, natık ve samit peygamberlerin ortaya çıkışına vb. dek tüm süreçler bu devinim ve kesişmelerin etkisi altında gerçekleşmektedir:

> Bil ki, her üçbin yılda bir sabit yıldızlar, gezegenlerin yeröteleri (*apogées*) ve düğümleri zodyak burçları ve derecelerinde yer değiştirir. Her dokuz bin yılda bir, feleğin bir bölgesinden diğer (dört bölgesinden) birine geçerler. Her otuz altı bin yılda bir on iki burçta bir devri tamamlarlar. (...)
>
> Bu nedenlerle krallık ve imparatorlukların da sonu gelir, bir halktan bir başkasına devrolurlar ve uygarlık dünyanın bir bölgesinden diğerine kayar. Bu olaylar, bir dönemin belirli bir anında oluşan kesişmelerin yasalarının zorunluluğu gereği olur. Kesişmelere göre bin yılda bir, on iki bin yılda bir ve otuz altı bin yılda bir olan olaylar vardır.
>
> Kötücül (*nuhs*) yönlerinin kudreti ve dönemin çürümüş doğasının, insanların şirazeden çıkması, vahye ara verilmesi, alimlerin sayısının azalması, en iyilerin ölümü, kralların tiranlığı, adetlerde yozlaşma, insanların eylemlerinde düşkünlük ve nifak, gökten ya-

ğan yağmurla birlikte ilahî bereketin sağlanamayışı gibi işaretleri olan kesişmeler vardır. Kesişmelere kötücül yönler hâkim olduğunda toprak yetiştirmez, sebzeler kurur, hayvanlar telef olur, kentler ve kırlar çöker (Ikhwan 1996: 108-10).

İhvan, benzeri mülahazalarla Abbasî iktidarının kuruluşundan 240 yıl sonra yıkılacağını öngörmekteydi. Bir *devr ül-felkî* tamamlandığında ise yeryüzünde 130 yıl sürecek olan *İhvan*'ın hükmü başlayacak, bu *devlet ül ehl ül-hayr* devrinde ilim ve hikmet sahibi insanlar (*ulema* ve *hukema*) tek bir iman ve din üzerinde anlaşmaya varacak ve iyilik ve bilgelik hüküm sürecekti (Engineer).

Görüldüğü gibi Hermetizm, *İhvan us-Safâ* risalelerinde esas itibariyle astroloji olarak ortaya çıkmaktadır.[100] Ancak, astrolojiyle sınırlı değildir. Netton (1991: 50), bizzat Hermes (*Hirmis*) adının risalelerde birkaç kez geçtiğini ve 'bilgece müselles' (Trismegistus) olarak nitelendiğini vurgulamaktadır. Netton'a göre *İhvan*, 'peygamber İdris olan' Hermes'in "Satürn feleğine gidip üç yıl boyunca onunla birlikte döndüğünü ve bu feleğin bütün hallerine tanık olduğu"nu anlatmaktadır. Bundan sonra yeryüzüne dönüp insanlara astroloji öğretmiştir. Maden cevherlerinin oluşumu üzerine kuramları genelde bu yöndeki simya bilgisi birikimine, özeldeyse Cabir'in yazdıklarına bağlanmaktadır. Buna göre, örneğin civa ve kükürt temel (ilk) elementlerdir: Civa metallerin, kükürt ise yanabilen nesnelerin ilkesi sayılmaktadır (Tez 1991: 24). Öte yandan, yine Netton (1991: 50)'a göre:

> *Corpus Hermeticum*'a özel bir ilgileri vardır; astroloji, simya ve Tufan-öncesine ilişkin bilgilerinin çoğu buradan alınmıştır. Risalelerin büyüye ilişkin bölümü bizzat Hermes'e yakıştırılan çok sayıda alıntıyla sona ermektedir; Adem'in yaratılışıyla ilgili bilgilerinin kaynağını Hermes'in 'dördüncü kitabı' olarak gösterirler. Ayrıca Hermes'i insanlarla cinler arasında barışı sağlayan kişi olarak gösterip onu, İslam ve kutsal yasasının taşıyıcısı olarak nitelemektedirler.

---

[100] Massignon (1950), *İhvan us-Safâ Resail*'inin adını Arap hermetik literatür envanterinde zikretmekle birlikte, özgül olarak hermetik sayılamayacağını vurgulamaktadır.

Netton (1992: 51-2), hermetik etkilenimlerin bir kısmı olasılıkla doğrudan Hermetik kitaplardan kaynaklandığı kanısındadır; örneğin "28 ay hanesini *el-Astitas* adlı hermetik bir kitaptan aldıklarını kendilerinin de belirttiğini" söyler; ayrıca büyü üzerine olan 52. ve son risalede, bu kitabın ay haneleriyle ilgili bölümünü neredeyse sözcüğü sözcüğüne vermelerine dikkat çeker. Netton'a göre bir başka etkilenim odağı da olasılıkla "önce Harran'da, ardından da 9. ve 10. yüzyıllarda Bağdat'ta ortaya çıkan Sabiîler gibi astrolojiyle uğraşan gruplardır. Risalelerde "Sabiî telakkileriyle İsmailî telakkilerin özgün bir bileşimi"nden söz eden Corbin (1986: 140) de İhvan üzerindeki hermetik etkilenimleri doğrulamaktadır.

Mu'tezile'ye karşı savaşa destek veren Halife Mustencid, 1150'-de risalelerin özel ve kamu kütüphanelerindeki tüm nüshalarının (İbn-i Sina'nın kitaplarıyla birlikte) toplatılarak yakılması emrini verecektir (Tez 1991: 26; Corbin 1986: 141); ancak *Ris'alat*, İspanyol gökbilimci el-Mecritî (öl. yakl. 1008) ya da öğrencisi el-Kirmanî (öl. 1066) tarafından, Grek elyazmalarıyla birlikte İspanya'ya getirtilmiştir bile (Fakhry 1970: 186).

3) Popüler İslam Alanı

Buluntuların (yönetici konutları, tapınaklar, 'kral' mezarları, mobilyaları, değerli takılar vb.) genellikle yönetici sınıflara ait olduğu tarih-öncesinde olduğu kadar, yazının ağırlıklı olarak bir 'egemen sınıf/seçkinler'in bir ayrıcalığı olduğu tarihin büyük bölümünde de halk katmanlarının yaşayışlarını, daha da zoru, dünya görüşlerini ve düşüncelerini kurgulayabilmek güçtür. Bu nedenle, genel eğilim, ulaşılabilen malzemeyi (arkeolojik kalıntılar, halk katmanlarının davranışlarına ilişkin -genellikle egemen sınıflara bağlı tarihçi, gezgin, kamu görevlileri vb.lerce- kayda geçirilmiş belgeler, anlatılarda sürülebilen izler vb.) tek bir 'popüler kültür' yaftası altında toplayıp sunmaktır ki, bu yaklaşımın yetersizliği, ortadadır. Çünkü 'halk' genellemesi altında toplanan toplumsal kategori, gerçekte etnik bakımdan heterojen, sınıfsal bakımdan katmanlaşmıştır; farklı geçim ve yerleşim örüntüleri sergilemektedir;

dolayısıyla devrin genel *weltenschauung*'unun sınırları çerçevesi içinde de olsa, hayatı kavrayış/yorumlayış tarzları, ideolojileri, arzuları, özlemleri açısından farklılaşmıştır.

Bu durum ve sorunlar, Ortaçağ İslam kültürünün bu bölümde ele alınan kesiti için de geçerlidir. İslam egemenliğinin yayıldığı geniş coğrafi alan üzerindeki toplumsal elitlere dahil olmayan kentlilerin, farklı kesimlerinin, hermetik söyleme nasıl tepki vermiş olabileceğini kestirmek için elimizde pek az malzeme vardır. Bu nedenle burada yazılanlar kapsamlı ve kesin bir değerlendirme olmaktan uzak, olsa olsa bir iz sürme, bir yöneliş arayışı olarak değerlendirilmelidir.

İslam ortaçağının kentli halk katmanların hermetik söylemle tanışıklıkları, olasılıkla zaman zaman birbiriyle iç içe geçen üç kanaldan olmuş olmalı:

1) Saray ve çevresinin Helen/Sasanî gelenekleri özümseme girişimlerinden halk katmanlarına yansıyanlar. Bu bağlamda çevrilen kitapların kimi nüshalarının ve bunlara dayalı söylentilerin kentli orta sınıflar, meslek loncaları vb. aracılığıyla kent ortamında dolaşıma girmiş olması olasılığı yüksektir.

2) İsmailî dâ'ilerin kentsel ortamdaki propaganda faaliyetlerinde hermetik malzemeyi kendi dünya görüşleri çerçevesinde yeniden yorumlayarak sunmaları.

3) İslam kentlerinde yaşayan gayrimüslimlerin ve tarihleriyle bağlantıyı kopartamayacak kadar yeni olan muhtedîlerin aktardıkları. İslam kentlerin bölünmüş görüntüsü, etnik, dinsel, meslek vb. alt-kültürlerin iç ilişkilerini sürdürmelerini ve bu alt-kültürlerde yeniden üretilen fikirler, gelenek vb.ni bir kültürleşmeye sokabilmelerini sağlayacak esnekliği göstermektedir. Nitekim Süryani, Nasturî, Yakubî, Yahudi vb. gayrimüslim unsurların yanı sıra, Dürzî, Nusayrî, Kopt gibi Müslüman sektler Hermetik gelenekleri massetmiş gözükmektedir.[101]

---

[101] "Nusayrîlerde Hermes, ikinci 'kubbe'nin ilahî mazharıdır. Dürzîlerde Okhnokh ikinci zuhur olarak, evrenin ruhu ile özdeşleşir" (Corbin 1986: 133).

Öte yandan, 'büyü ve sihir pratikleri', dua ve ibadetin, sofistike inanç sistemlerinin yetmediği yerlerde gündelik sorunları (kısırlık, hastalık, aşk, kıskançlık, zengin olma vb.) büyüye/sihire baş vurarak çözme yatkınlığı, popüler kültürde bilinen bir eğilimdir ve hermetik simgelerin özümsenmesinde elverişli bir zemin oluşturmuş olmalıdır. Dahası, İslam uygarlığındaki, mahiyeti henüz tam olarak anlaşılamamış korporatif meslek örgütlenmelerin kimi hermetik figür, düstur ya da uygulamaları özümseyerek kendi ortamlarında yeniden üretiyor olma olasılıkları da göz ardı edilmemelidir.

Ancak burada bir saptama daha yapmak gerekiyor: Ortaçağ İslam dünyasında, popüler kültür düzleminde Hermes (=İdris)'in adına bağlanan özgül bir astrolojik-simyasal büyü literatüründen söz etmek (Hermes'e atfedilen Grekçe'den çevrilmiş kitaplar dolaşımda olmakla birlikte) genelde mümkün değildir. Bir başka deyişle, İslam popüler kültüründe yıldızların etkilerine bağlı büyü formülleri, yıldız falcılığı ya da baz metalleri altına dönüştürme yolundaki çabalar eksik değildir; ancak Hermes/İdris örneğin Ptoleme-Roma döneminde Mısır'da ya da geç Antikite/erken ortaçağ Harran'ında olduğu üzere büyüsel işlemlerin, özellikle de astrolojik ve simyasal olanların özgül olarak atfedildiği mitik ya da ilahi bir kişi olmaktan çıkmış,[102] daha önceki bölümde görüldüğü üzere, uygarlığın sanatlarını ve gizli bilgileri muhafaza edip aktaran, yazıyı bulan, bir 'kültür kahramanı' kimliği edinmiştir. Şöyle söylenecek olursa, batınî/entelektüel çevrelerin İdris olarak teşhis edilen Hermes Trismegistus'u ile, Kur'an'da geçen ve İslam popüler kültüründe iğneyi ilk kullanan, terziliği bulan, ilk cihadı açan, putperestliğe neden olan vb. nitelemelerin muhatabı 'İdris Peygamber', aynı referansın farklılaşmış/ayrışmış yorumlarıdır. Öte yandan popüler okültizm, batınî çevrelerdekinin tersine, kendini Hermes Trismegistus adı ya da onun İdris formuyla ilişkilendirmemektedir.

---

[102] Kuşkusuz bunun istisnaları (inanç sistemlerinde Hermes'e özel bir yer tanıyan Durziler, Nusayriler ve Koptlar'da ya da Elkasait, Mandeen gibi Yahudi-Hıristiyan gnostik tarikatlarda olduğu üzere) yok değildir; özellikle hermetik geleneğin İslam'a aktarıldığı kanallardan biri gibi gözüken Mısır'da lonca faaliyetleri çerçevesinde sürdürülüyor olma olasılığı yüksektir.

Buraya dek söylenenleri biraz daha açımlamaya çalışalım.

3.1) Popüler Kozmografi

Ortaçağ İslam halk kültürünün evren kavrayışı, İslam-öncesi Arap sistemleri ve Kur'an'daki göndermelerden Hint-İran düşünce sistemlerine, kültür çevriminde dolaşımda olan pseudo-epigrafik kutsal Hıristiyan-Yahudi yazmalarına, bölgenin Helenistik etkilerden kalıttıklarına... çok farklı etkilenimler altında biçimlenmiştir ve deyim yerindeyse, 'hermetize' bir kozmografidir. Bu kozmografi uyarınca [Lane (1987: 97-108)'den özetle]:

Yer ve gökler yedişer kattır. Her bir eflak ve yer katının üst yüzeyinin düz olduğu ve bunların dairevi olduğu, enlerinin ise 500 yıllık yol uzaklığına olduğu düşünülmektedir.

Yedi kat eflakin dokusuna ilşkin rivayetler çeşitlidir; örneğin tarihçi İbn üs-Şine'nin verdiği tarife göre, 1) kat zümrüt, 2) beyaz gümüş, 3) iri beyaz inciler, 4) yakut, 5) kızıl altın, 6) sarı sümbül, ve 7) felek nurdan yapılmıştır.

Kimileri Cennetin gökyüzünün yedinci katında olduğunu söylerken (ki genel kanı bu yoldadır), yukarıda anılan yazar, yedi kat göğün üzerinde yedi ışık denizi, bunların üzerinde de her biri yedi tane olmak üzere çeşitli tözlerden örtüler bulunduğunu ve tümünün üzerinde yedi kattan oluşan Cennetin yer aldığını [1) Beyaz incilerden oluşan Dar ül-Celal, 2) Yakuttan Dar ül-Selam; 3) Yeşil krizolitten Cennet ül-Ma'avâ; 4) Yeşil mercandan Cennet ül-Huld; 5) Beyaz gümüşten Cennet ün-Na'em; 6) Kızıl altından Cennet ül-Firdevs; 7) İri incilerden Cennet ül-Aden] söylemektedir. Arş ür-Rahman bu son katta yer almaktadır.

Dünya disk biçimli olarak tasarlanmaktadır. Kıta ve adalar el Bahr ül-Muhit'le çevrilidir. Bunların çevresinde ise Kaf dağları yer almaktadır. Bu diskin eni, boyu ve kalınlığı 200 günü denizde, 200'ü ıssız çöllerde, 80'i Yecüc Mecüc, geri kalanı ise diğer yaratıkların ülkesinde geçmek üzere 500 günlük yol olarak tahayyül edilmiştir. Buna göre, yeryüzünün yaşanan bölümü, çöldeki bir çadırla kıyaslanabilir.

Arapların bildiği dünya, Afrika batısından Hindistan doğusuna, Habeşistan sınırlarından Rusya'ya uzanır. Kendilerininse tam ortada (kimilerine göre Mekke, kimilerine göreyse Kudüs) yer aldıklarını düşünmektedirler. Kuzeybatıda Hıristiyanlar ya da Frenkler ülkesi, kuzeyde -Arap haritalarında Avrupa ve Asya'nın büyük bölümünü kapsayan- Yecüc-Mecüc ülkesi, kuzeydoğuda Orta Asya, doğuda Çîn, güneydoğuda Bahr ül Hind ve Es-Zinc; güneybatıda Sudan ülkesi ya da Zenciler, batıda Bahr ül-Muhit'in kıyıları, bilinmeyen geniş bölgeler ve çok sayıda ada yer almaktadır.

Bahr ül Muhit'i çevreleyen Kaf dağları dünya diskinin çevresindeki sıradağlardır: Kur'an tefsirlerinde yeşil krizolitten oldukları betimlenmektedir. Bazı rivayetlere göre bu dağların ötesinde de meleklerin yaşadığı ülkeler vardır: bunların biri altın, yetmişi gümüş, yedisi misktir. Her bir ülke 10 bin günlük mesafede yer almaktadır. Kimileri bunun da ötesinde ancak Tanrı'nın bilebileceği yaratıkların bulunduğunu söylerse de; genel kanıya göre Kaf dağları dünyanın sınırını oluşturmaktadır; ötesinde neyin olduğunu kimse bilemez. Cinlerin esas memleketi burasıdır.

Dünya yer katlarının en üstünde yer almaktadır. Her bir katın sakinleri farklıdır. En üst katta insanlar, cinler, hayvanlar, 2. katta Ad kavmini yokeden rüzgarlar, 3. katta Cehennem taşları, 4.de Cehennemin sülfürü, 5.de yılanları, 6.da renk ve biçimleri kara katırlara benzeyen mızrak kuyruklu akrepleri, 7.de İblis ve birlikleri oturur.

Kimileri yeryüzünün yaşadığımız en üst katının bir kayayla desteklendiğini, Kaf dağlarının kök ve damarlarla bu kayaya bağlandığını, Tanrı'nın bir yerde deprem olmasını istediğinde, oraya bağlı damarın titremesini buyurduğunu düşünmektedir. Ancak başkaları, yeryüzünün yedi kat yerin altındaki tahayyül edilmez büyüklükteki desteklerle payandalandığı kanısındadır. Dünyanın başlangıçta desteksiz olduğu, Tanrı'nın devasa ve çok güçlü bir melek yaratarak yerin en alt katının altına yollayıp yeryüzünü omuzlarına almasını buyurduğu inancı da vardır.[103] Tanrının bu meleğin ayakları-

[103] Grek mitolojisindeki Atlas söylencesinden kalıtılmış olsa gerek.

nın altına destek olması için yetmiş bin delikli yakut bir kaya yarattığı ve bu deliklerin her birinden bir deniz çıktığı düşünülür. Bu kayayı da her birinin arasında 500'er günlük mesafe olan dört bin gözü, kulağı, burnu, ağzı, dili ve ayağı olan bir öküz yaratarak onun üzerine yerleştirmiştir; bu öküz kayayı sırtında ve boynuzlarında taşımakta, soluğuyla med ve cezir olaylarına, başını oynattığındaysa depreme neden olmaktadır. Tanrı, ayrıca her bir denizi bir burun deliğine yerleştirecek olsak, çölde bir kum tanesi gibi duracağı devasa bir balık yaratarak bu öküzü onun sırtına yerleştirmiştir. Bu balığı desteklemesi için suları yaratmış ve suları da karanlıklar üzerine yerleştirmiştir; hiçbir insanın karanlıkların altında ne olduğunu bilemez. Bir başka anlatıya göre de, yedinci arz sular, sular kaya, kaya öküz, öküz kum yatağı, kum yatağı balık, balık dingin, boğucu rüzgâr, rüzgar bir karanlık örtüsü, karanlık örtüsü de sisin üzerindedir; sisin altında ne olduğunu ise kimse bilemez.

Arzın en alt katının altında ve karanlık denizlerin ötesinde birbiri altında 7 kattan oluşan cehennem bulunmaktadır. Bunlardan ilk kat günahkâr Müslümanlar, 2. kat Hıristiyanlar, 3. kat Yahudiler, 4. kat Sabiîler, 5. kat Mecusîler, 6. kat Putperestler, 7. kat ise münkirler içindir. Cehennem, hem bu katların bütününe hem de en üst kata verilen addır. Cehennemin nerede olduğu tartışmalıdır; kimilerine göre yerin yedi kat altındayken, kimileri dünyanın üstünde olduğunu söylemektedir.

Kıyamet günü, Tanrı yeryüzünü sol, cenneti sağ eline alacak ve her ikisi de bir başka dünya ve cennete dönüşecektir; ama cehennem Tanrı'nın huzuruna çıkartılmayacaktır.

Bu evren Yahudi-Hıristiyan anjeloji ve demonolojisinden ve bölgedeki diğer kültlerden kalıtılmış çok sayıda nûrdan yapılma melek; ve ateşten yapılma, yiyip içen, üreyen, zaman zaman da hayvan ya da insan görüntüsüne bürünüp insanlara musallat olan cinlerle doludur: Cebrail, Mikail, İsrafil, Azrail, canlar, cinler, şeytanlar, periler...[104] Ve bu kozmos tasarımının tümü, İslam kültür alanındaki büyü pratikle-

[104] Arap demonolojisi için bkz. Lane (1987: 25-40).

rinin vazgeçilmez unsurlarını içermektedir. Bir kez daha vurgulamak gerek; yukarıda özetlenen kozmos tasarımı, İslam'ın ulema yorumunun va'z ettiğinden çok daha karmaşık ve irrasyonel bir ortama gönderme yapmaktadır. İçinde etkiyen güçlerin (melekler, cinler, şeytanlar, periler vb.) çoğulluğu, aynı zamanda onların uygun yollardan 'müdahale edilebilir'liğini getirmektedir gündeme. Böylelikle muskalar, tılsımlar, hatemler, *nirânc*'lar, azimetler, vefklar vb. aracılığıyla harekete geçirilmeye ve etkilenmesi istenen kişiye yönelik müdahalede bulunmalarına çalışılmaktadır.

3.2) Ortaçağ İslam Kentlerinde Büyü Pratikleri

İkircikli, istikrarsız bir siyasal-toplumsal sahnede ve böylesi bir evren tahayyülünde, bireylerin sorunlarını giderme ve gerginliklere baş etme örüntüleri arasında büyüye sıkça başvurmaları, şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim, İslam dünyasında büyünün önemli bir rol oynadığını söyleyen Ullmann (1994: 263) ekler: "Eski metotları muhafaza etmiş, yabancıları içine almış, ilkel halk majisinde ise pratiğe dökmüş ve âlimleri tarafından sır disiplini tesis edilmiştir." Bunda kuşkusuz büyü ve sihir uygulamalarının genelde yasak kabul edilmekle birlikte, Muhammed Peygamber'in "(...) majinin insana yararlı olan sahalarında uygulamalarına izin vermiş" (Özbek 1994: 13) olması ya da sayılmasının, kimi Sünnî mezheplerin dahi (örneğin Mısır'da gelişen Malikîlik; Özbek 1994: 14) tarihsel mirasını paylaştıkları topraklardan etkilenmezlik edemeyişlerinin payı vardır.

El-Nedîm (1970), büyü ve sihre ayırdığı uzunca bölümde "azimetçileri, şa'bazları, büyücüleri, niranciyât yapanları, tılsımcıları" ve marifetlerini uzun uzadıya anlatmakta ve büyü/sihir pratiklerini, tarîka el-mahmûde (övülen yöntem) ve tarîka el-mezmûme (kınanan yöntem) olmak üzere ikiye ayırmaktadır, ki bunlar ak ve kara büyü kategorilerine denktir. Ullmann (1994: 265), İslam kültüründe ak büyüye örnek olarak Süleyman Peygamber'e yakıştırılan büyüyü ya da Kur'an'a dayandırılan faaliyetleri saymaktadır; kara büyü ise İblis ya da torunu Bayzah'dan kaynaklandığı varsayılan büyüdür. Mazaherî (1972: 203-26), halk kesimlerinde yaygın olan büyü, falcılık, kehanetler vb.ne ilişkin şu bilgileri aktarmaktadır:

Müneccimlik çok yaygındı. Zenginler için modern müneccimler, halk için de sıradan müneccimler vardı. (...) Birçok kimseler de ünlü ve kaybolmuş bilginlere atfen uydurma kehanetlerde bulunmaktaydı. (...) Bilindiği üzere entelektüel hayatta önemli bir rol oynayan Sûfiler de geleceği haber vermeğe koyulmuşlardı. En ünlüleri arasında İbn el-Arabî (ölm. 1240)'yi ve Kitab Anka adlı mucizeler kitabını ve Kitab Hel'a 'l-Na'leyn adlı kehanetlerin yazarı İbni Kıssî'yi zikredebiliriz. Diğer birçokları da imalar ve siyasal propagandayı ilgilendiren iki anlamlı sözlerle süsledikleri kehanetleri durmadan uyduruyorlardı. Zaten bütün bu kâhinler az çok siyasal mezheplerin aletleriydiler. Hepsi bir mehdinin geleceğini bildiriyorlardı.

Önemli sayıda kadın müneccimler yalnız şehirlerde bulunmaz, en küçük köylerin bile falcı kadınları olurdu. Onlar pazarlarda yer tutar veya fala bakmak için haremlere giderlerdi. (...)

Kaybolmuş bir mücevheri bulmak, uçarı bir koca veya sevgiliyi muhafaza etmek, bir rakibeyi uzaklaştırmak veya gözden düşürmek, bir kavgayı önlemek, bir oğul istendiği halde, durmadan kız doğuran bir kadının bu kızlar serisine bir son vermek; bütün bu hallerde falcı kadınlara başvurmak gerekirdi. Ayrıca bu çok verimli bir meslekti, çünkü güzel hanımefendiler olsun, işçi kadınlar olsun, hayallerini okşayan bu kadınlara karşı gönüllü olarak cömert davranırlardı.

Belli bir sınıfın Musevî ve Müslümanları, Hurufîlik ile uğraşırlar, alfabelerinin, kutsal veya gizli metinlerinin bazı parçalarının harflerinden şaşırtıcı kehanetlerde bulunurlardı.

Remilciler kumlardaki izlere bakarak kehanetlerde bulunurlardı; *Hâsib*'ler iskambil kâğıtlarıyla fal bakarlardı; Dârib el-mendil'ler ise bir dolapta saklı şeyleri bir ayna veya bir tas suda görürlerdi.

Bu çağda, halk İslam'dan önceki milletlerin mücevher ve altınlarını toprağa gömdüklerine inanırlar ve bu inançlarından ötürü de birçokları bu hazineleri bulmak için zamanlarını ve servetlerini harcarlardı. Bu definecilerin saflıklarından yararlanan şarlatanlar da eksik değildi. Ehl el-metalib denilen bu şarlatanlar, muhtaç aydınlar arasından çıkardı. (...) Ayrıca manyetizma -*el himme*- amatörleri ve bazı sayıların, harflerin veya geometrik şekillerin, gizli veya kutsal adların, yıldızların ve elemanların sihirlerine inananlar vardı. Nihayet Şe'bede mensupları vardı ki, bunlar başkalarının düşüncelerini okurlar veya telkinle uğraşırlardı.

İslam ortaçağının en büyük sihircileri, Asya'da Hindular ve Kaldeliler, Afrika'da da Kıptîler idi.

İslam popüler kültüründeki büyü pratikleri çoğunlukla doğrudan Hermes/İdris'e gönderme yapmamakla birlikte, bu figürle ilintilendirilen kitaplar dolaşımdadır. Ancak hangi metnin hermetik olarak nitelenebileceği de tartışmalıdır: Plessner (1954)'in, bir yazıyı hermetik olarak niteleyebilmek için baş vurulması gereken kriterin, yazının 'vahyî' karakteri olarak sunmasına karşın, Ullmann (1994: 280), bunun Arapça hermetik literatür açısından güçlüklerine değinmekte, bir yazının hermetik olarak nitelenebilmesi için yazar ya da esinleyeninin Hermes olarak gösterilmesini yeterli bulmaktadır: "Müellifi veya mülhimi Hermes olarak isimlendirilmiş hermetik metinlerin, öncelikle filhakika zahiri, fakat tek manalı tanımlamalarına razı olunmalıdır".

3.3) Hermetik Kitaplar

Popüler kültürün genel/muğlak büyü uygulamalarının yazılı çerçevesini, ortaçağ İslam kültür çevresinde dolaşımda olan büyüsel/hermetik kitaplarda bulmak mümkündür. Kuşkusuz, bu kitaplar herkes için erişilebilir değildir; ancak gerek bol sayıda kitapçının, gerekse kamuya açık kütüphanelerin varlığı, âlimler dışında da, okuma yazma bilen, göreli refah içindeki Müslüman ve gayrimüslimlerin bunları rahatlıkla edinip okuyabileceğini varsayımamızı gerektirmektedir. Bu kitapların bir dökümünü Massignon (1950); Plessner (1954) ve Ullmann (1994)'a dayanarak şu şekilde vermek mümkündür:

Grekçeden Arapçaya Çeviriler (Ullmann 1994: 286-297)

1) *K. el-İstamâhis.* Aristoteles'in İskender'e Hindistan seferine çıkarken verdiği rehber olduğu söylenmektedir

2) *K. el-İstamâtis.* Aristoteles'e atfedilmektedir. İskender için hazırlanmıştır, gezegen ruhlarının çağrılması ve gönderilmesi üzerine ve büyücüleri *nîrancât*lara karşı koruyan işlemlere ilişkin bilgiler içerir.

3) *K. el-Madîtîs* (ya da *Madatîs, Malatîs*)'de Aristoteles İskender'e Hintli rahip Kinâs'ın nirâncâtından söz etmektedir. Sevgi büyüsü ve hayvanların teshiri ağırlıktadır. *K. el-İstamâtîs*'in şerhi olduğu söylenmektedir.

4) *K. Kenz el-esrâr ve-zahâ'ir el-ebrâr*. Hirmis el-Harâmse'ye aittir. Tankaluşa el-Babilî, Sâbit İbn Kurra ve Huneyn ibn İshak el-İbadî bunun üzerine şerhler yazmıştır.

5) *K. el-Esrâr*. Hermes'e atfedilen bir eserdir.

6) *K. el-Mahzûn fî esrâr en-nîrancât*. "Mezkûr eserde Kur'an sureleri 7 kevkebe taksim edilmiş olup buradaki ameliyeler, hükümdarlık ve hanedanlıkları sona erdirmek vs.yi konu edinmiştir" (Ullmann 1994: 289).

7) *Nevâmîs Hirmis*. Kiftî'nin aktardığına göre Sinân b. Sâbit b. Kurra tarafından Grekçeden Arapçaya çevrilmiştir. Yapıtta majinin kuralları yer almaktadır.

8) *K. Zahîret el-İskenderiya* (İskender'in hazinesi). Halife Mutasim billah 223/838'de Ammuriya (Frigya'da Amorium) kalesini alıp Antiokos manastırındaki bir yapının duvarlarını yıktırdığında, içinde Grekçe ve Latince yazılmış, İskender Zü'l-Karneyn'in hazinesini içeren altın bir kitabın bulunduğu bir sandık çıktığı aktarılır. Halife kitabı Arapçaya çevirtmiştir, bilgilerin Hermes'ten kaynaklandığı, Balînâs aracılığıyla Aristoteles, ondan İskender ve nihayet Antiokos'a aktarıldığı anlatılmaktadır. Kitapta, doğal nesnelerin gizli kuvvetleri, iksir yapımı ve diğer simya işlemleri, zehir ve panzehirler, tılsım ve gezegen amuletleri yapımı, kalplerin büyülenmesi, bitki büyüleri, hayvan organlarıyla yapılan okült işlemler vb. konularda bilgiler bulunmaktadır.

9) *Risâle fî İlm el-ketîf*. Yazarı: el Kindî olmakla birlikte, aslının Hermes'e dayanan Grekçe bir metin olduğu söylenmektedir.

10) Tyana'lı Apollonius'a atfedilen risaleler: *Sırr el-halîka*'nın yanı sıra, Nedim'in zikrettiği *K. fî mâ amilehu bi-medietihî ve bi-memâlik el-mulûk*, oğlu (öğrencisi) Astûmûnâ için hazırladığı bir kitabın Arapça çevirisi *K. üt-Talâsim el-ekber*, önsözünde Balînâs'ın Hermes'ten aldığı belirtilen, Ay'ın 28 menzili üzerine *Mushaf el-kamer*. Ullmann (1994: 296), kitapta bu menzillerin her birine denk düşen 28 meleğin adının anıldığını, ayrıca metallerin de adının geçtiğini, sevgi sağlamak, dili bağlamak, mahpusların tahliyesi, sul-

tanın nazarından korunmak vb. konular içerdiğini belirtmektedir. Gezegenlerin etkileri ile tıbbi ve başka amaçlara yönelik sayısız tılsımın hazırlanmasını anlatan 8 makaleden oluşan *K. el-Mudhal el-kebîr*, Huneyn İbn İshak tarafından çevrilmiştir. *Risâle fî te'sir er-rûhaniyât fi'l-murekkebât ve a'mâl es-suvar ve-def' el-emrâd ve hulûlihâ* (Birleşik nesnelerdeki ruhaniyetlerin tesirleri, suretlerin yapımı, hastalıkların def'i ve tahlili) adlı kitabı ise, yıldız betimlemeleri ve sağaltıcı tılsımların hazırlanışı üzerinedir. Bu kitap da olasılıkla Huneyn tarafından çevrilmiştir.

Arap Yazarların Hermetik Yapıtları

1) *Kitab sirr el-halika ve sun'at ül-tabi'a* Balinas (Balînûs) mahlasıyla, Halife Me'mun döneminde (öl. 833) kaleme alınmıştır. Anonim rafızi bir Müslüman yazara aittir. Razî tarafından Tyana'lı Apollonius (=Balinus Tuwanî) olarak teşhis edilmiştir. Risale, Hermes'e atfedilen bir prototip üzerine kuruludur ve *Tabula Smaragdina* ile biten *İlal el-eşiyye* (=Şeylerin Nedenleri) adlı bir yapıtın da yazarı olduğu bilinmektedir.

2) Cabir ibn Hayyan külliyatı.

3) *Kitab el-caruf* (=talihsizlik kitabı). Ps.-Cabîr[105] külliyatında anılan bu yapıtta Ebu Saîd Mısrî'ye göndermeler bulunmaktadır (855'ten önce). Müslüman ilahiyatçılardan (gerek mu'tezîle, gerekse Şafiiler) büyük tepki gördüğü kaydedilmektedir (Massignon 1950: 396).

4) Muhammed ibn Zekeriyya er-Razî'nin yapıtları.

5) *Vasîyat Lûkâ el-hakîm li-veledihî Kustâ* (Filozof Luka'nın oğlu Kusta'ya Vasiyeti). Lûkâ bu kitapta oğluna hocası Zosimos (Rûsm)'dan aldığı bilgileri aktarmaktadır. Harflerin gizleri, nem, kuruluk, sıcak ve soğuk unsurları hakkında bilgiler yer alır.

6) *Kitab'ül filâha en-nebatiya.* Ebu Bekr İbn Vahşîya (öl. 903)'ya atfedilmekle birlikte, Massignon (1950: 396) Ebu Talib A.

---

[105] Pseudo-Cabir adıyla anılan ve Cabir'e atfedilen külliyatın gerçekte 13. yüzyılda Batı'da kaleme alındığı saptanmıştır. Newman (1991) yazarının Assisi'deki Fransisken manastırında hocalık yapan Taranto'lu Paul olduğunu belirtmektedir.

İbn ül-Zeyyat vezir ailesinden bir Şii'ye ait olduğunu, pagan (Hindu ve Sabiî) belgelerini içerdiğini ve Neo-platoncu ve Hermetik etkiler taşıdığını söylemektedir (932'ye doğru).

7) *Kitab Esrâr el-kamer.* İbn Vahşîya'ya atfedilmektedir ve yapay bitki üretimi üzerine okült bilgiler içerir (Ullmann 1994: 302).

8) *Kitab Şevk el-mustehâm.* Yine İbn Vahşîya'ya atfedilir; okült alfabelerle ilgili bilgiler içermektedir (Ullmann 1994: 302).

9) Hermes'in deyişlerini içeren *Adab ül-felasîfa*: Huneyn İbn İshak.

10) *K. sırr ül-esrar*: Yazarı, Utarîd ül-Babilî'dir. *Gayet ül-Hakîm*'de bu kitaptan 45 aforizma yer almaktadır.

11) *Kitab el-mâ el-varakî; Kitab şerh ül-suver; kaside.* Muhammed İbn Umeyl Teymimî (990). Massignon (1950), ikincil hermetik yapıtlar arasında zikretmektedir; simya üzerinedir.

12) *Kitab ül muktesab*: Simavî (aynı yüzyıl.).

13) *Kitab gayet ül-Hakîm.* Mecritî'ye atfedilmekle birlikte, ona ait olmadığı kesinleşmiştir. Latince'ye *Picatrix* (=Hippocrate) adıyla çevrilen kitap büyü metinleri içermektedir (1058'e doğru).

14) *Risala't ül İhvan us-Safâ.*

15) *K. aş-Şâmil minn el bahr el-kâmil fi'd-devr el-âmil*: Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ahmed et-Tabasî. *Gaye*'ye çok benzeyen bir büyü/sihir derlemesidir. Ullmann (1994: 305), Helenistik esinli Müslüman yazarlardan hiç söz edilmeyişine ve İblis'e bir yakarış içerdiğine dikkat çeker.

16) *Kitab en-Nahl* (Hurma Kitabı). Arapça aslı kaybolmuş olmakla birlikte, bir İbranîce çevirisi bulunmakta, yazarının Eflaklı es-Sarakustî olduğu aktarılmaktadır. Kitapta kehanette kullanılan, içinde parçalanmış hurma dalları bulunan macundan yapılma bir kuşun imaline ilişkin bilgiler bulunmaktadır (Ullmann 1994: 306).

17) *K. Muhec el-muhec*: Ebû Batyas Tiştamûş el-Mağrıbî. Okült bilimlerin sınıflandırması yapılmakta ve tanıtılmaktadır.

18) *K. es-Sirr el-mektûm fi muhâtabat en-nücûm*: Fahr ed-Din Muhammed b. Ömer er-Razî'nin astrolojik büyü konusunda kitabı.

19) *Tabakat el-umûm*: Sa'id el Endulusî (1107'den önce)

20) *Şems ül ma'arif el kübra*: Bunî (öl. 1225). Çeşitli büyü usulleri ve tılsımlar üzerinedir.

21) *Kitab Uyûn el-hakaîk ve-îdâh ve-tarâik* ile *Kitab el İşârât el-cüz'iye*. Ebûl-Kâsım el-Irakî'nin büyü üzerine iki kitabı. Memlûk Sultanı Mu'izz'in kütüphanesindeki 27 eserden derlediğini bildirmektedir.

22) *Ahbar ül-hukema*: Ali İbn ül-Kıftî (1248'den önce).

23) *K. Şumûs el-envar ve kunûz el-esrâr*: Muhammed ibn el-Hacc et-Tilimsanî öl: 1336).

24) Simya üzerine bir bölüm içeren *Kitab el-vafî fî tedbîr el-kafî*: Ahmed b. Muhammed Masmudî (1492).

25) *Keşf üz-Zünûn*: Hacı Halife (1658).

3.4) Popüler Kültürde Simya

Ortaçağın İslam kentlerinde altın elde etme amacıyla simya pratikleri uygulayanların sayısının hatırı sayılır olduğu, bu konuda doğrudan bir belgeye ulaşmak zor da olsa, gerek yukarıda adı anılan simya ustalarının kendilerini 'şarlatanlardan' ayırma yolundaki özenli çabalarından, gerekse gözlemcilerin anlatılarından çıkarsanabilmektedir.[106] Lory (Hayyan 1996: 29-30), 'sahtecilik ve sahte para

---

[106] Örneğin Razî, hekimlikte şarlatanlık yapanlarla ilgili olarak şunları söylemekte (Kaya 1987: 245): "İnsanları aldatan bazı sahtekârlar, tıpkı kâhinlerin yaptığı gibi, tıpla ilgisi bulunmayan bazı şeyleri hastanın huzurunda sorarak seni yanıltabilirler; bunlara karşı dikkatli olmalısın! Sözgelimi bir bakıcı, hastanın genel durumuna veya nabzına baktığı zaman nesi varsa hepsini bilebilir. Hatta hastanın daha önce yediği yemeği, tuttuğu işleri ve idrarlar arasındaki farkları haber verebilir. İşte bu davranış, tıp sanatına karşı yapılan en büyük sahtekârlıktır. (...) Gençliğimde efsunculara ve hokkabazlara çok gittiğim için hilelerinin en ince noktalarını dahi bilirim". De Vaux (1921: 385-386) ise, 13. yüzyılın ikinci yarısında yazan el-Cubarî'nin "İfşa Edilen Sırlar" başlıklı bir risalesinin bir bölümünün şarlatan simyacılara ayrıldığını ve Cubarî'nin burada simya sahteciliğinin 300 yolunu bildiğini kaydettiğini aktarır.

imali'ne ilişkin suçlamalara fazlasıyla rastlandığına dikkat çekerek, 'yapay' iksirler sayesinde çok miktarlarda değerli metal elde etme umudunun, çok sayıda egemen ya da bağımsız araştırmacı tarafından ciddiye alındığını" söylemektedir. Lory'ye göre, "amatör simyacılara ya da koruyucularına yöneltilen suçlamalar çok sayıda ve genellikle çok ağırdır. Sahte metal ürettiklerine ilişkin suçlamalarsa daha vahimdir".

Örneğin, burada ele aldığımız dönemden bir hayli sonraları, 14. yüzyılda İbni Haldun (1989, III: 124-128), simyacılara, bu işi bir geçim vasıtası yaptıkları ["Bil ki tabiî olan yollarla geçinmekten aciz olanlardan birçokları tamaha kapılarak bu mesleğe intisap ederler" (s. 124)], anlaşılmaz simgeler kullandıkları, zaman zaman hile yoluna saptıkları, kalp para yaptıkları, zenginleri kandırdıkları, yaptıkları işin halkın ve devletin parasını bozmak olduğu için kamu zararına neden oldukları vb. gerekçelerle ağır eleştiriler yöneltmekte, hırsızdan farklı olmadıkları için ellerinin kesilerek cezalandırılmalarını istemektedir.[107] İbni Haldun, "kimyagerliği bir zenaat ve meslek edinen ve sahtekârlığa yanaşmayan" simyacılardan ayırdığı bu halk simyacılarını canlı bir dille betimlemektedir (1989: 127):

> Bunlar hırsızlar, belki hırsızlardan daha azgındırlar. Batı Afrika'da, bizim memleketimizde bu sahtekârların çoğu berber öğrencileri olup, bunlar memleketin etrafında dolaşırlar, mescitlere sığınırlar. Bunlar altın ve gümüş yapma sanatını bildiklerini iddia ederek zenginleri aldatırlar. İnsanlar bu iki maddenin düşkünü bulunup, bunları ele geçirmek için felaketlere katlanmaya hazır olduklarından bu öğrenciler, bu sahtekârlıklarıyla geçinebilecek bir şey elde etmektedirler. Acizleri belli oluncaya kadar, korku içinde ve gözetleme altında bu zenginlerin yanında bir zaman kalırlar. Acizleri meydana çıkıp rezil olduktan sonra, oradan başka bir yere kaçarlar.

---

[107] Ancak, burada İbn-i Haldun'un yaşadığı dönemin, İslam'da "özgür düşünce, özgür bilim" olarak nitelenebilecek çağın kapandığı ve kent ulemasının siyasal iktidar üzerinde ağırlığını duyumsattığı ve toplumsal yaşam üzerinde denetimi ele geçirdiği bir dönem olduğunu göz ardı etmemek gerekecektir. İbn-i Haldun, yalnızca pratik simyacıları değil, felsefeyi ve simya kuramını da eleştirmektedir. Bu konu ileride (Bölüm 5, Başlık *3) Hermetizmin Düşüşü*) daha ayrıntılı bir tarzda işlenecek.

İşin ilginç yönü, simya karşıtı anlatıların en azından pratik simya faaliyetlerinin ticarî/malî bir bağlam içine yerleştiğini göstermesidir. Örneğin el-Dimeşkî (1994: 34-36), bir Ortaçağ ticaret el kitabı niteliği taşıyan *Ticarete Öngü*sünün (*Kitab ül-İşarâ*) malların niteliğine ayırdığı bölümlerinde şöyle demekte:

> (...) şimdi yüz kızartıcı suiistimallerin ve olası sahteciliklerin önüne geçilmesi için (sessiz malların[108] -b.n.) gerçekliğini kanıtlamanın ve iyi niteliklerini anlamanın yollarını sıralamalıyım.
>
> Altının [niteliğini] kanıtlamanın yolları arasında, diğer tüm cisimlerin, örneğin bakır ve gümüşün ateşle temas durumunda karardığı, yeşil bir renk aldığı ya da görüntüsü değiştiğine göre, ateş sayılmalı. Bu söylendikten sonra, usta sahteciler, altını simyasal olarak maniple ederek, ateş testine rağmen sahici bir görüntü vermesini sağlayabilmekteler.
>
> Bir başka yol ise, tartma sırasında kütlesi ve tınısını test etmektir. Bu iki göstergeden ancak bunlardan iyi anlayan sarraflar, uzmanlar ve kuyumculardır. Altının hiçbir maddede bulunmayan bir kütle ve türdeşlik göstermesi sahtecilerin işine yarar. Tınısı da, çınlatıldığında, o denli tatlı ve dengelidir ki, örneğin bakır ya da gümüşle her türlü karışım, dokunulduğunda algılanabilen bir sertlik ve katılık verir. Gümüşle karıştırıldığında, çınlatıldığı zaman, kaplanmış da olsa tok bir ses çıkartır. Kaplamadan başka bir yerde söz edeceğiz.
>
> Diğer işlemler arasında, sahtecilerin sahtekârlıklarının belli olmasını önlemek için türlü kurnazlıklara başvurduğu taklit vardır ki, örneğin metale kırmızımsı bir renk vermek için altını nüfuz edici kimyasal maddelere batırırlar sonra da su vermeden önce bakırı belerler. Taklitleri ortaya çıkarmak isteyenlerin dikkatini kaplama işlemiyle de savuşturabilirler: metal külçe ya da çubuk, derinlemesine nüfuz etmeksizin, güzel bir görüntü verecek şekilde [altın] suy[un]a batırılır. Ancak tınısının zayıflığı sahteciliği her zaman ortaya çıkartır.
>
> Şimdi kuşkuya yer bırakmayacak, sahteciliği kesinlikle başarısızlığa uğratacak bir göstergeye gelelim. Bu, sahtecinin tüm kurnazlıklarıyla başa çıkabilecek bir deneydir. Süspansiyon (*el-talik*) işleminde altın havanda dövülür ve bir tutamı tuzla birlikte bir ka-

[108] Dimeşki, "sessiz mallar"la değişim değeri olarak kullanılan metalleri, yani altın ve gümüşü kastetmekte.

ba konulur ve yirmi saat boyunca ateşe tutulur. Ateşten alındığında rengi ve gösterişinden bir şey yitirmemişse ve miktarında bir azalma yoksa, kuşkular giderilmiş olur.

El-Dimeşkî'nin uyarılarından, altın ve gümüşe ilişkin sahtecilik yöntem ve uygulamalarının yaygın olduğunu çıkarsamak mümkündür; ve bunlar olduğu kadar altın-gümüş sahteciliğini anlama yöntemleri doğrudan simyanın alanına girmektedir.[109] Gerek İbn-i Haldun, gerekse el-Dimeşkî'nin anlatılarından, Ortaçağ İslam dünyasında, simyanın felsefî yönlerine, onun insanı dönüştürücü boyutlarına ve simgeselliğine pek de ilgi duymayan ve kısa sürede zengin olmayı düşleyen çok sayıda amatör simyager sarraf, kuyumcu ya da tacirin kendi küçük laboratuarlarında iş başında olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, bu kişilerin toplumsal statüleri yüksek de olsa, dinsel etik açısından pek de 'makbul' sayılmadıkları vurgulanmalıdır:

> Çeşitli dönemlere ait Müslüman kaynaklar, dinsel temelde saygın olanla makbul olmayan arasında kuramsal bir ayırım yapmaktadır. Makbul olmayanlar arasında başta tefeciler ya da hilebazlıktan ya da Müslüman şeriatının yasakladığı işlemlerden kazanç sağlayanlar gelmektedir -komisyoncular, tellallar, simsarlar ve yasak nesneleri satan kişiler (Lapidus 1984: 82).[110]

Kuşkusuz bu kişilerin faaliyetlerini ne ölçüde Hermes/İdris'le ilişkilendirdiklerini çıkarsayabilmek zordur; ancak İslam kültür alanında bir zanaatkar pîre dönüşmüş olan İdris'in esnaf ve tacirlere seslendiğini bilmekteyiz.

---

[109] "Sarraf" sözcüğünün kökenini oluşturan ve aynı zamanda "sihir"in de kökenini oluşturduğu öne sürülen (Özbek 1994: 18) *sarf*, "çevirmek, döndürmek" (*transmutation*) anlamına gelmektedir.

[110] Takamitsu (1989: 320-21), Meclisî'den şu aktarmayı yapmakta: "İmam Cafer üs-Sadık'dan aktarılan hadislerden birinde, İmam'ın Esbak b. Ömer adlı bir şahsa şöyle dediği aktarılmaktadır: 'Oğlunu tefeci yapma, faizden kaçınamaz. Oğlunu cenaze levazımcısı yapma, çünkü insanların ölmesini bekler ve ölümler onu sevindirir. Oğlunu buğday ya da arpa taciri yapma çünkü kârını fiyatları yükselterek spekülasyona başvurma yoluyla arttırmaya bakacaktır. Ve oğlunu kasap yapma çünkü kalbi sevecenlikten uzak kalacaktır. Kalpleri sert olanlar Allah'a uzaktır. Oğlunu köle taciri yapma, çünkü en kötü insan tipi insanları satanlardır".

3.5) İdris Peygamber: Bir Esnaf Piri

Kur'an'da adının anıldığı iki ayette böyle bir tanım bulunmamasına karşın, İslam kültür alanında 'kitaplı peygamberlerden'[111] kabul edilen İdris'in, bu alana oldukça karmaşık bir senkretizasyon süreci sonucunda dahil olduğuna bir önceki bölümde değinilmişti. Vajda (1971: 1030)'nın anlatısında, İdris Peygamber'in İslam kültür alanındaki üç farklı rolüne dikkat çekilmektedir:

1) Onu Adem'le Nuh peygamberler arasına yerleştiren ve kutsal kitaplar (*suhuf*) biçiminde vahiylerin alıcısı kılan Sünni söylencesi;

2) Özellikle gökyüzüne çekilişine ilişkin söylenceler üzerine kurgulanan ve bunu *gaybet* kuramıyla ilintilendiren, İlyas'a ilişkin inançları içeren Kutsal Kitap (özellikle Eski Ahit) söylenceleri üzerine dayalı Şii söylencesi;

3) Bu ikisini reddetmemekle birlikte, onu ilimlerle, özgül bir meslek dalı ya da pratik zanaatlarla ilintilendiren, 'kültür kahramanı' rolü.

Bu üçüncü rolü biraz daha açımlayalım. İdris peygamberi hermetik ilimlerin taşıyıcı figürü Hermes Trismegistus'a bağlayan karmaşık ortamı bir önceki bölümde irdelemiş, İdris'i bu dolayımla İslamî hermetik literatürün merkezine yerleştiren senkretik süreçleri açımlamaya çalışmıştık. İslam yazarları, İdris'ten söz ederken bunun (Mısır'lı) Hermes'le (=Hermes Trismegistus) bağlantılı olduğunun bilincindedir. Öncekilere bir iki örnek daha eklemek gerekirse:

> 757. (Hermes'in -b.n.) yapıtlarına hamd, sözlerine şükür olsun. Büyük peygamberler arasında sayılır. Dediklerine göre İdris Peygamber, odur. Burç ve gezegenlere o adlarını vermiş, onları '*Buyût*'larına yerleştirmiş, yükseliş ve alçalışlarını, zirvelerini ve en alt noktalarını, üçlü, altılı ve dörtlü görüntülerini, kutuplaşma ve birleşmelerini, ileri geri devinimlerini vb. saptamıştır. (...)

---

[111] İdris'e "otuz suhuf nazil olduğu" yolundaki inanca, bir önceki bölümde değinilmişti (bkz. bu bölüm dipnot 112). Batınî-Şi'a inancasına göre bu kitaplar Adem'e indirilen 21 ve Şît'e indirilen 29 kitapla birlikte, Kur'an'ın bir parçasını oluşturduğu ve yitik olan "batınî Kur'an"ı oluşturmaktadır (Blochet 1911-12: 48).

Agathodaimon ve Hermes'in Şît ve İdris'ten başkası olmadığını söylerler (Shahrastani 1993: 153-154).

ve;

> 31- Aynı zamanda İdris Peygamber olarak da bilinen Mısırlı Hermes'in çağından Platon'un zamanına dek tüm Bilgelerin gizemli deneyimi böyle olmuştur. Bunların arasında yaşayan başlıca bilgeler örneğin Empedocles ve tilmizi Pythagoras, ardından Pythagoras'ın öğrencisi Socrates, Platon ve nihayet bunun öğrencisi ve esrimeci bilgelerin nihaî mührü (*hatîm ehl ül-hikmet ül-zevkiyye*)'dür. (...) Hermes'e 'Baba' denmektedir çünkü Hikmet külliyatını, yıldızlar ve *theurgy* ilmini ve olağandışı pek çok bilgiyi ilk örgütleyen o olmuştur. Hikmeti ardından tilmizlerine geçmiş ve bunlar aracılığıyla yukarıda adını andığımız ustalara dek ulaşmıştır. Tüm bir çatı ve yapı sütunların üzerinde durur. Onların öğretileri tüm Hikmet yapısının desteğidir. 'Hikmet Sütunları' deyişi buradan gelir.
>
> 32- Hermes, Empedocles, Pythagoras, Socrates ve Platon hem düşünceyi kışkırtmak ve anlama çabasını sağlamak, hem de Yaratıcı ve vahyedilmiş kitaplar bırakan ve öğretileri herkesin anlayabilmesi, inisyelerin batınî anlamlar çıkartabilmesi, profanların ise zahirî anlamı üzerine bina edebilmesi için simgeler biçiminde olan peygamberleri taklit etmek için kendilerini simgelerle ifadelendirmişlerdir (Sohravardi 1986: 242-243).

Ancak Hermes/İdris'in rolü hermetik/batınî ilimlerle[112] sınırlı değildir; o farklı bir düzlemde seküler zanaatların kurucusu ve *pîr*'idir. Wensinc (1927: 477), onun 'loncaların kabul ettiği yedi pîr'den biri' olduğunu söylemektedir. İdris'e yakıştırılan zanaatların koruyucusu rolü, bizatihî onun 'zanaatkar kimliği'nden kaynaklanmaktadır:

> Oysa yazı yazmak için kalemi kağıdın üzerine yerleştiren ilk insan, İdris'ti. Dikiş dikmesini biliyordu ve terzilik yapıyordu. Terzilik ve giysi dikmek mesleğini ilk başlatan oydu ve her eserde çok ustaydı. Onun zamanında insanlar dikili giysiler giymiyordu; hepsi deri ve yün giyinmekteydi. Derileri bedenlerinin üzerine atıyorlardı; yüne gelince bir çeşit keçe yapıp onunla örtünmekteydiler. Gömlek ve

[112] Bu sanatlar arasında jeomansi, nirancat, astroloji gibi kehanet sanatlarıyla yazı ilmi vardır (bkz. Vajda 1971: 1031).

pantolonun ne olduğunu bile bilmiyorlardı. İdris derileri kesip bunlardan gömlek ve pantolon dikmeye koyuldu. Dünyaya bu işi öğreten oydu (Taberi 1984: 92-93).

Lory (1988: 102), müfessirlerin 'İdris' adının etimolojisini, incelemek, derinleştirmek anlamına gelen ve bir dinsel yasadansa (şeriat) 'bilgi ve tekniklerin' aktarımına gönderme yapan Arapça DRS kökenine bağladıklarını aktarmaktadır.[113]

Pratik zanaatların batınî öğretilere bağlandığı alan, kuşkusuz ki meslekî örgütlenmelerdi. Bunlar, aynı zamanda bize Sünni ve Şii söylencelerin harmanlandığı bir alanı vermektedir. İslam uygarlığında 'lonca' tarzı örgütlenmelerin varlığı ve yapısının tartışmalı olduğu yukarıda belirtilmişti; ancak İslam dünyasındaki meslek örgütlenmelerinin işlevinin merkezî iktidarların birer denetim aracı olmakla sınırlı olduğu görüşünü savunan Lapidus (1984: 102) dahi, "işçilerin, kaynakların ortaya koyduğundan daha örgütlü bir toplumsal yaşama sahip olmaları gerektiğini" vurgulamaktadır. Bu örgütlenme kanallarından biri, kimi zaman bir meslek grubunu bünyesinde barındıran (sufî) tarikatlardır. Örgütlü ya da örgütsüz, kentli esnaf-zanaatkar kesimlerin toplumsal konumlarıyla bağlantılı ve İslam'ın ulema yorumundan farklı bir dünya (ve din) kavrayışı olacağı açıktır. 10.-11. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan sufî tarikatlar, bu kesimlere bir ideolojik çerçeve sağlamışa benzemektedir:

> Pirler, tedricen formel dinsel eğitimi tekellerine alan kast-benzeri statü gruplarına dönüşmüş ortodoks ulemayla da karşıtlık içindeydi. Sufiler de yetke konumlarını akraba grupları içinde aktarma eğilimi göstermekle birlikte, şeyhler âlim elitin çocukları değildi, aksine daha aşağı, emekçi sınıflardan gelmekteydiler. Halk içinden çıkıyor ve kudretlerini dışsal eğitimle değil, batınî arayışla kazanıyorlardı; mertebeleri, resmî orunları ve yayınlarıyla değil, kişisel karizmalarıyla tanınmaktaydılar (Lindholm 1996: 189).

Tarikatlarla emekçi örgütleri arasındaki örtüşme, örgütsel yapılarındaki benzerliklerle de kolaylaşmaktadır: erginleme, gizlilik, ki-

[113] Aynı konuyu daha önce d'Herbelot [1995 (1777), I: 624] da vurgulamıştır: "İdris sözcüğü, Arapça inceleme ve tefekkür anlamına gelen Ders sözcüğünden gelir."

şiselleşmiş ahit bağları, uzmanlaşmanın hiyerarşinin üst basamaklarına tırmanmayı sağlayışı vb. "Sufî rehberliğinde, lonca ve klüpler, kent halkına meşruiyetini yitirmiş merkezî yönetimi dengeleyen, kimi zaman da ona başkaldıran kutsallaşmış bir toplumsal dünya sağlamaktaydı" (Lindholm 1996: 191).

Lapidus (1984: 103)'un, özellikle geç ortaçağda merkezî iktidarlar ve ulemanın varoldukları ölçüde bu örgütlenmelere karşı oluşlarını gerekçelendirirken söylediklerinin, ele aldığımız döneme ilişkin de önemli ipuçları içerdiği düşüncesindeyiz:

> Toplumsal önderlik ve siyasal işler öylesine bütünleşmişti ki, özgün amacı ne olursa olsun, her türlü dernek para-politikti ve üyelerinin çıkarları doğrultusunda siyasal eylem ve direnişe dönüşme eğilimini bünyesinde barındırmaktaydı. Özellikle vergileri aslî önem taşıyan, kitleleri güçlü ve şiddetli patlamalara muktedir ve bunun dışında iletişim ve danışmanın asgarî düzeyde tutulduğu çalışan kesimler arasında direniş odaklarının gelişmesini engellemek imparatorlukların doğal eğilimindendi.[114]

Özellikle İsmailî propagandanın kentli emekçiler arasındaki yaygınlığı ve Karmatî vb. ayaklanmalarda bu kesimlerin üstlenebileceği etkin rol göz önünde bulundurulduğunda, bu kaygı daha iyi açıklanmaktadır. Öte yandan ulema da merkezî iktidarların bu 'örgütsüzleştirme' ya da mevcut örgütlenmeleri denetim altına alma çabalarına ideolojik destek sağlamıştır. Lapidus (1984: 104), ulemanın dernekleri çatışkı, adaletsizlik, hizipleşme, giderek rafizîlik odakları olarak gördüğünü, dahası sufî tarikatlara karşı etkin bir mücadele yürüttüğünü belirtmektedir:

> Kitlelerin tarihsel, eskatolojik ve dinsel görüşleri, onaylanmış yüksek dinden çok farklı, popüler şeyh ve vaizlerin itibarı hayli yaygın-

---

[114] Örneğin, "Bağdat ve Basra'da hamallar ve rıhtım işçilerinin dili çok uzundu, işi terketmek için en küçük bahaneyi fırsat bilirlerdi. Siyasal bakımdan bir şey hoşlarına gitmeyince veya ücretlerini daha çok arttırabilmek için denizcilerle birlikte grev yapmaktan çekinmezlerdi. Bağdat'ın beslenmesi onlara bağlıydı; grev yaptıkları zaman un ve hurma çabucak yok olur, fiyatlar da ok gibi fırlardı. Polis o zaman silahla işe karışır, rıhtımları grevcilerden temizler ve yakın camilerin avlularındaki toplantıları dağıtırdı" (Mazaherî 1972: 242).

dı. Ulema popüler kültlerden ve ortodoks İslam'a rekabet edebilecek animistik, büyüsel ve pagan içerikli yönelişlerden korkmaktaydı.

Şu halde, kentli zanaat erbabı ve esnaf, gerek merkezî yönetim, gerekse tedricen dinsel yetkenin temsilciliği konumunu ele geçiren ulema için bir tehlike kaynağı olarak görülegelmiştir. Varlığı maddi nesnelerin üretimi ve pratik zanaatların yürütülmesiyle tanımlanan bu kesimler ise, biçimlenişine katıldıkları genel İslam dünya görüşü çerçevesi içinde sınıfsal konumlarıyla bağlantılı bir 'farklılık'ı her zaman ifade edegelmişlerdir. Bu 'farklılık', kimi zaman radikal İsmailî felsefe, kimi zaman radikal Karmatî siyasallık, kimi zamansa yer yer ılımlı, yer yer radikal bir tona bürünmekle birlikte, resmî/ortodoks İslam'la bir gerilim potansiyelini daima barındıran sufî tarikatlara bağlılıkta bulmuştur ifadesini.

Esnaf-zanaatkarların pîri İdris Peygamber, İslam eskatolojisi içine ne denli massedilmiş olursa olsun, gerek muhalif-batınî entelektüelin, gerekse sınıf mücadelelerini dinsel çerçeveye tercüme eden popüler katmanların elinde stratejik bir figür durumundadır. Hermes'e bağlanan esoterizmi ile 'kültür kahramanı' olma özelliğiyle ilintili 'zanaatkar' kimliği, ona İslam düşünce-inanç sistemi içinde özgül bir konum kazandırmaktadır. Bir bakıma, uygulamayla bağını kopartmamış muhalif entelektüelle (simyacı-tabip) popüler zanaatkar arasındaki bağı oluşturmaktadır. Bu iki kesimin 'kurulu düzen' açısından taşıdığı tehlike, her ikisinin de kurulu düzenin sözcülüğü konumuna yükselen ulemanın düşmanlığını üzerlerinde toplayışlarında da ortaya çıkmaktadır.

HERMETİZMİN GÖZDEN DÜŞÜŞÜ

1) Ulemanın Yükselişi

Hilafet kurumu, sınırları büyük bir hızla genişleyen ve farklı etnik grup ve dinsel arkaplanlardan gelen halkları bünyesine katan heterojen bir imparatorlukta hiçbir zaman tam bir merkezî denetim sağlayabilmiş değildi. Ortaçağ İslam egemenlik alanında iktidar odakları

çeşitlilik göstermekteydi. Lapidus (1989: 136-137), bu odakları birbirleriyle etkileşim ve rekabet içindeki üç kategoride toplamaktadır:

1) *Asabiyye*, yani Ortadoğu toplumlarının temel küçük grup oluşumları: Klanlar, soylar, aşiretler. Bunlar kan bağı temelinden çok himaye temeline dayalı kolektiviteleri oluşturmaktaydılar.

2) Dinsel dernekler: Müslümanlar arasındaki Sünni mezhepleri, Sufî tarikatları, Şii mezhepleri, Haricî grupların yanı sıra, Hıristiyan kiliseler, Yahudi cemaatleri vb.

3) Devletler ve imparatorluklar: Genellikle fetihçi ya da diğer askeri elitler tarafından oluşturulmaktaydı ve fethettikleri bölgeleri bürokratik ve yarı-feodal (özellikle *ikta*) araçlarla yönetmekteydiler.

Merkezî denetim ideoloji ve teknolojisinin verili gelişkinlik düzeyi göz önünde bulundurulduğunda ve bunlara yukarıda sayılan iktidar odaklarının her biri içindeki iktidar mücadeleleri eklendiğinde, tablonun yeterince gerilimli olduğu ortaya çıkacaktır. Gerçekten de Abbasî imparatorluğu, egemenlik alanı içine aldığı geniş toprakların yönetimi, vergilendirilmesi ve savunulmasında baştan itibaren güçlüklerle karşı karşıyadır ve bu erklerini sıkça yerel iktidar odaklarıyla paylaşmak durumunda kalmaktadır. Bu ise, yerel iktidar odaklarının (beyler, büyük toprak sahipleri, askerî şefler, bürokratik kastlar, dinsel önderler vb.) merkezi iktidar karşısında elini güçlendirmektedir; bunlara, 'yabancı yönetim'lere, askerî hareketlere ve ağır vergilere karşı dinsel renkli halk ayaklanmaları eklendiğinde, kırılgan bir iktidar zemini çıkmaktadır ortaya.

Daha 935'te halifelik, Bağdat çevresi dışında tüm eyaletler üzerindeki denetimini yitirmiş durumdadır; ayakta kalabilmek için rakip bey ve valileri birbirine karşı kışkırtmaktadır. 936'da, Bağdat'a baskı yapan düşmanları püskürtebilmek için Halifeler, *emir ül-umera* rütbesini yaratırlar ve uyruklarının en güçlüsünü devlet başkanı olarak atama yetkisi dışında tüm yetkilerinden vazgeçerler. Böylelikle halifelik nominal bir kurum haline gelir ve Abbasî hanedanının yıkıldığı 1258 yılına dek bu durumda sürer. Abbasî İmparatorluğu, 10. yüzyılın sonu gelmeden fiilen son bulmuş ve çok sa-

yıda bağımsız taşra rejimi biçiminde dağılmıştır (Lapidus 1988: 132-33): Doğuda (Maveraünnehir, İran ve Irak) Abbasî sonrası ilk kuşak, Irak ve Batı İran'daki Büveyhîler (945-1055), Doğu İran ve Maveraünnehir'de Samanîler (999'a kadar) ve Afganistan'dan Horasan'a dek uzanan toprakları denetim altına alan Gazneliler. Bunları bir dizi göçer imparatorluk izleyecektir. Göçer Türk aşiretlerinin bölgeye sızmasıyla, 10. yüzyılda Karahanlılar Maveraünnehir'i ellerine geçirecek, 11. yüzyılda Selçuklular İran ve Anadolu'yu alacaklar, 12. yüzyılda onları Guz ve Naymanlar izleyecek ve nihayet Moğollar 13. yüzyılda bölgenin büyük bölümünü ele geçireceklerdir.

Batıdaysa (Suriye ve Mısır), Fatımîler Mısır'ın Abbasî bölgeleri ve kısmen Suriye'yi ele geçirmiştir; ancak bu durum Suriye'ye bir dizi istilayı engelleyemeyecektir: 10. yüzyılda Bizans, Kuzey Suriye'yi işgal edip Kudüs'ü almaya çalışır. Onları Latin Haçlılar ve nihayet Selçuklular izler. Selçuklu rejimlerinin yerleşmesiyle Ortadoğu'nun batı kesimleri de doğudaki gelişmelere eklemlenmiştir (Lapidus 1988: 137).

Halifenin siyasal erkini yitirmesi ve yükselen askerî imparatorlukların seküler niteliği, kentli ulema ve sufilerin cemaat önderleri konumuna yükselerek toplumsal yaşamın denetimindeki etkinliklerini güçlendirecektir. Bunlar, "Ortadoğu halklarının ihtidalarını gözetmekte, Sünnî fıkıh okullarını, Sufî ve Şii tarikatlarını örgütlemekte, İslam öğretisini standartlaştırmakta ve İslamî bir toplumsal ve siyasal etiği biçimlendirmektedirler" (Lapidus 1988: 140).

Kendi çalışma gruplarını oluşturarak halk desteği ve dinsel konularda özerk bir yetke odağı olarak ortaya çıkan[115] Kur'an ve hadis âlimleri, şeriat ve ilahiyat öğrencileri, Şi'a'nın kurumsallaşması ve İsmailî misyonların başarısı karşısında, İslam pratiklerini daha da kurumsallaştırmaya yönelecektir. 9. yüzyıla gelindiğinde, yasal idare aygıtları olarak Sünnî fıkıh okulları kurumsallaşmıştır. Bunlar, Medine, Basra, Bağdat ve Fustat'tan Abbasî ülkesine yayılırlar. Hanefî

[115] Abbasî İmparatorluğu'nun erken dönemlerinde "proto-Sünnî" ulema ile yönetim arasındaki hassas dengeler konusunda bkz. Zaman (1997: 70-118).

okulu Irak'ta kurulup kısa sürede İran ve Maveraünnehir'e, Bağdat kökenli Hanbelîlik Irak ve Suriye'ye yayılmıştır. Şam ve Humus'a Hanbelî kadılar atanırken, bu mezhep İran'ın önemli kentlerinde de bir izleyici kitlesi bulacaktır. Şafiilik önce Mısır'da, ancak 10. yüzyılda Suriye, Bağdat ve Batı Irak, Horasan ve Maveraünnehir'in tüm önemli kentlerinde kurumsallaşmıştır. Malikîlik ise, Mısır ve Kuzey Afrika merkezlidir. Bunların yanı sıra, Mu'tezile ve Aşarîlik gibi teolojik-felsefî akımlar da canlı, önemli dinsel hareketlerdir.

10.-11. yüzyıldan itibaren vakıflar tarafından finanse edilen medreseler, bu okul ve hareketlerin yayılma dinamiği haline gelirken ulemayı da rantiye bir sınıfa dönüştürecektir.

Başlangıçta her mezhep âlimler ve kadılarla öğrenciler, saray görevlileri, zengin hamiler çekirdeği etrafında örgütlenirken zamanla hayır işleri, eğitim ve hukuk hizmetleriyle kitlelere yayılacak, Lapidus (1988: 167)'un deyişiyle "informel siyasal ve toplumsal önderlik odakları"na dönüşeceklerdir. Örneğin, 9.-10. yüzyılda Hanbelî vaizler, Halifelik politikalarının leh ve aleyhinde halk gösterileri düzenlemeyi sürdürmekte, karşıtlarına saldıran ve şarap içme, fuhuş vb. cezalandıran gönüllü grupları çevrelerine toplamakta, Dört Halife, Muaviye ve Sünnî kimliğinin diğer simgelerini anma günleri düzenlemekte, anti-Şii gösteriler düzenleyip Mu'tezile ve Aş'ari okullarına karşı çıkmaktadır. Bağdat bir yüzyıl boyunca dinsel çatışmalarla sarsılacaktır.

Abbasî iktidarının nominal bir hale dönüşmesi ve yeni yöneticilerin yabancı ve seküler kimlikleri (ve bunların yükselişine koşut olarak eski toprak sahibi elitin gerileyişi) ulemanın "dinsel prestij ve hukuksal ve eğitsel yetkelerine dayalı" (Lapidus 1988: 176) erkini güçlendirmiştir. İlmî ve dinsel görevlerinin yanı sıra, yerel vergilendirme, sulama, hukuk ve polis görevleri, kâtiplik gibi görevleri üstlenmeleri, bu kesimi giderek eski politikadan uzak durma tutumundan (Zaman 1997: 79-80) uzaklaştırarak siyasallaştırmaktaydı. Dahası, ulemanın tacir aileler, yönetici ve bürokratlarla kurdukları ilişkiler, nüfuz alanlarını genişletmekteydi. Böylelikle, "11. yüzyılda herkes doğum ya da mahalle, kent veya bölge mensubiyeti nedeniyle dört mezhepten birisinin üyesi sayılıyordu" (Lapidus 1998: 177).

Kuşkusuz, ulema hiçbir zaman Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlık'ta olduğu üzere yapılanmış/hiyerarşik bir sektör haline gelmiş değildir; bağlılıklar geniş ölçüde kişiseldir ve Kur'an'da yer almayan ya da kesin olarak belirlenmemiş durumlara ilişkin hükümler için *ictihad*'lara[116] başvurulmaktadır. Ne ki, merkezî yönetimin zaafa uğradığı toplumsal kargaşa ortamında, özellikle Moğol istilalarının arifesinde, mezhepler daha fazla yapılanacak, yasa kodifye olup standartlaşacak, böylelikle ictihad yerini giderek geçmişin (yapılandırılmış) yetkesine, yani *taklid*'e bırakacaktır (Lindholm 1996: 159).

Güçlenen ulema ve katılaşan hukuk sistemi, deyim yerindeyse bir İslamî püritanizmin zeminini oluşturmuştur. Felsefe, bilim ve genel olarak İslam kültür alanındaki 'yabancı' (özellikle Grek) unsurlar, 11. yüzyıl ve sonrasında geçmişte olduğundan daha fazla kuşku, hatta düşmanlıkla karşılaşır olmuştur.

2) Felsefenin Gerileyişi

Kuşkusuz İslam düşünce tarihini, 'özgür düşünce'den dogmatizme, bilimden imana ilerleyen doğrusal bir hat olarak betimlemek, indirgemecilik olur. Değişken ve kırılgan siyasal zemin, düşünce akımları arasında da çok sayıda çatışmanın arka planını oluşturmuş gözükmektedir. Dahası, sahnede yer alan aktörler, başından itibaren, bu çalışmanın kapsamını çok aşacak kertede çeşitli ve çelişiktir: Grek kökenli çeşitli felsefe eğilimleri, bilimler, Batınî-Şîa düşünce okulları, bunlardan esinlenmekle birlikte radikal bir kopuşu da temsil eden heterodoks/rafizî düşünce akımları (*ibahiyye*, *dehriyye*...), tasavvuf düşüncesi, (Sünnî) fıkıh ve kelâm okulları vb. her biri, birbiriyle etkileşim ve çatışma içinde gelişen düşünüş tarzlarıdır.[117]

Ancak Sünnî ulemanın yukarıda betimlenen koşullarda yükselişi ve dinsel yaşam üzerinde denetim mercii niteliğini kazanışı, Grek

[116] Kutsal metinlerin anlam ve potansiyellerini kavramaya yönelik kişisel yorum çabası (Lindholm 1996: 156).

[117] Başlangıçtan 13. yüzyıla dek İslam felsefesi konusunda derli toplu ve ayrıntılı bir çalışma için bkz. Corbin (1986).

kökenli bilim ve felsefe okullarına[118] yöneltilen eleştirilerin yoğunlaşmasına, bunların gözden düşmesine ve savunucularının resmî makamların da onayıyla kovuşturulmasına ve cezalandırılmasına yol açmıştır.[119]

Grek kökenli felsefe ve bilimlere yöneltilen eleştirilerin başında, "insanları kuşkuya sevk ederek imanı zayıflattıkları" gelmekte, bu konuda sık sık ayet ve hadislere başvurulmaktadır:

> Ancak dindar Müslümanlardan imanı için tehlikeli olacağı gerekçesiyle bu bilimlerden özenle uzak durmaları beklenmekteydi. Peygamber'in Tanrı'ya "kendisini yararsız ilimlerden uzak tutması" yolundaki duası sık sık anılırdı. (Fıkıh alanında sistemli bir düşünür ve ilahiyat alanında bir Mu'tezilî olan) el-Mevardî, Peygamber'in, ilim arayışının yalnızca dinsel konulara inhisar ettirilmesi ve hiçbir şekilde spekülatif ilimlere (*akliyat*) uygulanmaması gerektiğine ilişkin hadislerine açıkça işaret etmektedir. Hanbelî İmam Teymiyye, *ilm*'den yalnızca Peygamber'den kaynaklanan bilgiyi anlamaktaydı. Bunun dışındaki her şeyi, aynı adı taşısa dahi yararsız ya da ilim-dışı olarak görmekteydi. (...)
> *Ulûm ül-eva'il* (kadim bilimler)'den genellikle 'reddedilen ilimler' (*ulûm mehcure*) olarak söz edilir ve 'küfr'le karışmış hikmet' olarak nitelenirdi. Sonunda ancak imansızlığa (küfre) ve özellikle de *Ta'til*'e, yani Tanrı kavrayışının her türlü pozitif içerikten soyutlanmasına yol açarlardı (Goldziher 1981: 186-7).

---

[118] Kuşkusuz yalnızca felsefeye değil, aynı zamanda Sufizm'e ve Şîa'ya bağlanan radikal çıkışların da.

[119] Kovuşturmalar, İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde de yok değildi. Örneğin, İslam'ın "Yunan çizgisinde görünen feylesoflarından ilki" (Corbin 1986: 156) sayılan Ebu Yusuf ibn İshak el-Kindî (796-861), Abbasî sarayında halifeler el-Me'mûn ve el-Mu'tasım'ın himayelerinden uzunca bir süre yararlandıktan sonra, halife el-Mütevekkil iktidarında esen anti-Mu'tezilî hava nedeniyle (kendisi Mu'tezilî olmamasına karşın) gözden düşecek ve yaşamının geri kalan kısmını köşesine çekilmiş olarak sürdürecektir. Öğrencisi Ahmed İbn Tayyib el-Serahsî (833-899) ise onun kadar şanslı değildir: bir süre çevresinde yer aldığı Halife el-Mu'tedid tarafından, "kendisini *il-had*'a (sapkınlığa) sevkettiği" gerekçesiyle öldürülecektir (Goldziher (1981: 209, dn. 8). Benzer biçimde, el-Me'mun'un danışmanlığını yapan Eli b. Ubeyde er-Reyhanî ya da Ebu Zeyd ül-Belhî de yapıtlarındaki felsefî eğilimler nedeniyle rafizîlik suçlamasından kaçınamayacaklardır (Goldziher 1981: 186).

Kadîm (Grek) ilimlerden kendini ayırmaya ne denli özen göstermiş olursa olsun, Mu'tezilîlik de muarızlarınca Grek felsefesinin bir sonucu sayılmakta, hatta felsefeye ve yarattığı kuşkuların iman üzerindeki 'yıkıcı' etkisine köklü eleştiriler yöneltmiş olan Gazalî (1059-1111) dahi, [kuşkusuz gençliğinde kapsamlı bir felsefe öğrenimi görmüş olması nedeniyle (Corbin 1986: 180-1)] onun etkisinden kurtulamamakla eleştirilmektedir (Goldziher 1981: 189).

Kadîm bilimlere ilişkin kitaplar da ulemanın baskılarından bağışık değildir: felsefe ve diyalektik üzerine yapıtlarla ün salan Reyy kütüphanesi 1053'te ve Şapur kütüphanesi 1054'te ulemanın girişimleriyle yakılacaktır (Mazaherî 1973: 185); Halife el-Müstencid Billâh zamanında (1161-1170) yaktırılan bir kitap koleksiyonu içinde İhvan us-Safâ risaleleriyle İbn-i Sina'nın *Kitab üş-Şifâ*'sının da bulunduğu aktarılmaktadır (Tez 1991: 172). Daha 10. yüzyıl başlarında Bağdat'taki profesyonel kopistlerden felsefe kitaplarını kopyalamamaya ant içmeleri talep edilmektedir (Goldziher 1981: 191). Ünlü Hanbelî gizemcisi Abd ül-Kadir Geylanî'nin torunu Abd üs-Selam b. Abd ül-Vahab (öl. 1233)'ın kütüphanesinde rafizî kitaplar bulundurma suçlamasıyla uğradığı kovuşturma ilginçtir (Goldziher 1981: 191-2):

> Abd üs-Selam'a din açısından saldırmak kolaydı çünkü pek ortodoks sayılmazdı. Babası dahi dine ilişkin tutumuyla alay etmekteydi. Diline fazla hakim olamadığı için de görüşleri açığa çıkmıştı. (...) Evi aranırken, her biri Abd üs-Selam tarafından kopyalanmış İhvan üs-Safa *Rasa'il*'i, büyü ve astroloji üzerine kitaplar, yıldızlar kültü (dekadan Doğu Neo-platonculuğu'nun eseri) üzerine yapıtlar, gezegenlere yönelik ibadet kitapları vb. bulunmuştu. Abd üs-Selam bu şeylere inanmadığı, yalnızca çürütmek için kopyaladığı gerekçesini ileri sürdü. Kadılar ve ulemanın hazır bulunduğu bir mecliste, halifenin camiinin avlusunda bir ateş yakılarak kitapları ulemanın seyrettiği platformdan tek tek ateşe fırlatıldı. Tüm bunlar caminin önünde toplanmış geniş kalabalığın gözleri önünde olup bitiyordu. Bir kişi bu kitapların içindekileri okuyup (Abd üs-Selam'ın önünde) bunları yazanların ve bunlara inananların lanetleneceğini söylüyordu. Kalabalık talebe uyuyordu: küfürler şeyh

Abd ül-Kadir, hatta (sapkın, onun öğrencilerinden sayıldığı için) imam Ahmed b. Hanbel'e dek uzanmaktaydı. (...) Huzurunda yıldızlar kültünü aşağılayan şiirler okundu. Abd üs-Selam bundan sonra zındık ilan edilerek cübbesi geri alındı, hapse atıldı ve hocalık yaptığı Abd ül-Kadir'in okulu, İbn ül-Cevzî'ye devredildi.

Kuşkusuz bu anlatıda birden fazla etken rol oynamaktadır; bir yandan okula sonunda el koyan İbn ül-Cevzî'nin kişisel manipülasyon ve kışkırtmaları, bir yandan da Geylanî ve Hanbelîliğin mahkûm edilmesine dek uzanan bir siyasal manevrayı sezinlememek mümkün değildir. Ne ki burada vurgulanması gereken, 'kadîm ilimler'e ve bu arada felsefeye karşı giderek katılaşan bir tutumun biçimlenişidir; kuşkusuz 'ulûm ül-eva'il'e yönelen saldırılardan 'hermetik bilimler' de etkilenmezlik edemeyecektir.

3) Hermetizmin Düşüşü

Nitekim *Mukaddime*'sinde simya ve diğer hermetik ilimlere genişçe bir yer ayıran 14. yüzyıl yazarı İbni Haldun (1334-1406)'un dönemine gelindiğinde iklim, artık tümüyle başkalaşmıştır. Toplum tahlillerinde diyalektik bir yaklaşım benimseyen ve kimi yazarlarca 'tarih felsefesi ve toplumbilimin kurucusu' (Ead III t.y.) sayılan İbni Haldun'un gerek hermetik ilimler, gerekse felsefeye karşı tutumu, 'zamanın ruhu'nun yargılarıyla yüklüdür. Nitekim felsefeye ayırdığı bölümün başlığı dahi, bu (olumsuz) tutumu yansıtmaktadır: "Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair" (İbni Haldun 1989: 101). İbni Haldun'a (1989: 107, 112) göre:

Filozofların en büyüklerinden olan Eflatun da ilahiyatta yakin derecesinde bir bilgi elde edilemez, ancak zan derecesinde bir bilgi elde edilir, der. Bu kadar emek verdikten sonra yalnızca zan derecesinde bilgi elde edecek isek, yorulmaya değmez. Bundan önceki zannımız bize yeter. O halde bu felsefî bilgilerle uğraşmanın faydası nedir? (...)

Bununla beraber bilginin her ne kadar meyvesi yoksa da, deliller ve burhanlar, terkip edip davaları ispata çalışmakla zihinleri işletmeye ve keskinleştirmeye hizmet ettiği için faydalıdır. (...) Ayrıca

bu gibi şartlara göre tertip edilen birçok delilleriyle beraber bu bilgileri mütalâa edenler, istidlâl ve delillerden faydalanarak, sağlam bir meleke elde etmiş, doğru bir usul öğrenmiş olurlar. Çünkü mantık bilgisi her ne kadar filozofların gaye ve davalarını ispata yeterli değilse de, benzeri olan kanunlardan bildiklerimiz arasında en doğrusu yine bu fendir. Bununla beraber hikmet ve felsefe bilgileri okuyacak olan kimse, ilk önce tefsir, fıkıh ve diğer şer'î bilgileri hakkıyla öğrenmeli ve ancak bundan sonra bu bilgiyi öğrenmeye başlamalıdır. İslamî bilgileri bilmeyen kimse, bu bilgileri öğrenmeye yanaşmamalıdır. Çünkü din bilgilerini bilmeyenlerden bu bilgilerin ölüme götüren hallerinden sağlamca kurtulan azdır.

Felsefenin yararsızlığına ilişkin bu yargı, hermetik ilimler için daha da doğru sayılmaktadır. Gerek yıldızların çeşitli durumları ve birbirleriyle ilişkileri, gerekse maddenin oluşumunu etkileyen haller o denli çok ve karmaşıktır ki, insanların bunları kavramaya ve maniple etmeye çalışmaları boşuna, hatta zararlı bir çabadır. Her şeyin en iyisini bilen ve düzenleyen Tanrı'dır; insanın Tanrı'yı taklide çalışması ise sapkınlıktır. İbn-i Haldun astroloji için:

Yıldızların kendi tesirleri altındaki yıldızlara tesirlerini iddia etmek de boş sözden ibarettir. Çünkü Tanrı'nın birliğinden bahsederken delillere dayanarak Tanrı'dan başka bir fail bulunmadığını ispat etmiştik. (...) Kelâm bilgisi uzmanları pek açık bir şekilde sebeplerin sebep oldukları varlıklara olan tesirlerin keyfiyetinin belirsiz olduğunu ispat etmişlerdir. Aklın yıldızların evvel emirde görülen hallerini düşünerek, bunların diğer varlıklara hükmetmesine de güvenilmez. Çünkü sebeplerin belli olmayan ve bilinmeyen daha başka tesirlere dayanmış olması mümkündür. Şeriatın bütün olayları tanrısal kudretin tesirine bağlamış olması bunu teyit ve diğer bütün tesirleri red etmesi de bunu ispat eder. Peygamberler de yıldızlarda bu kudretin bulunmasını ve tesirlerini inkâr ederler. (...) Bu suretle şeriat bakımından da bu bilginin yanlış ve öğrettiği bilgilerin zayıf olduğu anlaşılmış oldu. Halkın iman ve inancını bozduğu için sosyal bir hayat yaşayan insan toplulukları için de zararlıdır. (...) Bu bilgiye inanarak, onun hükümlerine göre iş görmek din ve devlet için zararlı olduğundan, sosyal hayat yaşayan bütün insan topluluklarında bu bilgi yasak edilmelidir (İbn-i Haldun 1989: 117-9).

ve simya için de:

> Elverişli olan maddeyi kemaline vardırmak suretiyle altın yapacaklarını iddia eden kimyagerler, bu sınaî ve sunî olan fiillerini madenin tabiatına tamamen uygulamak veyahut madenî maddede tabiî bir tesir ve fiil meydana getirip, o maddeyi kendi şekil ve suretine sokacak kuvvet ve ayrı bir mizaç sahibi bir madde yaratmak iddiasında bulunurlar. Bu ise sınaî ve sunî olan fiilin ve yahut kendisinde maddeyi başka bir şekle sokmak kuvvet ve kudreti bulunan maddenin fiil ve tesiri ile, altın şekil ve suretine getirilecek olan maddenin tabiatının hallerinin hallerini bir etraflıca bilmeye dayanır. Maddenin tabiatının halleri ise sayılıp bitirilemeyecek derecede çok olup, beşerin bilgisi bunları kavrayamaz. Bu iddiada bulunan kimsenin durumu insan veya hayvan ve bitki yaratmak iddiasında olan kimsenin haline benzer. Bu iddiayı bozan delil ve burhanın özü bundan ibarettir. (...) Meselenin iç yüzü şudur: Cabir bin Hayyan ve Mesleme bin Ahmet Mecaritî ve benzerleri, mütekellim'den olan hakîmlerin iddia ettikleri gibi, kimya zenaati tabii olan zenaatlerden olmadığı gibi, maddeleri başka bir kalıba sokmak da sınaî ve sunî olan yollarla yapılan bir iş değildir. Bunların bu konuda söyledikleri sözler tabii bilgilere dair söylenmiş sözler olmayıp, ancak sihire ve sihire benzeyen olağanüstü haller hakkında söylenmiş sözler kabilindendir (İbn-i Haldun 1989: 135, 137).

derken, imanın akıl üzerine mutlak üstünlüğünü tescil eden ve aklı mahkûm eden 'zamanın ruhu'nu dile getirmektedir. Bu dönemde,

> Eskisi gibi, filozofları koruyan hükümdarlar ve vezirler, bilimsel araştırmaları parayla destekleyen zenginler görülmez oldu. Hatta filozof ve bilginlere düşman kesildiler. Örneğin İbn-i Rüşd'e pek çok eziyet yapıldı, sürgüne zorlandı; İbn-i Arabî'nin Şam'da öğretimi yasaklandı ve gözaltında tutuldu. İbn-i Mukaffâ ve Râzî gibi akılcı ve özgür düşünceye yönelenler ise yaşadığı çağlarda pek tutunamadılar. İbn-i Mukaffâ idam edildi, Râzî sürüldü (Tez 1991: 175).

12. ve 13. yüzyıllar simya kuram ve pratiğinin Batı'ya aktarıldığı yıllar olmuştur; ne ki bu dönemde, konuya ilişkin Arap yazılarının sayısında düşüş gözlemlenmektedir. Döneme ait yapıtların çoğu eski yazıların derlemesi ya da şerhleri niteliğindedir. İbn Arfa Ras, Ebu'l-Kasım el-Irakî (13. yy.), Aytemur el-Cildakî (14. yy. ilk yarısı) gibi isimlerin, bu alana özgün katkılar yapmaktansa, ağırlıklı

olarak, Cabîr, ibn Umeyl, İbn-i Sina, el-Mecritî, Halid ibn Yezit, Ebubekir Razî vb.nin simya yazılarını derleyip şerhettikleri aktarılmaktadır (Holmyard 1957: 100-1; Tez 1991: 175).

4) Hermes'ten Geriye Kalanlar

Kuşkusuz, gerek, 12.-13. yüzyıllardan itibaren Antik Grek/ Helenistik İslam dünyasından devralarak bu alanda bağımsız bir literatür geliştiren geç Ortaçağ Batı Avrupa kültüründe ve 'meslek *ethos*'u'nda, gerek 'yeraltına itilen' Arap-İslam esoterik literatüründe, gerekse geç ortaçağların İslamî popüler kültüründe hermetik literatürün izini sürmek, bu çalışmanın boyutlarını çok aşan, devasa bir girişim olacaktır. Kabaca İÖ 1000-İS 1000 yılları ile sınırlı olan çalışmamız, burada noktalanmak durumunda. Ancak yine de, bir 'zanaat ethos'u' olarak sürdürülegelen Hermes/İdris motifinin, bu çalışmanın kapsadığı tarihsel kesitin çok sonrasında ve farklı ortamlarda tekrar tekrar ortaya çıkışına işaret etmek, ilginç olacaktır.

Evliya Çelebi (1969: 208-338), 17. yüzyılda kaleme aldığı *Seyahatnâme*'sinde, bilindiği üzere Osmanlı esnaf ve zanaat örgütlenmeleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur ve her bir zanaatın bağlandığı 'pîr'in adını verir.[120] İşin ilginç yönü, bu 'pîr'lerden bazılarının, İslam öncesi peygamberler[121] oluşudur;[122] Evliya Çelebi'nin betimlediği es-

---

[120] Ahî/Fütüvve geleneğinin Türklerce Orta Asya'da, İran üzerinden devralındığı anlaşılmaktadır: "Dikkatimizi Anadolu dışına, Orta Asya'ya çevirdiğimizde buradaki Türk, İran ve diğer nüfusun fütüvvetle aşinalığının daha eski tarihlere dayandığını tespit ediyoruz. Kuşeyri, fütüvvetin 8. yüzyılda Horasan ve Belh civarlarında yaygın olduğunu kaydediyor. Attar, Tezkiretü'l- Evliya'sında Ahi İbrahim adlı bir 9. yüzyıl sufi ehlinden bahsediyor (demek ki ahi kelimesi Anadolu dışında da bu anlamda kullanılıyor). Utbi'nin ifadesine göre 10. yüzyılda Semerkand'da fütüvve teşkilatlarına rastlıyoruz. Cami, Nefahatü'l Üns'te fütüvvetin sanatkar zümrede yaygın olduğunu söylüyor" (Gürsoy-Naskali 1996: 97).

[121] Hatta filozoflar: örneğin macunculara (1969: 228) afyonculara (1969: 283) pîri Fisagoros (Pythagoras); balsuyunun mucidi ise "Atina'da meşhur hekîm Eflatun" (1969: 328)'dur.

[122] Bu durumu ilgi çekici bulan Mantran (1990: 337), Evliya Çelebi'nin bu pirleri çoğunlukla Muhammed Peygamber'in ashabı arasında göstermeye gayret sarfettiği-

naftan üç tanesi -yelkenciler, gömlekçiler ve kumaş dokuyucuları- (Yahudi-Hristiyan ve İslam inancasına göre) Adem'in oğlu (ve Hanok/İdris'in büyük dedesi) olan Şît'e bağlanmaktadır. Şît ise daha önce de gördüğümüz üzere, Sabiîlerin İdris'le bağlantılandırdığı, Hanok/İdris'in hocası olduğunu düşündükleri (d'Herbelot 1995 [1777], II: 242), Mısır'lı Seth'in (İslam inancası tarafından da benimsenen) Yahudi-Hıristiyan versiyonundan başkası değildir.[123] Doğrudan İdris'e bağlananlar ise terziler ve kürkçülerdir[124] (1966: 278, 279). Öte yandan çeşitli divitçiler esnafı da (Cebraîl dolayımıyla) İdris'e bağlanmaktadır: "Pîrleri Cibril-i Emindir ki, Cennetten ilk defa olarak divit ve kalemi Hazret-i İdris'e götürüp yazıcılara ve terzilere pîr etmiştir" (1966: 271). Öte yandan, Hanok/İdris'in İranlı dengi Hoşenk de hem ketencilerin pîri (1966: 248) hem de kudümün mucididir (1966: 308). Ve nihayet, ibn ül-Nedîm'den tanıdığımız bir simyacı, Zünnûn ül-Mısrî,[125] Muhammed Peygamber'in çağdaşı olarak gösterilip, hekimbaşı esnafı (1966: 227) ile yağcı aktarları esnafının (1966: 279) pîri sayılmakta, oğlu Hidayetullah'ın ise, ot bulucuları esnafının (şifalı bitkileri toplayanlar) pîri olduğu söylenmektedir (1966: 284).

Daha ilginç ve açımlayıcı bir örneği ise bize, Gürsoy-Naskali'nin (1996: 97-121) 1929-30 yıllarında Doğu Türkistan'daki Yarkent'de Arap harfleri ve Yeni Uygur lehçesiyle kaleme alınmış olan 'Dokumacılar Risalesi'nden yaptığı transkripsiyon ve çeviri sağlamaktadır:

> Şit aleyhisselam dokumacılık yapmıştır. Hazreti İmam Caferi Sadık ve makbul rehberlerin rivayetine göre Hazreti Adem peygamberin Hava'dan Hazreti Şit aleyhisselam (adında bir oğlu) oldu ve kırk yılın sonunda Şit aleyhisselam pamuklu bez dokuyup Hazreti Adem aleyhisselama getirildi. Hazreti Adem aley-

---

ni belirttikten sonra, "Kuşkusuz bir esnaf birliğini İslam öncesi bir kişiye bağlamanın çok zayıf bir dinsel etki oluşturduğu söylenebilir" demekte.

[123] Yahudi-Hıristiyan, Müslüman ve Mısır inanç sistemleri arasındaki koşutluklar konusunda son derece kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışma için bkz. Al-Assiouty (1989).

[124] Evliya Çelebi (1966: 279), "önce kürk giyen Hoşek (Hoşang) Şah'tır. Çünkü hayvan derilerini giyip dağlarda hayvan kılığında av yapardı" diyor.

[125] Bkz. bu bölümde s. 291, dipnot 59 ve s. 306, dipnot 80.

> hisselam tekbir getirdi. Tekbir getirmek ondan kaldı. (...) Sit peygamberin kaç kızı vardı diye sorarlarsa cevap "Kırk kızları vardı". Her gün kırk elbiselik iplik eğirirdi. Hazreti Şit aleyhisselam kırk elbiselik bezi bir günde dokurdu.
>
> Aba vermenin kaç nesne ile olduğunu sorarlarsa cevap dört nesne iledir: birincisi su, ikincisi ateş, üçüncüsü un(?),[126] dördüncüsü havadır. (...)
>
> Hazreti Peygamber sallalahu aleyhissellem demiştir ki "Bez dokuyan, okuyan ve kendine hâkim olan benim dostumdur" demiştir. Tanrının resulüne kim eziyet edip haksızlık ederse kendisi kafir karısı da ondan boşanmış olur. İşte bu sebeple peygamberler ve melekler dokumacılık yaparlar, pirler, ustalar ve önden gidenler onlar gibi yapmıştır (Naskali-Gürsoy 1996: 103-4).

Burada, kuşkusuz, artık büyük ölçüde İslamîleşmiş bir zanaat *ethos*'u, ama aynı zamanda 'zanaatkarlaştırılmış' bir İslam kavrayışı ("Hazreti Peygamber demiştir ki, 'Bez dokuyan (...) benim dostumdur' demiştir"; "İşte bu sebeple peygamberler ve melekler dokumacılık yaparlar") söz konusudur. Ancak daha da ilginci, yüzyıllar sonra, satırların arasından karşımıza çıkıveren Grek/Helenistik kökenli 'dört unsur' kuramıdır: "Aba vermenin kaç nesne ile olduğunu sorarlarsa cevap dört nesne iledir: birincisi su, ikincisi ateş, üçüncüsü un (toprak), dördüncüsü havadır." Empedocles'e dek uzanan (bkz. 2. Bölüm) ve Neo-platonculardа olduğu kadar Hermetik gelenekte de sıkça başvurulan bu dört aslî kategori, bir *demiurgos* olarak zanaatkarın vazgeçilmezleri gibi gözükmektedir. Tabii, burada gösterilmek istenen, zanaatçı ethos'unun aslî unsurlarından biri olarak Hermes geleneğinin İslam kültürünün tüm zamanlarında aynı vurgu ve yoğunlukta süregittiği değildir; ilginç olan, geleneğin ulemanın İslam'ı geleneksizleştirme (ya da geleneği 'İslamlaştırma') yolundaki tüm çabalarına karşın, bulabildiği boşluklardan su yüzüne çıkışıdır.[127]

---

[126] Gürsoy Naskali (1996: 100) bunu "toprak" olarak yorumlamakta.

[127] İdris'i Türk-İslam halk inancında Hızır-İlyas'la bağlantılandıran bir yaklaşım için ise bkz. Wensinck (1927); Vajda (1971) ve Ocak (1985: 74).

-VI-

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

'Hermes' figürünün, Antik Yunanistan'dan Müslüman-Arap ortaçağına dek uzanan serüveni izleyen çalışma, böylece sona eriyor.[1] Buraya dek öne sürülen görüşleri bir kez daha toparlamak gerekirse:

1) Antik çağ Grek mitolojisinde Hermes olarak biçimlenen ve çobanların, bereketin, sözün, (tanrılar, tanrılarla insanlar, uykuyla uyanıklık, ölülerle canlılar alemi... arasındaki) dolayımın, geçişlerin, ticaretin, paranın, şansın, hırsızlığın, büyünün, dönüşümlerin vb. tanrısı olarak tanımlanan ikircimli figürün varlığını ve yaşarlığını, (Olympos'taki hemcinslerinin çoğunun yitip gitmesine karşın) Doğu Akdeniz çevresi kültürlerinde uzun bir tarihsel kesit boyunca sürdürdüğünü saptadık.

2) Hermes figürünün bu direngenliğini, onun, kabaca İÖ 1000-İS 1000 arasına tarihlendirilebilecek kesit içinde, egemenliğini toprak mülkiyeti ve buna bağlı olarak da fetihçiliğe dayandıran iktidar sahiplerinin dışında, ancak yanı başında duran, ve gerek bu kesimlerle, gerekse yönetilenlerle (kır ve kent yoksulları) ikircikli bir ilişkiyi sürdüren kentli ara katmanların (esnaf, zanaatkar, tacir ve kentli aydınlar: özellikle hekim, eczacı, filozof vb.) varoluş ve siyaset stratejileriyle bağıntılı düşünsel sistemlerde önemli bir figür olarak benimsenişiyle bağlantılandırdık. Gerçekte, bu ara sınıfların toplumsal konumu,

---

[1] Ancak Hermes'in serüveninin burada sone erdiğini söylemek olanaklı değil. Arap hermetik yazınını devralan Latin ortaçağı, Hermes Trismegistus'a bağlanan zengin bir astroloji ve simya literatürü geliştirecek ve Hermetizm, Kilise'nin hegemonyası altında, deyim yerindeyse bir "alt-akım" ya da alt-kültür olarak süregidecektir. "Hermes", günümüzde de, kendilerini "esoterist", "hermetik", "okültist" vb. olarak tanımlayan çevrelerin gözdesi olmayı sürdürmektedir. Kuşkusuz, onu tarihi boyunca betimleyen "pratik-demiurgic" yönünü bir hayli yitirmiş olarak...

Hermes figürünün tarihi boyunca elde tutmayı sürdürdüğü sabit nitelikleriyle –onun 'dolayımcı' rolü, 'söz'e bağlı nitelikleri, altın imalatıyla ilişkisi, dönüşebilir/esnek yapısı, pratik yönü...- uyum içindeydi. Hermes ya da Merkür veya Hermes Trismegistus ya da İslam hermetistlerinin İdris'i, Egemen'e (Zeus, Jupiter, Monad, Tanrı ya da Allah) ne denli 'yakın' dursa dursun, bu yakınlık hiçbir zaman 'tam teslimiyet' anlamını taşımamaktaydı ve her zaman bir esnekliği, deyim yerindeyse, bir 'hile'yi, bir kaçamak olasılığını içermekteydi.[2]

3) Bu 'hile'[3] ise, bir bakıma Hermes geleneğinin taşıyıcısı olan toplumsal katman ya da sınıfların, 'doğayı maniple etme' yetilerinden ya da 'tèchne'yle ilişkilerinden kaynaklanan 'özgüven'ini yansıtmaktadır. Zanaatkarlar, tacirler, hekimler, pratik-filozoflar (ya da kahinler vb.) olarak şeylerin içsel bilgisine sahip oluşları ve onu dönüştürebilme yetileri, onlara monark ve çevresi nezdinde bir özerklik ve saygınlık sağlamaktaydı. Bu özerkliklerini (kendileri, en azından ele alınan tarihsel kesit içinde bir 'egemen sınıf' kimliği edinmiş olmasalar da) egemenler karşısında bir stratejik malzeme olarak kullanabilmiş gözükmektedirler.

4) Hermetik gelenek, öyle anlaşılıyor ki, bu kesimlere, egemenlerle ilişkilerini düzenlemede gereksindikleri bu 'stratejik malzeme'yi sağlamıştır. Mısırlı zanaatkar-rahiplerin Ptolemeler[4] ya da Romalı yöneticilerle[5] gerilimli ilişkilerinde, ülkesi yüzyıllar boyu dönemin güçlü devletleri arasındaki çatışmaların savaş alanına dönen Sabit ibn Kurra'nın Hıristiyan 'fatih'lere yönelttiği hakaret dolu sözlerde,[6] Cabir ibn Hay-

---

[2] Grek Hermes'inin Zeus'tan ölümsüzlüğü kardeşi Apollo'yu kandırarak kopartabildiği; Hermes Trismegistus'un çağının İmparatorluk kültüne olduğu kadar Bir ve Tek Olan'a teslim olmaya çağrı çıkaran maneviyatçılığına da sırt çevirerek insan (pratiği) dünyasıyla ilişkinliğini sürdürüşü, ya da İdris Peygamber'in cennete "hile yolu"yla girmeyi başardığı anımsanmalıdır.

[3] Kuşkusuz, terim burada pejoratif anlamında kullanılmamaktadır.

[4] Panopolis'li Zosimus'un, Theosebie'ye yazdığı, simyacının hizmetini Ptoleme hanedanının hizmetine sunuşunu anlatan mektubu anımsansın (Bölüm 3, Başlık *3.3) Okült Bilimler*)

[5] Bkz. Bölüm 3, Başlık *3.2)Hermetica'nın Oratmı*'ndaki "hermetik kehanetler".

[6] Bkz. Bölüm 4, Başlık *Hermes Trismegustus.*

yan'ın Emevî karşıtı konumlanışında,[7] Razî'nin ortodoksi karşıtı duruşunda[8] ya da İhvan us-Safa'nın eylemci felsefesinde[9] hermetist praksis'e dayalı özgüveni sezinlememek mümkün mü?

5) Yine de, toplumsal konumlanışları, bu katman ya da sınıfları, tam anlamıyla 'iktidar-karşıtı' bir konumdan uzak tutmaktadır. Örneğin, yukarıda sıralayageldiğimiz hermetist örnekler arasında (İhvan us-Safa örneği hariç tutulacak olursa) zaman zaman patlak verdiğini gördüğümüz ayaklanmalara katılanı yoktur. İlk ve erken ortaçağın köle, köylü ya da kentli yoksul isyanlarında Hermetist geleneğin doğrudan bir etkisini bulmak zordur.[10] Bu durumu ise kanımızca, kökeni itibariyle bir 'tèchne' felsefesi olan Hermetizm'in zamanla pratikle ilişkilerini yitirip giderek spekülatif bir bağlama bürünmesiyle açıklamak mümkündür. O, geç antikite sonlarına gelindiğinde, artık bizatihî zanaatkarın değil, ama bir zanaat/tèchne felsefesi olarak 'metekleşmiş/yabancılaşmış' entelektüelin bir aracı/ayrıcalığıdır. Ve kentli bir ara katmanı oluşturan entelektüellerin toplumsal konumuyla bağlantılıdır. Yapabildiğinde egemen(ler)e yakın durmanın avantajlarından yararlanmazlık etmez; hatta hekim-eczacı-kâhin-simyacı vb. olarak zaman zaman onun sofrasında yeri vardır. Ama aynı zamanda alt sınıflara da yakındır. Popüler versiyonları ise, Hermes figürüyle muğlak bir şekilde bağlantılandırılan hastalık giderme, kısmet açma, altın yapma vb. bir dizi büyü pratiği şeklinde süregidecektir.

GELENEĞİN SÜREGENLİĞİ VE DÖNÜŞÜMSELLİĞİ

Sanırız buraya dek söylenenler 'gelenek' kavramını yeniden irdeleyebilmek ve 1. Bölüm'deki vargıları doğrulayabilmek için yeterli bir arka plan oluşturmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, 1. Bölümde sorunsal, çalışmanın başlığının anahtar sözcüklerini oluşturan üç sözcük (gelenek, dönüşüm, dinamik) üzerine kurgulanmış, bunlardan her birinin nasıl ele alına-

---

[7] Bkz. Bölüm 5, Başlık *2.1) Cabir İbn Hayyan.*

[8] Bkz. Bölüm 5, Başlık *2.2) Ebu Bekr Muhammed İbn Zekeriyya el-Razi.*

[9] Bkz. Bölüm 5, Başlık *2.3) İhvan us-Safa.*

[10] Örneğin Gnostik akımların etkili olduğu üzere.

cağı açımlanmaya çalışılmıştı. Çalışmanın sonlandığı bu noktada, baştaki soyut kurguyu, çalışmanın üzerinde, bir kez daha, ve bu kez somutlayarak yeniden ele almakta yarar var.

1) Yeniden "Gelenek" Üzerine

Çalışmada izlenen Hermes motifi ya da Hermetizm, başta gelenek için sıralanan kriterler bir kez daha anımsandığında, Grek Antikitesi'nden İslam ortaçağına (ve sonrasına) dek izlenebilen bir 'gelenek' olarak tanımlanmayı hak etmektedir. Yani bu motif:

1) Kuşaklar boyu (Helenistik dönemden İslam ortaçağı ve ötesine dek) süregitmiştir;

2) Yaptırımcı/kural koyucu bir boyuta sahiptir: Hermes ehilleri, yüzlerce yıl boyunca esoterik bir dille kaleme aldıkları kitaplarında ardıllarına tutarlı sayılabilecek duyuş-düşünüş-davranış kuralları va'zetmişlerdir.

3) Bu batınî öğretiler, gerek belirsiz bir kadîmliğe gönderme yapmaları, gerekse içinde yer aldıkları değişken/istikrarsız bağlama karşın bir tekbiçimlilik öneriyor oluşlarıyla 'geçmişle bugün arasında bir süregenlik duygusu' yaratmaktadırlar.

Ancak, bizatihi bu süregenlik (giderek değişimsizlik) savı, tarihini izlediğimiz böylesine değişken (ve kırılgan) bir arkaplan (Grek, Helenistik, Bizans, İslam) üzerinde, daha yakından bir değerlendirmeyi gereksinmektedir. Kanımızca bu 'değişmezlik' savının dayanağı, geleneğin taşıyıcısı olduğunu düşündüğümüz toplumsal kesimler için taşıdığı stratejik değerdir. Gerçekten de hermetik malzeme farklı düzlemlerde bazı 'sabitelere' gönderme yapmaktadır: mikrokozmos-makrokozmos ilişkileri, bilgili bir edimle kozmik düzeni etkileyebilme savı, şeylerin içsel niteliklerinin bilgisine ve dolayısıyla onları dönüştürebilme yetisine sahip olma, dolayımsal olana ilişkinlik, yöneticilerle yönetilenler arasındaki 'ara' konum ve tikel hermetik 'hikmet'i her iki kesime karşı da kullanabilme yetisi gibi...

Bu sabitelerin izleyegeldiğimiz siyasal-toplumsal tarihte neye denk düştüğünü ise, kanımızca en genel hatlarıyla üç düzlemde saptamak mümkündür:

1) İzlenegelen tarihsel kesit boyunca Doğu Akdeniz dünyasında siyasal iktidarın toprak mülkiyeti ve ona bağlı olarak fetihçi bir temele dayanıyor oluşu: Ticaretin sağladığı servetin boyutları ve önemi ne olursa olsun (ki örneğin İslam İmparatorluğu'nda bu boyutlar hatırı sayılır bir öneme erişecektir); Sanayi devrimine kadar toplumsal servetin esas kaynağı topraktır ve yönetici sınıfın en önemli gelir kaynağını vergiler ve haraçlar oluşturmaktadır.

2) Bu durum, antikite ve ortaçağ sonlarına dek, insan praksisi anlamında tèchne'yi ve ona bağlı değerler sistemini ikinci plana iten ya da en azından, kavramın anlamını mantık, retorik vb. idealar alanına taşıyan bir 'ethos'u biçimlendirmiştir.

3) Genel hatlarıyla geçerliğini Copernicus sistemine dek koruyan Ptoleme'ci kozmos kavrayışı, bu durumu destekler gözükmektedir. Dünya-merkezli bir felekler hiyerarşisine dayalı bu kozmos kavrayışı, kozmik yazgıcılık ile kozmik yazgıcılıktan kurtuluşa çağıran selamet dinleri arasındaki savaşımın sahnesini oluşturmuştur. Ancak her durumda din, -Helenistik/Roma emperyal kültleri, Pers/Sasanî saray dini, Bizans Hıristiyanlığı ya da İslam- devlet dinleri kimliğiyle Doğu Akdeniz çevresinde biçimlenen ve dağılan merkezi imparatorluk ve krallıkların meşruiyet dayanağını oluşturmayı sürdürmüştür.

Kentli zanaatkar/tacir ya da onun var ettiği pratik-entelektüel (hekim, eczacı, araştırıcı, kahin, astrolog, simyacı)... egemenlik kavrayışını biçimleyen bu üçlü (maddî-ideolojik-dinsel) yapının dışında, saçağındadır. Ve içinde varolduğu her tarihsel-toplumsal durakta, özerk varlığını güvence altına alabileceği tek birikimi, 'hüner'idir. Hermetik 'hüner'in gelenekleşmesi, yani süregenliği taşıyıcılarına sağladığı bu stratejik avantaj sayesinde mümkün olabilmiştir, diyoruz.

2) Geleneğin Dönüşümselliği: Özgül Senkretizasyonlar

Tez çalışması boyunca, Antik Grek dünyasından (Helenistik ve Roma Mısır'ı ve Harran dolayımıyla) İslam Hermetizmi'ne aktarılan gelenek (Hermes motifi), kimliğinin kurucu öğelerinin önemli bir kısmını muhafaza etmekle birlikte, her bir durakta farklı, daha doğru-

su dönüşüme uğramış bir görünümle çıkmaktadır karşımıza. Çalışmada, bu 'dönüşüm'lerde etken olan süreç genel olarak kültürleşme, özgül olarak da 'senkretizasyon' olarak teşhis edilmiştir. Bir başka deyişle, geç antikiteden itibaren Doğu Akdeniz dünyasının içine girdiği devingenlik, bölgenin farklı kültürel bileşenlerini yoğun bir askerî, siyasal, ticarî ve kültürel etkileşime sokmuş, bu kültürleşme süreci, bileşenlerin dünya kavrayışlarının özgül bağlamı olan dinsel kurgularında farklı düzlemlerde senkretizasyonlara yol açmıştır. Hermes motifi açısından ele alındığında, çalışma boyunca irdelenen tarihsel durakların her birinde, sekretizasyonu mümkün kılan bir durum dikkati çekmektedir. Bu da, Hermes motifini yeniden biçimlendiren her toplumun daha önce bu motifi üzerinde biçimlendirebileceği bir arkaplana sahip olduğudur. Her bir durağı yeniden ele alacak olursak:

1) Antik Grek dünyasında Hermes figürü, görüldüğü üzere, süreç içinde tacirlere dönüşüp yerleşikleşen çoban kabilelerin taşıyıcısı olduğu değerlerden biçimlenmiş ve klasik mitolojideki kimliğine kavuşmuştur. Farklı yerel geleneklere dayandığı ölçüde kendisi senkretik bir figürdür. Senkretizasyon sürecinin rasyoneli, Hermes'le ilintilendirilen farklı özellik ve değerlerin taşıyıcısı çoban halkların içine girdiği siyasal kaynaşma sürecinde de yaşarlığını ya da süregenliğini sağlayacak bir toplumsal taban ya da zemin (tacir ve zanaatkarlar: *tèchne* erbabı) bulabilmesidir.

2) Hermes figürü Grek dünyasıyla tanışıklığı, en azından Klasik antikiteye dayanan Mısır'a, Grek tacirleri ve ticaret kolonileri aracılığıyla taşınmıştır. Mısır'daki Hermes Trismegistus senkretizmini olanaklı kılan, tanrı Thoth'un kadim geçmişe uzanan varlığıdır. Sözün/kelamın, yazının, teknik ve batınî ilimlerin, büyünün ve ölülerin efendisi olan Thoth'un, Memphis'li (olasılıkla aynı zamanda rahipler olan) zanaat ustalarının tanrısı Ptah'ın merkezinde durduğu Memphis *ennead*'ının bir unsuru olduğunu daha önce görmüştük.[11] Ptoleme fatihlerinin, iktidarlarını pekiştirmek ve siyasal ve iktisadî denetimleri altına almaya çabaladıkları devasa (ve 'yabancı') Mısır ülkesindeki var-

[11] Bkz. Bölüm 3, Başlık *1) Mısır'ın Thoth'u.*

lıklarını yönetilenler gözünde meşrulaştırmak için bir yandan Mısır'lı rahiplere çeşitli ödünler verdikleri, bir yandan da bilinçli senkretizasyonlar kurduklarına da değinilmişti.[12] Hermes ile Thoth'u kaynaştıran 'Mısırlı' Hermes Trismegistus ise, 'yabancı' egemenliğiyle çelişkili Mısırlı zanaatkar-rahiplerin bir imali olarak karşımıza çıkmaktadır.

3) Harranlı Hermes ise, Helenizm-öncesi Yukarı Mezopotamya kültlerinin, özellikle de Nebo kültünün arka planı üzerinde mümkün olabilmiş gözükmektedir. Gerek işlerliğini uzun süre koruyan ticaret yolları üzerindeki, gerekse İran-Roma dünyaları arasındaki stratejik konumu, Harran'ı yüzlerce yıl farklı kültürlerin kesişme noktası kılmıştır. Her ne kadar Harranlı Hermes'in tam olarak ne zaman ortaya çıktığını kestirmek eldeki verilerle mümkün gözükmese de, en azından 'kimler' arasındaki tarihsel etkileşimin ürünü olduğunu çıkarsayacak verilere sahibiz: Babil-Asur, İran (Zerdüştî), Greko-Romen, Yahudi-Hıristiyan... Ancak Harran'ın toplumsal tarihine ilişkin belgelerin azlığı ve modern Harran incelemelerinin Harran dini üzerinde odaklaşarak kentin toplumsal tarihine eğilmeyişleri Harranlı Hermes'in taşıyıcısı toplumsal katmanları ayrıntılı biçimde saptamayı olanaksızlaştırmaktadır. Bu alanda yeni bulgular ortaya çıkana ve/veya mevcut olanlarla Harran dini tarihçiler tarafından toplumsal bağlamı içinde yeniden değerlendirilmeye tabi tutuluncaya dek, 'Grek etkilenimli filozofların elitist dini' ile 'geleneksel popüler din' arasındaki genel ayırımla yetinmek durumunda kalacağız gibi gözüküyor. Ancak bu ayırım dahi –belirgin yetersizliğine karşın- bir yandan Hermesçi geleneğin Harranlı paganlar (gerek elit, gerekse popüler katmanlar) elinde bir 'kimlik' vurgusu ve Hıristiyan (Bizans) egemenliğine karşı bir malzeme olarak kullanıldığını, bir yandan da Harranlı pagan ya da Süryanî seküler 'tèchne' erbabı tarafından İslam'a aktarılanın ağırlıklı olarak bu elitist Helenistik gelenek olduğunu çıkarsamayı olanaklı kılmaktadır.

4) Nihayet, İslam kültür alanı, özellikle Helenistik etkilenimler altındaki Doğulu Hıristiyan (ve Zerdüştî) cemaatleri sınırları içine

[12] Bkz. Bölüm 3, Başlık *1) Ptoleme Yoplum Yapısı*

dahil ettiği oranda, 'yabancı' unsurlara açık hale gelmiş, Grek ya da Helenistik unsurları benimsemeden geri durmamıştır. 'Yabancı' unsurlar arasında yer alan hermetik geleneğin benimsenişinin gerisindeki motivasyon, yukarıda da görüldüğü üzere,[13] Emevî ve Abbasî imparatorlukları açısından, meşruiyet dayanaklarının yaratılması olduğu kadar, batınî-muhalif akımlar, özellikle de Şî'a açısından da Helenistik-felsefî-batınî retorikte bir kendini ifade etme ve İslam İmparatorluğu'nun yeni mühtedîlerine seslenebilme olanağını bulmuş olmasıdır. Öte yandan, Harran Hermes'inin Kur'an'daki İdris Peygamber'le özdeşleştirilmesini (ya da senkretizasyonunu) olanaklı kılan, Yahudî-Hıristiyan kökenli peygamberler tarihinin[14] yanı sıra, Makedonyalı İskender'in anısını[15] bölgede hâlâ canlı tutan popüler bellektir.

Şu halde Hermes motifi, tarihi boyunca, farklı kültürel çevrelerde farklı görüntüler altında sürdürülürken bu sürdürüm, motifin, aldığı görüntüler, yüklendiği spekülatif nitelik ne olursa olsun, insan pratiği ve 'tèchne'yle özgün bağlantısını sürdürür tarzda yorumlanması ve bu yoruma en yakın düşen toplumsal katmanlar tarafından taşınması, aktarılması ve kabul görmesidir. Bu durumda, geleneğin farklı kültürel alanlar arasındaki aktarımı ya da senkretizasyon süreçlerini incelerken de, bizatihi geleneği incelerken sorulması gerektiğini vurguladığımız, 'geleneğin taşıyıcı ajanları kimlerdir? Geleneği kabul, taşıma ve aktarma motifleri nelerdir?' sorusunun senkretizm ya da genelde kültürleşme incelemeleri için de geçerli olduğu, kültürler ya da toplumlar arasındaki uzun süreli etkileşimlerde kim(ler)in, neyi, neden (ya da hangi dürtülerle) seçip benimsediği ve neyle özdeşleştirdiğine/senkretize ettiğine bakılmasının bu araştırmalar açısından açımlayıcı olacağı vurgulanmalıdır.

---

[13] Bkz. Bölüm 5.

[14] İdris'in oluşturucu ögelerinden birinin, Eski Ahid figürü Hanok olduğuna yukarıda değinilmişti (bkz. Bölüm 4, Başlık *3.4) İslam Yazarlarına Göre Harran'ın Hermes'i*)

[15] Hanok-İdris söylencesinin kökenleri, kimi yazarlarca Büyük İskender'in ölümsüzlüğü yakalayan ahçısı Andreas'a dayandırılmaktadır. Bkz. 4. Bölüm, s.224, dipnot 44.

3) Dinamiklere (Yeniden) Bakmak

Çalışma boyunca, fikirlerin, kavrayışların, din dahil olmak üzere ideolojilerin tarihi incelenecekse, bunların soyut, yalıtılmış, bağımsız süreçler olarak değil, belirli bir üretim tarzı içinde, birbirleriyle belirli üretim ilişkilerine giren ve bundan kaynaklı belirli bir toplumsal konumları olan insanların tarihi çerçevesinde ele alınayı öngören tarihsel maddeci yöntem izlenilmeye çalışıldı. Marx ile Engels'in (1977: 19-20, 24-25) sözleriyle ifade edecek olursak:

> Hareket ettiğimiz öncüller keyfî öncüller, dogmalar değil, soyutlamaların ancak imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Gerçek bireylerdir; faaliyetleri ve altında yaşadıkları maddi koşullar, hem hazır buldukları hem de faaliyetleriyle ürettikleri gerçektir. Bu nedenle bu öncüller salt ampirik bir tarzda doğrulanabilir. Tüm insan tarihinin ilk öncülü, tabii ki yaşayan insan bireylerinin varlığıdır. (...)
>
> Şu halde, gerçek şudur ki, belirli bir tarzda üretimci olarak faal olan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girmektedir. Ampirik gözlem her bir ayrı durumda her türlü mistifikasyon ve spekülasyondan uzak olarak, ampirik bir biçimde toplumsal ve siyasal yapının üretimle bağıntısını kurmalıdır. (...)
>
> Gerçek, faal insanlardan yola çıkarak gerçek yaşam süreçleri temelinde bu yaşam-sürecinin ideolojik yansımalarını ve yankılarını gösteriyoruz. (...) Ahlak, din, metafizik, ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara denk düşen bilinç biçimleri, böylelikle artık bağımsızlık görüntüsü vermemektedir. Bir tarihleri, gelişmeleri yoktur; maddi üretimini ve maddi etkileşimlerini geliştiren insanlar, gerçek varoluşlarının yanı sıra kendi düşünüşlerini ve düşünce ürünlerini de değiştirirler. Bilinç hayatı belirlemez, bilinci belirleyen, (son tahlilde) hayattır.

Bilinç biçimlerinin 'son tahlil'de insanların maddî yaşamlarını üretiş tarzı tarafından belirlendiği önermesi, ilk bakışta 'gelenek' sorunsalına zemin bırakmaz gibi gözükmektedir. Girişte de belirtildiği üzere, Marksizm'in kuramcılarında bu alanda bir boşluk olduğu gözlemlenir. Anımsanılacak olursa, Marx'ın (1977b: 398):

> İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ancak bunu kendi seçtikleri koşullar altında değil, geçmişten aktarılma verili ve doğrudan yüz yüze geldikleri koşullar altında yaparlar. Tüm ölü kuşakların geleneği yaşayanların zihinlerinde bir karabasan gibi ağırlıklıdır,

yolundaki önermesinin, 'geleneği' açıklamadaki yetersizliğine girişte değinilmişti (Bölüm 1, Başlık *1.3) Gelenek İrdelemesi*). Marx'ın buradaki 'gelenek' kavrayışı, bir kuşağın diğerine adeta rasgele devrettiği ve alıcıları tarafından sorgusuzca kabul edilen anlamsız, hatta ölü bir yaptırımlar yığını görüntüsü vermektedir. Çalışma boyunca bunun böyle olmadığı işlenmiştir. Gelenek aktarımının (daha doğrusu gelenek kabulünün) kendine özgü bir rasyoneli vardır. Bu ise, alıcıların, benimsedikleri geleneği kendi durum/konum/koşul vb.leriyle ilişkilendirme ölçüsüdür; bir başka deyişle, devralınan geleneği toplumsal konumları ve ilişkilerinde bir stratejik malzeme olarak değerlendirme yetileridir. Gelenek, ancak bu koşulla, tarihsel maddeci bir çözümleme girişiminde, ilk elde anlamsız gözüken anakronizminden sıyrılarak, deyim yerindeyse 'güncelleşebilir'. Denilebilir ki gelenek, bir 'siyaset' aracıdır; bu araçsallığı sayesindedir ki yeniden ve yeniden üretilir, çok farklı tarihsel-toplumsal ortamlarda, çok farklı görüntüler altında, kadîm ve muğlak bir kökene ve bu kökenden kaynaklanan bir 'kendisiyle özdeşlik/değişimsizlik' referansı ile bizatihî bu referansın yetkesine sürekli gönderme yaparak kendini yeniden üretir.

Tekrar vurgulamakta yarar var, bu 'yeniden üretim' kendini tekrarlamak değildir, kuşkusuz. Gelenek yeniden üretildiği her evrede, aktörleri tarafından -kendilerini içinde buldukları iktisadî-siyasal-toplumsal sahnenin gerekleri doğrultusunda- değiştirilmekte, dönüştürülmektedir.[16]

Şu halde, geleneğin dönüşümünün 'dinamikleri', öncelikle üreten, birbirleriyle ilişkiye giren, çatışan, uzlaşan vb. insanların edimleridir. Birbirleriyle çatışan insan edimleriyle[17] değişime uğrayan iktisadî temel

[16] Bu çalışmada başvurulan makalelerden (Kratz 1993) birinin başlığı, "Hep böyle yapageldik... Birkaç ayrıntı dışında" şeklinde Türkçeleştirilebilecektir.

[17] Çalışma boyunca "Hermes'çi geleneği" Grek *polis*'inin biçimlenişinden Helenistik imparatorluklara, Doğu Roma-Sasanî ilişkilerinden İslam İmparatorluğunun

(üretim tarzı ve üretim ilişkileri), üzerinde faal olan insanların duyuş-düşünüş-davranış tarzlarını da dönüştürmektedir.[18] 'Gelenek' süreğenlik duygusunu işte bu dinamik arka plan üzerinde, değişen koşullara uyarlanarak vermektedir. İçinde bulunduğu (iktisadî-siyasal-toplumsal) koşullara ilişkinliğini yitirdiği andan itibaren de, zaten 'gelenek' olarak varlığı sonlanacaktır. Şu halde rahatlıkla söyleyebiliriz ki, geleneği 'gelenek' yapan, devinimsizliği değil, aksine, devingenliği, kendisine başvuranlar açısından dönüştürülebilme, yeniden anlamlandırılabilme, yorumlanabilme yetisi, kısacası esnekliğidir.

ÇALIŞMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu çalışma, gerek konusu gerekse ele aldığı sorunsala yaklaşımı açısından belirli güçlükler üzerinde kuruldu. Sonlandığı bu noktada, bu güçlükler ve bunlardan kaynaklanabilecek eksiklikleri okurun dikkatine sunmayı görev sayıyoruz.

1) Karşılaşılan ilk güçlük, ele alınan tarih kesitinin uzunluğu ve mekanın genişliğinin, derinleştirilmiş irdelemelere izin vermeyişiydi. Bu güçlük, araştırıcının, anlamlı bir 'gelenek' tartışmasının, bir 'gelenek kuramı'nın biçimlendirilmesine doğru ilk adımların ancak böylesine kapsamlı bir bağlam üzerinde atılabileceğine ilişkin kanısından kaynaklanmaktadır.

2) Öte yandan, araştırıcı, içerdiği konu çeşitliliğinin, araştırmanın okuru zorlayacak etkenlerden biri olduğunun bilincindedir. Ne ki, 'gelenek' gibi karmaşık bir toplumsal olguyu içinde biçimlendiği zengin toplumsal bağlamdan ve biçimlendirici etkenlerden soyutlamamak için böyle bir yola başvurmak zorunda kalındı.

---

yükselişine dek uzanan tarihsel sürecin belirlediği karmaşık bir iktisadî-siyasal arka plan üzerinde izlemeye çalıştık.

[18] Yine bu çalışmada, iktisadî değişimlerin, siyasal sahnede yol açtığı dönüşümlere koşut olarak, Grek "polis" tikelciliğinden, Helenistik imparatorluk kültlerine, yabancılaşan Helenistik bireyin selametçi (gnostik, neo-platoncu) arayışlarına, vahiy dinlerinin biçimlenişine, İslam'ın "evrenselci" içselleştiriciliğine dek bir dizi "zihniyet" dönüşümüne de sahne olduğunu izlemeye çalıştık.

3) Araştırmanın bir başka zorluğu ise, kendi alanında pek çok bakımdan 'ilk'lerden biri olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, 'gelenek' sorunsalı, 'modernist' paradigmanın dışında toplum bilimler tarafından yeni yeni ele alınmaya başlanmıştır. Öte yandan, 'Hermetizm', 'dinler tarihi' ve daha çok da, 'esoterik yaklaşımlar' alanı dışında fazla irdelenmiş, iktisadî-siyasal-toplumsal bağlantıları fazla araştırılmış bir konu değildir. Hermetizm'in ana figürünün 2000 yıllık tarihinin kurgulanmasına ise, bilebildiğimiz kadarıyla ilk kez bu çalışmada kalkışılmıştır. Dahası, antropolojinin iç tartışmaları sonucu, tarih, 20. yüzyıl başlarından itibaren, genellikle disiplinin ilgi alanı dışında sayılmaktadır. Bu üç etkenin, 'hermetik geleneği' tarihselci bir yaklaşımla yeniden kurgulama yönündeki bir antropoloji çalışmasında kişiye zaman zaman 'yönünü yitirmişlik' duygusu yaşattığını itiraf etmek gerek.

4) Araştırıcının antropolojiyle tarihi bağdaştırmak için yöntem olarak benimsediği Marksist (ya da tarihsel maddeci) analiz ise, din ya da zihniyet incelemeleri alanında pek fazla birikime sahip değildir. Marksist antropologlar, ideolojik/siyasal yönelişleri itibariyle dikkatlerini ağırlıklı olarak küçük ölçekli toplumların üretim tarzları/ilişkilerinin incelenmesi ya da sömürgecilik ve yeni-sömürgecilik sorunlarına yöneltmektedirler. 'Zihniyetler' alanı, Marksist toplum bilimcilerin, deyim yerindeyse, 'kör noktası'nı oluşturagelmiştir. Araştırıcı, bu bakımdan da 'model' sıkıntısıyla karşı karşıya kalmış, çalışma, genellikle el yordamıyla ilerlemiştir.

5) Bu sayılanların dışında, araştırıcının dil ve süreye ilişkin sınırlılıkları, birincil kaynaklara ulaşmasını engellemiştir. Bu durum, çalışmanın, tümüyle araştırıcıdan kaynaklanan, önemli bir eksikliğidir.

Tüm bu veriler göz önünde bulundurulduğunda, çalışma, araştırıcının eksikliğini duyumsadığı bir 'gelenek kuramı'nın oluşturulması doğrultusunda bir 'ilk adım' olmanın ötesinde bir iddia taşımamaktadır. Aynı konuya meraklı bilim insanları için bir tartışma zemini olarak kabul edilirse, araştırıcı emeğini boşa harcamamış olma duygusunun mutluluğunu yaşayacaktır.

KAYNAKÇA

AFFIFI, A.E., 1951, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* XIII: 4, 840-855.

AHMED CEVDET PAŞA, 1986, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ,* İstanbul, Bedir Yayınları.

ALLCHIN, A.M., 1981, *The Dynamic of Tradition,* Londra, Darton, Longman & Todd.

ALMOND, G. ve J. COLEMAN, 1960, *The Politics of Developing Areas,* Princeton, N.J., Princeton University Press.

ALSTON, Richard, 1988, "Trade and the City in Roman Egypt", *Trade, Traders and the Ancient City,* H. Parkins ve C. SMITH (eds.) Londra ve New York, Routledge.

ANAWATI, G., 1982, "Science", *The Cambridge History of Islam,* P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis (eds.) II B: 741-779, Cambridge University Press

ANGUS, S., 1975, *The Mystery-Religions. A Study in the Religious Background of Early Christianity,* New York, Dover Publications.

ARISTOTELES, 1983, *Politika,* İstanbul, Remzi Kitabevi.

ARMSTRONG, A.H., 1989, "Introduction", *Classical Mediterranean Spirituality (Egyptian, Greek, Roman).* ARMSTRONG, A.H. (ed.) (xiii-xxiv) New York, Crossroad.

ARMSTRONG, Karen, 1998, *Tanrı'nın Tarihi. İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı,* Ankara, Ayraç Yayınları.

Al-ASSIOUTY, S.A., 1989, *Origines Egyptiennes du Christianism et de l'Islam, Resultat d'un siecle et demi d'archéology,* Paris, Letouzey & Ané.

ATHERTON, Patric, 1989, "Aristotle", *Classical Mediterranean Spirituality (Egyptian, Greek, Roman),* ARMSTRONG, A.H. (ed.) (121-134), New York, Crossroad.

AUSTIN, M.M., 1992, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest. A Selection of Ancient Sources in Translation,* Cambridge, Cambridge University Press.

AUSTIN, M., P. VIDAL-NAQUET, 1996, *Economies et Sociétés en Grèce ancienne,* Paris, Armand Colin.

BARB, A.A., 1963, "The Survival of Magic Arts", *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century.* MOMIGLIANO A. (ed.), Londra, Oxford University Press.

BARTOLD, V.V., 1977, *Mussulman Culture,* Philadelphia, Porcupine Press.

BELL, H.I., 1953, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt,* (Being the Forwood Lectures for 1952), Liverpool, University Press.

BENTLEY, J.H., 1993, *Old World Encounters. Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times,* New York, Oxford, Oxford University Press.

BİLGİÇ, Taner, t.y., "Harran'lı Bir Bilim Hanedanı, Sabit bin Kurra ve Ailesi", *@ Araf Dergi.*

BLEEKER, C.J., 1967, "The Egyptin Background of Gnosticism", U. BIANCHI (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo.* (229-237), Leiden, E.J. Brill.

BLOCH, Maurice, 1989, "The Past and the Present in the Present", *Ritual, Histor* [1977] *and Power, Selected Papers in Anthropology,* Londra, Athlone Press.

---- 1991, *Marxism and Anthropology. The History of a Relationship,* [1983], Oxford, New York, Oxford University Press (Türkçesi için bkz. *Marksizm ve Antropoloji,* Ütopya Yayınevi, Ankara, 2002).

BLOCHET, E., 1908-9, "Etudes sur le Gnosticisme Musulman", *Rivista degli Studi Orientali,* II: 717-756.

---- 1910, "Etudes sur le Gnosticisme Musulman", *Rivista degli Studi Orientali,* III.

BOWERSOCK, G.W., 1990, *Hellenism in Late Antiquity,* The University of Michigan Press.

BOYER, Pascal, 1990, *Tradition as Truth and Communication, A Cognitive Description of Traditional Discourse,* Cambridge, Cambridge University Press.

BOYLAN, Patrick, 1922, *Thoth, The Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt,* Oxford University Press.

BULUT, Faik, 1997, *İslam Komüncüleri (Karmatiler),* Ankara, Doruk Yayınları.

BURKERT, Walter, *İlkçağ Gizem Tapıları,* Ankara, İmge Yayınevi.

CAHEN, Claude, 1982, "Economy, Society, Institutions", *The Cambridge History of Islam,* P.M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis (eds.) II B: 511-538, Cambridge University Press, Cambridge.

CANNADINE, David, 1993, "The Context, Performance and Meaning of Ritual, The British Monarchy and the 'Invention of Tradition', c. 1820- 1977" in *The Invention of Tradition,* E. HOBSBAWM ve T. RANGER (eds.) (101-163), Cambridge, Cambridge University Press.

CARRADICE, I. ve M. PRICE, 1989, *Coinage in the Greek World,* Londra, Seaby.

CARTLEDGE, Paul, 1983, "'Trade and Politics' Revisited, Archaic Greece", P. GARNSEY, K. HOPKINS, C.R. WHITTAKER (eds.) *Trade in the Ancient Economy* (1-15), Berkeley&Los Angeles, University of California Press.

CHRISTIE-MURRAY, David, 1989, *A History of Heresy,* Oxford & New York, Oxford University Press.

CHUVIN, Pierre, 1990, *A Chronicle of the Last Pagans,* Londra, Harvard University Press.

COGNIOT, Georges, 1968, *İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma),* Ankara, Anadolu Yayınevi.

COLPE, Carsten, 1997, "The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam", Syncretic Religious Communities in the Near East, Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995, KEHL-BODROGI, K., B. KELLNER-HEINKELE, A. OTTER-BEAUJEAN (eds.), Leiden-New York-Köln, Brill.

CONTENAU, George, 1954, *Everyday life in Babylonia and Assyria,* Londra, W. & J. Mackay & Co. Ltd.

COPENHAVER, B.P. (çev.), 1992, *Hermetica,* Cambridge Uni. Press.

COPLESTON, Frederick, 1985, *Plato,* Copleston Felsefe Tarihi I / Yunan ve Roma Felsefesi, Bölüm 1b, İstanbul, İdea Yayınevi.

---- 1986, *Ön-Sokratik Felsefe, Socrates ve Dönemi.* Copleston Felsefe Tarihi I / Yunan ve Roma Felsefesi, Bölüm 1a, İstanbul, İdea Yayınevi.

CORBIN, Henry, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis,* Londra, Boston, Melbourne ve Henley, Kegan Paul Int. & Islamic Publications.

---- 1986, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198),* İstanbul, İletişim Yayınevi.

COURCELLE, Pierre 1963, "Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: From Arnobius to St. Ambrose". MOMIGLIANO, A. (ed.). *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Londra, Oxford University Press, (151-192).

CUMONT, Franz, 1956, *Oriental Religions in Roman Paganism,* New York, Dover Publications.

DAFTARY, Farhad, *A Short History of the Ismailis. Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

de GOEJE, M.J., 1885, "Memoires posthumes de M. Dozy contenant de 'Nouveaux documents pour l'etude de la Religion des Harraniens', achevé par M. J. de Goeje", *Actes du Sixieme Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leyde,* Deuxieme partie, sect. 1., Leide, E. J. Brill.

DEROCHE, Vincent, 1996, *Entre Rome et l'Islam. Les Chretientés d'Orient, 610-1054,* Editions Sedes.

al-DIMASHQI, Abû al-Fadl, 1994, *Eloge du Commerce,* Paris, Arcanes.

DODGE, Bayard, 1967, "The Sabians of Harran", *American University of Beirut Festival Book*, Centennial Publications. F. SARRUF ve S. TAMIM (eds.) (59-85), Beirut, AUB

DONHAM, D.L., 1989, *History, Power, Ideology. Central Issues in Marxism and Anthropolgy,* Cambridge, Cambridge University Press.

DORESSE, J., 1988, "Gnosticism" *Historia Religionum, Handbook for the History of Religion,* C. J. BLEEKER ve G. WIDENGREN (eds.) I: 533-579, Leiden, New York, Kopenhag, Köln, E. J. Brill.

DRIJVERS, H.J.W., 1966, *Bardaisan of Edessa,* Assen, Van Gorcum & Comp. N.V.

DROOGERS, André, 1989, "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem", *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach,* J. GORT, H. VROOM, R. FERNHOUT ve A. WESSEL (eds.), Amsterdam, Editions Rodopi. Michigan, William B. Eerdmans Pub. Co.

DUNAND, Françoise, 1975, "Les Syncretismes dans la Religion de L'Egypte Romaine", *Les Syncrétismes dans les Religions de l'Antiquité,* Colloque de Besançon (22-23 Octobre 1973) F. DUNAND ve P. LEVEQUE (eds.) (ss. 152-185), Leiden, E.J. Brill.

---- 1979, *Réligion Populaire en Egypte Romaine. Les terres cuites isiaiques du Musée du Caire,* Leiden, E.J. Brill.

EAD, H.A. (I), *t.y., History of Islamic Science,* http://www.frcu.eun.eg/www/universities/html/shc/index.htm.

EAD, H.A. (II), *t.y., Alchemy in Islamic Times,* http://www.frcu.eun.eg/www/universities/html/hamed2/htm.

EAD, H.A. (III), *t.y., Alchemy in Ibn Khaldun's Muqaddimah,* http://www.frcu.eun.eg/www/universities/html/hamed2/htm.

EDDÉ, A.M., F. MICHEAU, C. PICARD, 1997, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam. Du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle,* Paris, Editions Sedes.

EISENSTADT, S.N., 1968, "Some Observations on the Dynamics of Traditions", *Comparative Studies in Society and History,* 11/4: 451-475.

ELIADE, Mircea, 1962, The Forge and the Crucible, Harper & Brothers Publishers, New York.

ENGINEER, A.A., *t.y.*, *Ikhwanus Safa: A Rational and Liberal Approach to Islam,* http: www.

ERBSTÖSSER, Martin, 1984, *Heretics in the Middle Ages,* Leipzig, Editions Leipzig.

ERDENTUĞ, Nermin, 1977, *Sosyal Adet ve Gelenekler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

ERHAT, Azra (ed.), 1977, *Hesiodos, Eseri ve Kaynakları,* TTK Yayınları, XX. dizi – sa. 5, Ankara, TTK Basımevi.

---- 1978, *Mitoloji Sözlüğü,* İstanbul, Remzi Kitabevi.

EVLİYA ÇELEBİ, 1969, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi,* II. Z. DANIŞMAN (ed.), İstanbul, Zuhuri Danışman Yayınevi.

FAIVRE, Antoine, 1986, "D'Hermès-Mercure à Hermès Trismégiste: au confluent du myth et du mythique", *Présence d' Hermès Trismégiste* Cahiers de l'Hermetisme. A. FAIVRE, F. TRISTAN (eds.), Paris, Albin Michel.

---- 1988a, "Hermes", *Dictionnaire des Mythes Littéraires.* BRUNEL, P. (ed.), Paris, Editions du Rocher.

---- 1988b, "D'Hermès-Mércure à Hermès Trismégiste: au confluent du mythe et du mythique", *Présence d' Hermès Trismégiste.* Cahiers d'Hermétisme, Paris, Albin Michel.

FAKHRY, Majid, 1970, *A History of Islamic Philosophy*, New York ve Londra, Columbia University Press.

FARRINGTON, B., 1967, *La Science dans l'Antiquité. Grèce, Rome,* Paris, Payot.

FEHERVARI, G., 1971, "Harran", *Encyclopedie de l'Islam,* III: 234-35, Leyde, E. J. Brill, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose S.A.

FESTUGIERE, A.J., 1947, "Hermetisme et Gnose Paienne", *Histoire Generale des Religions* (c. II), Maxime GORCE ve Raoul MORTIER (eds.), Paris, Librairie Aristide Quillet.

FESTUGIERE, R.P., 1950, *La Révélation d'Hermes Trismegiste, I: L'Astrologie et les Sciences Occultes,* Paris, Librairie Lecoffre.

FINLEY, M.I., 1963, *The Ancient Greeks,* Mass., Pelican Books.

---- 1975, *L'économie antique,* Paris, Les Editions de Minuit.

FOWDEN, Garth, 1981, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to* [1960] *Late Pagan Mind,* Cambridge, Cambridge University Press.

FRANCFORT, Henri, 1988, *Uygarlığın Doğuşu,* Ankara, Verso-İmge.

FREYBURGER-GALLAND, M.L., G. FREYBURGER, J.C. TAUTIL, 1984, *Sectes réligieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité paienne,* Paris, Société d'Edition" Les Belles Lettres".

FÜCK, J.W., 1951, "The Arabic Literature on Alchemy According to An-Nadîm (A.D. 987), A Translation of the Tenth Discourse of *The Book of the Catalogue* (AL-FIHRIST) with Introduction and Commentary", *Ambix,* IV/ 3-4: 82-113.

GARDET, Louis, 1982, "Religion and Culture", *The Cambridge History of Islam,* P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis (eds.) II B, Cambridge University Press.

GETTY, Adele, 1989, *Goddess. Mother of Living Nature,* Londra, Thames and Hudson.

GODELIER, Maurice, 1969, "The 'Asiatic Mode of Production' and Marxist Models of Social Evolution", D. SEDDON (ed.), *Relations of Production* (209-257), Londra.

---- 1977, *Perspectives in Marxist Anthropology,* Cambridge, Cambridge University Press.

GOLDZIHER, Ignaz, 1981, "The Attitude of Orthodox Islam Toward the 'Ancient Sciences'" *Studies in Islam,* M.L. SWARTZ (ed), New York, Oxford, Oxford University Press.

GREEN, H.A., 1985, *The Economic and Social Origins of Gnosticism* SBL Dissertation Series 77, Atlanta, Georgia, Scholars.

GREEN, T.M., 1992, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran,* Leiden, New York, Köln, E.J. Brill.

GRIFFITHS, J.G., 1989, "The Faith of the Pharaonic Period", *Classical Mediterranean Spirituality (Egyptian, Greek, Roman).* ARMSTRONG, A.H. (ed.), (3-38), New York, Crossroad.

GRIMAL, Pierre, 1997, *Mitoloji Sözlüğü (Yunan ve Roma),* İstanbul, Sosyal Yayınlar.

GROSS, David, 1992, *The Past in Ruins. Tradition and the Critique of Modernity,* Amherst, The University of Massachussetts Press.

von GRUNEBAUM, G.E., 1982, "The Sources of Islamic Civilization", *The Cambridge History of Islam,* P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis (eds.) II B, Cambridge University Press, Cambridge.

GUSFIELD, J.R., 1967, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", *American Journal of Sociology,* 72/4: 351-62.

GÜNDÜZ, Şinasi, 1962, "Kur'andaki Sabiîlerin Kimliği Üzerine bir Tahlil ve Değerlendirme", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu,* Samsun, 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı.

---- *1995, Sabiîler. Son Gnostikler,* Ankara, Vadi Yayınları.

GÜVENÇ, Bozkurt, 1979, *İnsan ve Kültür,* İstanbul, Remzi Yayınevi.

HALLEUX, Robert, 1979, *Les Textes Alchimiques,* Typologie des Sources du Moyen Orient Occidental. Fasc. 32, Brepols Turnhout, Belgium.

HAUPTMANN, A.; H.G. BACHMANN; R. MADDIN, 1995, "Chalcholitic copper smelting: new evidence from excavations at Feinan, Jordan", *Archaeometry 94. The Proceedings of the 29th International Symposium on Archaeometry,* Ankara 9-14 Mayıs 1994, Ş. DEMİRCİ, A.M. ÖZER ve G.D. SUMMERS (eds.), Ankara, TÜBİTAK.

HAYYAN, Jâbir Ibn, 1996, *Dix Traités d'Alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix.* P. LORY (ed.), Paris, Sindbad.

d'HERBELOT, B., 1995, *Bibliotheque Orientale, ou Dictionnaire Universitaire,* I, III

---- [1777] (tıpkıbasım) F. SEZGİN (ed.), Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the Arabic- Islamic Science.

HERODOTOS, 1973, *Herodot Tarihi,* İstanbul, Remzi Kitabevi.

HOBSBAWM, Eric, 1993a, "Introduction: Inventing Traditions", in *The Invention of Tradition,* E. HOBSBAWM ve T. RANGER (eds.) (1-14), Cambridge University Press.

---- 1993b, "Mass-Producing Traditions, Europe, 1870-1914" in *The Invention of Tradition,* E. HOBSBAWM ve T. RANGER (eds.) (263-307), Cambridge University Press

HOLMYARD, E.J., 1957, *Alchemy,* Middlesex, Penguin Books, *Homeric Hymn to Hermes.*

HOMEROS, 1981, *İlyada* İstanbul, Sander Yayınevi.

---- 1992, *Odysseia,* İstanbul, Sander Yayınevi.

HOOKE, S.H., 1981, *Middle Eastern Mythology,* Middlesex, Pelican.

HOPKINS, Keith, 1983, "Introduction", P. GARNSEY, K. HOPKINS, C.R. WHITTAKER (eds.), *Trade in the Ancient Economy* (1-15), Berkeley ve Los Angeles, University of California Press.

HOWGEGO, Christopher, 1995, *Ancient History from Coins,* Londra ve New York, Routledge.

HUMPHREYS, S.C., 1993, "History, Economics and Anthropology: The Work of Karl Polanyi", *History and Theory*, 8: 165-212.

HUSSON, G. ve D. VALBELLE, 1992, *L'Etat et les Institutions en Egypte, des premiers pharaons aux*, Paris, Armand Colin.

İBN HALDUN, 1989, *Mukaddime* (3 cilt), Çev: Zakir Kadirî Ugan, İstanbul, MEB Yayınları.

Ikhwân al-Safâ, 1996 *Les Révolutions et les Cycles (Epitres des Frères de la Pureté, XXXVI)*. Arapçadan çeviri, giriş, notlar ve sözlük: Godefroid de Callatay. Sagesses musulmanes, 3, Beyrut, Al-Bouraq Editions; Louvain-la-Neuve, Academia -Bruylant.

JOBES, Gertrude, 1962, "Hermes (Hermeias)", *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbol*, I: 760-61, New York, The Scarecrow Press.

JONAS, Hans, 1992, *The Gnostic Religion, The message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Londra, Routledge.

JONES, H.M., 1963, "The Social Background of the Struggle Between Paganism and Christianity". MOMIGLIANO, A. (Ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Londra, Oxford University Press. (17-37).

KAHN-LYOTARD, Laurence, 1981, *"Hermes", Dictionnaire des Mythologies et des Réligions des societés traditionelles et du monde antique*, I: 500-504. Y. BONNEFOY (ed.), Paris, Flammarion.

KAYA, Mahmut, 1987, Filozof Ebû Bekr er-Razî ve Hekimlik Ahlakı ile ilgili bir Risalesi" *Felsefe Arkivi*, 26'dan ayrı basım İstanbul, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi.

---- 1995, "Ebu Bekir er-Râzî ile Ebû Hatim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 9. (Ayrı basım), İstanbul, İÜ Edebiyat. Fak.

KAZICI, Z. ve N. TAYLAN, t.y., *Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul, Çığır Yayınevi.

KING, D.A., 1993, *Astronomy in the Service of Islam*, Norfolk, Galliard (Printers).

KINGSFORD, A. ve E. MAITLAND, 1885, *The Hermetic Works. The Virgin of the World of Hermes Mercurius Trismegistus*, Now first rendered into English with Essay introductions and notes by Dr. Anna Kingsford and Edward Maitland, Londra, George Redway.

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi.

KÖKER, A.H. (ed.), 1988, *Ebubekir Razi (865-925)*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları.

KRATZ, C.A., 1993, "'We've Always Done It Like This ... Except for a Few Details': 'Tradition' and 'Innovation' in Okiek Ceremonies", *Comparative Studies in Society and History, An International Quarterly,* 35: 30-65 Cambridge, Cambridge University Press.

KUTSUZ, Eren, 1988, "Atatürk'e Gönderilen Soluk Kesici bir Rapor. İslam'ın İbadet Kaynağı: Güneş Kültü", *Saçak*, 49.

LANE, E.W., 1987, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies From The Thousand and One Nights,* Londra, Curzon Press Ltd.

LANE-FOX, Robin, 1988, *Pagans and Christians*, Penguin Books.

LAPIDUS, I.M., 1983, *Muslim Cities in the Later Middle Ages,* Cambridge, Cambridge University Press.

---- 1988, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press.

---- 1989, "Muslim Cities as Plural Societies: The Politics of Intermediary Bodies", *The Proceedings of International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT)*, (22-28 Ekim 1989) I: 133-163, Tokyo, Research Project "Urbanim in Islam" & The Middle Eastern Culture Center.

LEACH, M., J. FRIED (eds.), 1949, "Hermes", *Funk&Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Religion,* I: 493-494, New York, Funk & Wagnalls Company.

LERNER, Daniel, 1958, *The Passing of Traditional Society,* Glencoe, III.: Free Press.

LEVEQUE, Pierre, 1973a, "Essai de Typologie des Syncrétismes", *Les Syncretismes dans les religions Gecque et Romaine,* Colloque de Strasbourg (9-11 Juin 1971) (ss. 179-187), Paris, PUF.

---- 1973b, "Colonisation Grecque et Syncretisme", *Les Syncretismes dans les religions Grecque et Romaine,* Colloque de Strasbourg (9-11 Juin 1971) (ss. 43-59), Paris, PUF.

LEVI, Peter, "Eski Yunan", *İletişim Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi, III,* İstanbul, İletişim Yayınevi.

LEWIS, Bernard, 1979, *Tarihte Araplar,* İstanbul, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.

---- 1995, *Haşişiler. Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset,* (Çev. Ali Aktan), İstanbul, Sebil Yayınevi.

LEWIS, F.A. ve R. BOLTON, 1995, *Form, Matter and Mixture in Aristotle,* Malden, MA: Blackwell Publishers.

LEWIS, Naphtali, 1983, Life in Egypt under Roman Rule, Oxford, Clarendon Press.

---- *1983, Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World,* Oxford, Clarendon Press.

LEWY, Hildegard, 1962, "Points of Comparison Between Zoroastrianism and the Moon Cult of Harran", *A Locust's Leg: Studies in Honour of S.H. Taqizadeh,* Londra, Percy Lund, Humphries & Co. Ltd.

LIEU, S.N.C., 1986, "Captives, Refugees and Exiles: A Study of Cross-Frontier Civilian Movements and Contacts Between Rome and Persia From Valerian to Jovian". *The Defence of the Roman and Byzantine East,* Proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986, P. FREEMAN ve D. KENNEDY (eds.), Part 2, British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph n. 8, BAR International Series, 297 (ii).

LINDHOLM, Charles, 1996, *The Islamic Middle East, An Historical Anthropology,* Londra, Blackwell Publications.

von LIPPMANN, E.O., 1938, "Some Remarks on Hermes and Hermetica", *Ambix,* c.2, 1: 21-25.

LOMBARD, Maurice, 1982, *İlk Zafer Yıllarında İslam,* İst., Pınar Yayınları.

LORY, Pierre, 1988, "Hermes/Idris, prophete et sage dans la tradition Islamique", *Présence d' Hermès Trismégiste.* Cahiers d'Hetmétisme Paris, Albin Michel.

LUCK, George (ed.), 1985, *Arcana Mundi, Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts,* Baltimore & London, Johnson Hopkins University Press.

LUCKERT, K.W., 1991, *Egyptian Light and Hebrew Fire. Theological and Philosophical Roots of Christendom in Evolutionary Perspective,* New York, SUNY.

MANSEL, A. M., 1984, *Ege ve Yunan Tarihi,* T.C. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, XIII. dizi, Sa. 8 c., Ankara.

MANTRAN, Robert, 1990, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul. Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi,* Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, IV. Dizi, Sa. 12., Ankara.

MARGOLIOUTH, D.S., 1913, "Harranians", *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* James HASTINGS (ed.), vol. VI., Edinburgh, T&T Clark.

MARRAU, H.I., 1962, "Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism", MOMIGLIANO, A. (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Londra, Oxford University Press, (126-150).

MARTIN, L.H., 1987, *Hellenistic Religions. An Introduction.* New York, Oxford, Oxford University Press.

MARX, Karl, 1964, *Pre-Capitalist Economic Formations*, E.J. HOBSBAWM (ed.), Londra, Lawrance & Wishart.

---- 1977a, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", in *Selected Works,* I: 502-506. Institute of Marxism-Leninism (ed.), Moskova, Progress Publishers.

---- 1977b, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", in *Selected Works,* I: 396-485. Institute of Marxism-Leninism (ed.), Moskova, Progress Publishers.

MARX, K. ve F. ENGELS, 1977, "Feuerbach. Opposition of the Materialistic and Idealistic Outlooks", in *Selected Works,* I: 16-80. Institute of Marxism-Leninism (ed.), Moskova, Progress Publishers.

MASSIGNON, Louis, 1950, "Inventaire de la littérature hermetique arabe", *La Révélation d'Hermes Trismegiste*, R.P. FESTUGIERE'de ek., Paris, Librairie Lecoffre.

MAS'UDI, 1861, *Les Prairies d'Or.* Texte et traduction française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. (cilt IV), Paris, Imprimerie Imperiale.

---- 1962, *Les Prairies d'Or.* Traduction française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Revue et corrigée par Charles Pellat, Société Asiatique, Collection d'ovrages orientaux. I., Paris.

MAZAHERİ, Ali, 1972, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışı,* İstanbul, Varlık Yayınları

McNEILL, W.H., 1965, *The Rise of the West, A History of the Human Community,* Chicago, Mentor Books.

MEIJER, P.A., 1981, "Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas", in *Faith, Hope and Worship, Aspects of Religious Mentality in the Ancient World,* H.S. Versnel (ed.), Leiden, E.J. Brill.

MILLER, D. ve C. TILLEY, 1984, "Ideology, power and prehistory: An Introduction" in *Ideology, Power and Prehistory*", D. Miller ve C. Tilley (eds.), (1-15). Cambridge, Camridge University Press.

MOMIGLIANO, Arnoldo, 1963, "Introduction: Christianity and the Decline of the Roman Empire", *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century.* MOMIGLIANO A. (ed.) (1-16), Londra, Oxford University Press.

---- 1989, *On Pagans, Jews and Christians*, Connecticut: Wesleyan University Press.

---- 1993, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization,* [1975] Cambridge University Press.

MOORSEL, G. Van, 1955, *The Mysteries of Hermes Trismegistus* Utrecht, Drukkerij, Kemink en Zoon.

MORRIS, Brian, 1996, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text,* [1987] New York, Melbourne, Cambridge University Press.

al-NADIM, 1970, *The Fihrist of al-Nadim,* DODGE, Bayard (ed), New York, London, Columbia University Press.

NASKALİ-GÜRSOY, E., 1995 "Doğu Türkistan'da Ahilik (Yeni Uygurca Belgeler)", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu,* Kültür Bakanlığı Yayınları, 1798; HAGEM Yay: 225; Ankara, Devran Matbaacılık.

NETTON, I.R.; 1991, *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity,* Edinbugh University Press.

NEWMAN, W.R., 1991, *The* Summa Perfectionis *of Pseudo-Geber. A Critical Edtion, Translation and Study,* Leiden, New York, Kopenhag, Köln, E.J. Brill.

NILSSON, M.P., 1987, *Greek Folk Religion,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

NOCK, A.D., 1972, "The Milieu of Gnosticism", *Essays on Religion and the Ancient World,* Zeph STEWART (ed.), I: 442-451, Oxford, Clarendon Press.

OCAK, A.Y., 1985, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü,* Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay: 54.

---- 1995, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar),* İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

O'LEARY, de Lacy, 1949, *How Greek Science Passed to the Arabs,* London, Routledge and Kegan Paul.

OMAR, Farouk, 1989, "Guilds in Islamic City during the Abbasid Period (749-1258 A.D.)", *The Proceedings of International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT),* (22-28 Ekim 1989) II: 197-217, Tokyo, Research Project "Urbanim in Islam" & The Middle Eastern Culture Center.

OPPENHEIMER, Franz, 1990, *Devlet,* (1909) (çev: Alâeddin Şenel-Yavuz Sabuncu), İstanbul, Kaynak Yayınları.

ORGOGOZO, J.J., 1949, "L'Hermès des Achéens", *Révue de l'Histoire des Réligions,* 136: 10-30; 136: 139-179.

OTTO, Walter E., 1979, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion,* Londra, Thames and Hudson.

ÖZBEK, Yusuf, 1994, *İslam Açısından Sihir,* İstanbul, İz Yayınları.

ÖZBUDUN, Sibel, 1997, *Ayinden Törene. Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Ayinlerin İşlevleri,* İstanbul, Anahtar Yayınları.

ÖZER, Y.Z., 1987, *Mısır Tarihi,* Ankara, TTK Basımevi.

PEARSON, B.A., 1992, "Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (*Poimandres*)", *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday.* Van den BROEK, R. ve M.J. VERMASEREN (eds.), Leiden, E.J. Brill.

PEDERSEN, J., 1922, "The Sabians", *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on His 60th Birthday,* T.W. ARNOLD ve R.A. NICHOLSON (eds.), (383-391), Cambridge.

PEEL, J.D.Y., 1969, "Syncretism and Religious Change", *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly,* 10: 121-141, The Hague/Paris, Mouton.

PINES, S., 1982, "Philosophy", *The Cambridge History of Islam,* P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis (eds.) vol. 2B, Cambridge University Press, (780-823).

PLEKET, H.W., 1981, "Religious History as the history of mentality: the believer as servant of the deity in the Greek world" in *Faith, Hope and Worship, Aspects of Religious Mentality in the Ancient World,* H.S. Versnel (ed.) (152-192), Leiden, E.J. Brill.

---- 1983, "Urban elites and business in the Greek part of the Roman empire", *Trade in the Ancient Economy,* P. GARNSEY, K. HOPKINS, C.R. WHITTAKER (eds.), Berkeley ve Los Angeles, University of California Press.

PLESSNER, M.,1954, "Hermes Trismegistus and Arab Science", *Studia Islamica,* II. Paris.

POPPER, Karl R., 1989, "Towards a Rational Theory of Tradition", *Conjectures and Refutations.* (120-135), Londra ve New York, Routledge.

PRITCHARD, J.B. (ed.), 1973, *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures* II., Princeton, Princeton University Press.

RACHET, Guy, 1996, *Hermès Trismégiste. Le grand texte initiatique de la Tradition Occidentale,* Collection Sagesse et Spiritualité, Paris, Sand.

RADIN, Max, 1967, "Tradition", *Encyclopaedia of the Social Sciences,* 15: 62-67

Edwin R.A. SELIGMAN ve A. JOHNSON (eds.), New York, McMillan.

RAINGEARD, P., 1934,*Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermes.* Thèse presentée à la Faculté des Lettres de Paris, Rennes, Imprimerie Oberthur.

RICE, D.S., 1951, "Medieval Harran. Studies on its Topography and Monuments, I", *Anatolian Studies,* II: 36-83.

RONAN, C.A., 2003, *Bilim Tarihi. Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi,* Ankara, TÜBİTAK Yayınları.

ROOCHNIK, David, 1996, *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne,* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

ROSE, Gerry, t.y., "The Venetian Takeover of England and Its Creation of Freemasonary", *Hermes Trismegistus, The Archaic Underground Tradition,* http//www. Mystae.com.

ROSENTHAL, F., 1962, "The Prophecies of Bâbâ the Harrânian", *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh.* (220-232)

ROSTOVTSEFF, M.I., 1989, *Histoire Economique et Social du Monde Hellenistique,* Paris, Editions Robert Laffont, S.A.

ROSTOW, W.W., 1960, *The Stages of Economic Growth,* Cambridge University Press.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, 1983, "Sâbiîler", *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* İstanbul, Baytak Yayınları.

SARTRE, M., A. TRANOY, 1997, *La Méditerrané antique. IIIe siècle av. J.-C./IIIe siècle apr. J.-C.,* Paris, Armand Colin.

SAUVAGET, J. (ed.), 1946, *Historiens Arabes,* Paris, Adrien-Maisonneuve.

SCOTT, Walter (ed.), 1994, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus* (4 cilt), Londra, Dawsons.

SEDILLOT, René, 1983, *Değiştokuştan Süpermarkete. Tarih Boyunca Ticaretin Öyküsü,* İstanbul, Cep Kitapları.

SEGAL, J.B., "Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa", *Anatolian Studies,* III., Ankara, British Institute of Archaeology.

---- 1955, "Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam", *Proceedings of the British Academy,* London.

---- 1967, "The Planet Cult of Ancient Harran", *Vanished Civilizations. Forgotten Peoples of Ancient World,* BACON, E. (ed.), Londra, Thames&Hudson.

---- 1970, *Edessa: The Blessed City,* Oxford at the Clarendon Press.

SEYMOUR-SMITH, C., 1996, *Macmillan Dictionary of Anthropology,* London, Macmillan Press Ltd.

SHAHRASTANI, 1993, *Livre des Religions et des Sectes, II,* Traduction avec introduction et notes par Jean JOLIVET et Guy MONOT, Leuven, Peeters/ UNESCO (ss. 3-13, 97-177).

SHAW, R.-C. STEWARD, 1994, 'Introduction: Problematizing Syncretism', *Syncretism/Antisyncretism/The Politics of Religious Synthesis,* C.,

STEWARD-R. SHAW (ed). (ss. 1-25), Europeen Association of Social Anthropologists, Londra, Routledge.

SHILS, Edward, 1981, *Tradition,* University Chicago Press.

SIDERSKY, D., 1933, *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophetes,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

SIEBERT, Gerard, 1990, "Hermes", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC),* Vol. 1, pp. 285-89, Zürih - Münih, Artemis Verlag.

SKEMP, J.B., "The Spirituality of Socrates and Plato", *Classical Mediterranean Spirituality (Egyptian, Greek, Roman).* A.H. ARMSTRONG (ed.), New York, Crossroad.

SMITH, Christopher, 1997, "Traders and Artisans in Archaic Central Italy", H. PARKINS-C. SMITH (eds.) *Trade, Traders and the Ancient City.* (16-30), Londra ve New York, Routledge.

SOHRAVARDI, 1986, *Le Livre de la Sagesse Orientale (Kitab Hikmat al-Ishraq),* tr. et notes par Henry Corbin, Paris, EditionsVerdier.

STERN, S.M., 1968, "Abd al-Jabbar's Account of how Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs". *Journal of Theological Studies,* N.S. XIX: 128-185.

STILLMAN, J.M., 1960, *The Story of Alchemy and Early Chemistry,* New York, Dover Publications Inc.

STOYANOV, Yuri, 1994, *The Hidden Tradition in Europe* Londra, Penguin Books.

STRICKER, B.H., 1949, "The Corpus Hermeticum", *Mnemosyne*

SUMNER, W.G., 1979, *Folkways and Mores,* New York, Schocken Books.

ŞENEL, Alâeddin, 1982, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma,* Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

TABERI, 1984, *Les Prophets et les Rois, de la Creation à David, Extrait de la Chronique de Taberi,* tr. par. Hermann Zotenberg. (ss. 92-96), Paris, Sinbad.

TAKAMITSU, Shimamoto, 1989, "Commercial Ethics in Islam: The Case of Twelver Imam Shi'ism in Iran", *The Proceedings of International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT),* (22-28 Ekim 1989) III: 311-344, Tokyo, Research Project "Urbanim in Islam" & The Middle Eastern Culture Center.

TARDIEU, Michel, 1986, "Sabiens Coraniques et 'Sabiens' de Harran", *Journal Asiatique,* CCLXXXIV/1-2: 1-44.

TAYLOR, F.S., 1937, "The Origins of Greek Alchemy", *Ambix,* c.I, s.1.

TEIXIDOR, Javier, 1977, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East,* Princeton University Press.

TEZ, Zeki, 1991, *Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik,* Diyarbakır, Dicle Üni. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları., no. 14.

THOMSON, George, 1983, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler. Tarihöncesi Ege I,* İstanbul, Payel Yayınevi.

---- 1985, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler. Tarihöncesi Ege II,* İstanbul, Payel Yayınevi.

---- 1988, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler. İlk Filozoflar,* İstanbul, Payel Yayınevi.

---- 1990, *Aiskhylos ve Atin,* İstanbul, Payel Yayınevi.

THORNDIKE, Lynn, 1923, *A History of Magic and Experimental Sciences during the First Thirteen Centuries of our Era,* NY, Columbia University Press (Vol. I) (reprint).

ULLMANN, Manfred, 1994, *İslam Kültür Tarihinde Maji,* İst., İz Yayınevi.

UMAR, Bilge, 1983, *Türkiye Halkının İlkçağ Tarihi,* Ege Üniversitesi BYYO Yayınları, İzmir, Acargil Basımevi.

VAJDA, G., 1971, "Idris", *Encyclopaedia of Islam.* III: 1030-1031 Leiden, E.J. Brill.

VAUX, Carra de, 1921, *Les Penseurs de l'Islam (Les Géographes, Les Sciences Mathématiques et Naturelles)* II., Paris, Librairie Paul Gruthner.

---- 1980, "Sabiîler", *İslam Ansiklopedisi,* X: 9-10, MEB Devlet Kitapları, İstanbul.

VERMASEREN, M.J., 1988, "Hellenistic Religions", *Historia Religionum, Handbook for the History of Religion,* C.J. BLEEKER-G. WIDENGREN (ed.), vol. I, Religions of the Past. (495-532), Leiden, New York, Kopenhag, Köln, E.J. Brill.

VERNANT, J. P., 1980a, "Hestia-Hermes: sur l'expression réligieuse de l'espace et du mouvement les Grecs" *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique.* I: 124-170, Paris, Maspero.

---- 1980b, *"Travail et nature dans la Grèce ancienne" Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique.* II: 16-36, Paris, Maspero.

---- 1980c, "Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne", *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique.* II: 37-43, Paris, Maspero.

---- 1980d, "Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecques", *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique.* II: 44-64, Paris, Maspero.

VERSNEL, H.S., 1974, "Mercurius Amongst the *Magni Dei*", *Mnemosyne,* XXVII: 2 (144-151), E. J. Brill.

---- 1981, "Religious Mentality in Ancient Prayer" in *Faith, Hope and Worship, Aspects of Religious Mentality in the Ancient World.* H. S. Versnel (ed.) (pp. 1-64), Leiden, E.J. Brill.

VOVELLE, Michel, *Ideologies and Mentalities,* Cambridge, Polity Press.

WALLACE R., W. WILLIAMS, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası,* İstanbul, Homer Kitabevi.

WEBER, Max, 1947, *The Theory of Economic and Social Organization,* New York, Free Press.

---- 1964, *The Sociology of Religion,* Boston, Beacon Press.

WEIR, T.H., 1927, "Harran". *Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmanes.* II: 287, Leyde, E.J. Brill; Paris, A. Picard.

WENSINC, A.J., 1927, "Idris", *Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmanes.* II: 477-78, Leyde, E.J. Brill, Paris, A. Picard.

WHITBY, Michael, 1998, "Athenian Grain Trade in the Fourth Century B.C.", H. PARKINS ve C. SMITH (eds.), *Trade, Traders and the Ancient City.* (102-128) Londra ve New York, Routledge.

WILDER, Alexander, 1869, *New Platonism and Alchemy: A Sketch of the Doctrines and Principal Teachers of the Eclectic or Alexandrian School; also an Outline of the Interior Doctrines of the Alchemists of the Middle Ages,* Weed, Parsons and Company Printers, Albany, N.Y.

WORSLEY, Peter, 1957, *And the Trumpet Shall Sound.*

YOUSIF, E.I., 1997, *Les Philosophes et Traducteurs Syriaques. D'Athènes à Bagdat,* Paris, Montreal, L'Harmattan.

ZAMAN, M.Q., 1949, *Religion and Politics Under the Early Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite,* Leiden, New York, Köln, Brill.

ÜTOPYA'DAN...

"HAYIR, EVET'TEN ÖNCE GELİR!" –HUKUK(SUZLUK) YAZILARI
SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER
496 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

"SÖYLENECEK YALAN KALMADI!" –İNSAN "HAK(SIZLIK)LARI"
SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER
510 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

EĞİTİM, ÜNİVERSİTE YÖK ve AYDIN(LAR)
SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER
543 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

"DERİN" MİLLİYETÇİLİĞİN SİYASAL İKTİSADI
SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER
384 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

MAFYA, NARKOEKONOMİ ve SUSURLUK / ŞEMDİNLİ
SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER
379 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

KIYAMETE ÇEYREK KALA! –EKOLOJİ YAZILARI
SİBEL ÖZBUDUN – CAHİDE SARI - TEMEL DEMİRER
501 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

KÜRESELLEŞME, KADIN ve 'YENİ' - ATAERKİ
SİBEL ÖZBUDUN – CAHİDE SARI - TEMEL DEMİRER
228 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

'TÜRKÜM DOĞRUYUM, ÇALIŞKANIM MI DEDİNİZ?
–RESMİ İDEOLOJİ, DEVLET MİLLİYETÇİLİK
SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER
379 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

KÜRESEL İNTİFADA
TEMEL DEMİRER
592 sayfa
* * * * * * * * * * * * * * * *

ELVEDA NISYAN... MERHABA ISYAN

TEMEL DEMİRER

558 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

YENİ DÜZEN(SİZLİK)'TEN BAŞKALDIRIYA

SİBEL ÖZBUDUN – CAHİDE SARI - TEMEL DEMİRER – ÖZGÜR ORHANGAZİ

592 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

LATİN AMERİKA'DA İSYANIN TARİHİ

Derleyen: SİBEL ÖZBUDUN

551 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

LATİN AMERİKA BAŞKALDIRIYOR

SİBEL ÖZBUDUN – CAHİDE SARI – KOMUTAN YARDIMCISI MARCOS - TEMEL DEMİRER

416 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

KRİZ, KAPİTALİZM, İSYAN

NOAM CHOMSKY - SİBEL ÖZBUDUN – CAHİDE SARI - TEMEL DEMİRER...

559 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

BİR TAŞ DA SİZ ATIN!

Derleyen: SİBEL ÖZBUDUN

464 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

YABANCILAŞMA VE...

SİBEL ÖZBUDUN - TEMEL DEMİRER – GEORGE MARKUS

316 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

ANTROPOLOJİ GÖZÜYLE: SINIF, KÜLTÜR, KİMLİK YAZILARI

SİBEL ÖZBUDUN

342 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

KÜLTÜR HALLERİ –GEÇMİŞTE, ÖTELERDE, GÜNÜMÜZDE

SİBEL ÖZBUDUN

428 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * * *

AKP, MUHAFAZAKARLIK, MİLLİYETÇİLİK – "ZAMANIN RUHU"

SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER vd...

494 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

İSYANIN ADI: FİLİSTİN –İNTİFADA KAZANACAK

Derleyen: SİBEL ÖZBUDUN – YÜCEL DEMİRER

479 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

İMPARATORUN SOYTARISI EGEMEN MEDYA

SİBEL ÖZBUDUN – GÖKÇER ÖZGÜR – TEMEL DEMİRER

320 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

"YDD" KISKACINDA ÇEVRE VE KENT

SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER vd...

473 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

AMERİKA RÜYA MI? KABUS MU? YANKEE İMPARATORLUĞU

Der: GÖKÇER ÖZGÜR – MUSTAFA ERDEM SAKINÇ

336 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

KOVBOYUN SÖMÜRGE İMPARATORLUĞU

SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER vd...

352 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

11 EYLÜL'DEN AFGANİSTAN'A ABD İMPARATORLUĞU

SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER vd...

288 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

ABD SALDIRGANLIĞI: IRAK VE ÖTESİ

SİBEL ÖZBUDUN – TEMEL DEMİRER vd...

304 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

Türkiye Kırsalı Yoksullaşırken... –NİÇİN DİKKULAK OLDUM– Datça Örneği

SİBEL ÖZBUDUN

128 sayfa

* * * * * * * * * * * * * * *

KARANLIĞIN SONU...

SİBEL ÖZBUDUN

496 sayfa

Hermes'ten İdris'e: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri başlıklı bu kitapta, Grek mitolojisindeki tanrı Hermes'in, İslam inanç sistemindeki İdris Peygamber'e dönüşüm süreci ve bu süreci etkileyen iktisadi, siyasal, toplumsal/kültürel dinamikler araştırılmıştır.

Bilindiği üzere, klasik dönem Grek panteonu, Zeus, Hera, Apollon, Athena, Aphrodite, Poseidon, Ares vb. pek çok açık ve yetkin bir biçimde kurgulanmış tanrı ve tanrıçayı kapsamaktaydı. Bu figürlerin bir kısmı Yakın Doğu kaynaklı tek-tanrıcı dinler silsilesine muğlak bir tarzda aktarılırken, bir kısmı tarih toprağının çatlakları arasında tümüyle yitip gitmiş gözükmektedir. "Çakır gözlü Athena"dan, "Altın kılıçlı Apollon"dan, "kaleler yıkan, elleri kanlı" Ares'ten geriye pek bir iz kalmamıştır.

Oysa, klasik Grek panteonunun çok daha silik ve ikircikli, ikincil ilahı Hermes, ilk bakışta şaşırtıcı gözüken bir dirençle, ve olasılıkla özgün imgesine uygun bir esneklikle çağdan çağa, toplumdan toplumu aktarılabilmiştir. Uğradığı her tarihsel durakta farklı bir giysiyle temsil edilmekle birlikte, tarihi boyunca belirli bir değerler sistemine gönderme yapmayı (büyü, bilgi, insan pratiği, ticaret, servet, dönüştürücülük, aracılık...) sürdürebilmiş, dolayısıyla da olanca değişkenliği içinde imgesel ve kavramsal birliğini koruyabilmiştir.

Bu da kuşkusuz Hermes motifinin "birileri" tarafından ısrarla taşındığı, sürdürüldüğü, aktarıldığına işaret etmektedir. Çalışmanın ana sorusu, bu "birileri"nin kimler olduğudur.

Kitapta, Hermes figürünün karşımıza çıktığı her tarihsel-toplumsal durakta, zanaatçı-tacir ve/veya hekim-eczacı-simyacı-astrolog-entelektüel, yani kentli orta sınıf mensubu katman ya da gruplarla bağlantılı olduğu ve bunlar tarafından, iktidar mensuplarına karşı bir stratejik malzeme, bir "özel bilgi alanı" olarak değerlendirildiği ve kullanıldığı sergilenmeye çalışılmıştır.



ISBN:978-975-6361-07-8

