

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

William F. McCants



KÜLTÜR MİTLERİ

Tanrıları Yaratmak Ulusları İcat Etmek

“Kültürün nasıl ve kimler tarafından icat edildiği konusuna eğilen ve nadiren aynı çatı altında incelenen metinleri ele alan bu çığır açıcı kitap, çeşitli okur gruplarına ve araştırma sahalarına hitap ediyor.”

Robert Hoyland



McCANTS

KÜLTÜR MİTLERİ

Tanrıları Yaratmak Ulusları İcat Etmek

“McCants, Sümerlerden İslamiyet’e kadar uzanan geniş bir dönemin kültür mitlerini araştırıyor. Bu girişimin büyüklüğü ve bir araya getirilen materyaller tamamen orijinal.”

Ian S. Moyer

Yakındoğu’da birbiri ardına ortaya çıkan büyük güçlerin, kendi kökenlerine ve başarılarına dair tasavvurlarını nasıl oluşturduğunu inceleyen bu kitap, özellikle Müslüman toplumların önceki medeniyetlerle kurduğu ilişkiye ışık tutuyor.



www.ithaki.com.tr
İnternet Satış: www.ilknokta.com.tr



William F. McCants, Princeton Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan yazar, halen Johns Hopkins Üniversitesi'ne bağlı olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

William F. McCants

Kültür Mitleri

Tanrıları Yaratmak Ulusları İcat Etmek

Çeviren

Merve Tabur

Kültür Mitleri

Tanrıları Yaratmak Ulusları İcat Etmek

William F. McCants

Özgün adı: *Founding Gods, Inventing Nations*

Conquest and Culture Myths from Antiquity to Islam

İthaki Yayınları - 816

Yayına Hazırlayan: *Selçuk Aylar*

Kapak Tasarımı: *Şükrü Karakoç*

Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Şükrü Karakoç*

1. Baskı, Kasım 2012, İstanbul

ISBN: 978-605-375-247-9

Sertifika No: 25001

© 2012 by Princeton University Press

Türkçe Çeviri © Merve Tabur, 2012

© İthaki, 2012

Bu eserin tüm hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: 0212 613 30 06 - Faks: 0212 613 51 97

İçindekiler

	Teşekkür	9
	Giriş	11
I. BÖLÜM	Tanrıların Hediyleri: Antik Yakındoğu ve Yunan Mitolojisinde Medeniyetin Kökenleri	23
II. BÖLÜM	Yardımlsever Gök Tanrısı: Kur'an'da Kültürel Tarih	47
III. BÖLÜM	İlk Kimdi? Protografi ve Keşif Katalogları	83
IV. BÖLÜM	Ulusların İcadı: Medeniyetin Kökenlerine İlişkin Fetih Sonrası Yerel Tarihler	119
V. BÖLÜM	“Eskilerin Bilimleri”: Felsefe, Tıp ve Pozitif Bilimlerin Kökenleri Üzerine Düşünmek	163
	Sonuç	195
	Kaynakça	199

Memleketi Teksas'ın kuruluş hikâyesini anlatmayı seven babam için...

Bu kitabı oluşturan doktora tezine danışmanlık yapan ve onu yayınlamam için beni teşvik eden Michael Cook'a; tezimin Hermetik çekirdeğini geliştirmeme yardım eden Peter Brown'a ve gerek zamanını gerekse içgörüsünü cömertçe bana sunan ve Antik Çağ'da post-kolonyal etnik şovenizm konulu bir seminerde beni benzer ilgi alanlarına sahip klasikçilerle tanıştıran Patricia Crone'a teşekkür ederim. Seminerin zamanlaması sebebiyle onların düşüncelerini tezime dâhil edemedim, fakat yayımlanmış eserlerine kitap boyunca başvurdum.

Ayrıca, bu projeden vazgeçmediği için Princeton University Press'teki editörüm Rob Tempio'ya; pürüzleri giderdikleri için Ben Holmes ve Dalia Gefen'e ve eleştirileriyle kitabın daha iyi olmasını sağlayan Princeton'ın anonim eleştirmenlerine de teşekkür ederim.

Aileme (Annem, Babam, David, Halleh, Martha ve Sina) ve işimi kolaylaştırıp ilerlememi sağlayan akademisyen arkadaşlarıma minnettarım. İkinci gruptan Vahid Brown, Michael Doran, Najam Haider, Thomas Hegghammer, Stephanie Kaplan, Stephen Lambden, Todd Lawson, Afshon Ostovar, Sam Parker ve Farzin Vejdani'ye teşekkür etmek istiyorum. Son dakikada oldukça faydalı birtakım geri bildirimlerde bulunan Michael Horowitz'e özel teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu kitap, karım Casey ve hem meslektaşım hem de arkadaşım Sholeh Quinn'in desteği olmaksızın yazılamazdı. İki küçük kız çocuğu –Ariana ve Eva Daisy– ve akademik olmayan tam zamanlı bir işle, taslak üzerinde çalışmak için hiç boş vaktim olmuyordu. Kitabı yayınlamam konusunda kararlı olan Casey, her pazarı "Kitap Günü" olarak bana bıraktı. Aynı derecede kararlı olan Sholeh, düzeltileri yüzüme gözüme bulaştırmadan nasıl yapacağımı gösterdi. İkinize de bütün kalbimle teşekkür ediyorum.

Günümüzde Afganistan sınırlarında yer alan Belh Őhrinde doğmuş İranlı Müslüman bir gökbilimci olan Ebu Ma'Şer, MS IX. yüzyılda, Âdem ve onun torunu Hermes'in, sanatları ve bilimleri Nuh Tufanı'ndan önce tesis ettiğini yazdı. Yaklaşmakta olan Tufan'ın "bütün sanatlar"ın kökünü kurutacağından korkan Hermes, bu sanatlara ilişkin bilgileri –gelecek kuşakların faydalana-bilmesi için– Mısır'da inşa ettiği tapınaklara kazıdı. Bu bilgiler, Tufan'dan sonra Babilli ikinci bir Hermes tarafından tekrardan ele geçirilmiş ve öğrencisi Pythagoras aracılığıyla Yunanlara ulaşmıştı.¹ Ebu Ma'Şer bu anlatının önsözünde, (Yunan mitolojisindeki tanrılardan biri olan) ilk Hermes'i, Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes'teki Hanok ile; Arapların Kur'an'da bahsedilen gizemli İdris ile ve İranlıların Kral Hûşeng ile bir tuttuklarını açıklıyordu. Ayrıca İranlılar Âdem'i, ilk insan ve ilk kral addedikleri Keyûmers ile özdeşleştirmişlerdi.

Ebu Ma'Şer anlatısını büyük ölçüde, sanatların ve bilimlerin kökenleri ve aktarımı hakkındaki İslam öncesi düşünceye borçludur.² Fakat bu anlatı aynı zamanda, bir İslam imparatorluğu kurmuş olan Araplar IX. yüzyılda siyasi egemenliklerini kaybetmekteyken, imparatorluğun merkezi olan Irak'ta yaşanan toplumsal ve entellektüel gerilimleri de yansıtır. O dönemde, çeşitli geleneklerden gelen alimler ve ilgili elit çevreler, kültürel nüfuzlarını arttırmak için yarış halindeydiler. Bazıları Mekke ve Kudüs'e, bazıları Persepolis'e ve ötekiler de Atina'ya yönelmişlerdi. Ebu Ma'Şer gibi onların da, sanatların ve bilimlerin kökenleri ve aktarımı hakkında yazmalarının yegâne sebebi, Antik Çağ'a duydukları ilgi değildi. Aynı zamanda, çağdaş okuyucularına hangi sanatlara ve bilimlere değer vermeleri ve onlara kimin sahip çıkması gerektiğini söylemek için de yazıyorlardı. Medeniyetin kökenlerine dair anlatıları aracılığıyla kendilerini ve dahil oldukları grupları tanımlıyor, otoritelerini meşrulaştırıyor ve kendi geleneklerini rakip gelenekler ve iddialardan ayırıyorlardı. Onların anlatılarını eşzamanlı olarak karşılaştırmak, ilk Müslüman elitlerin ve onlar arasındaki gerilimlerin bir haritasını sunar. Artzamanlı bir karşılaştırma ise, bu elitlerin kimliklerinin siyasal ve toplumsal gelişmeler karşısında nasıl değiştiğini ortaya koyar.

İlk Müslümanların medeniyetin kökenlerine ilişkin kuramlarının özgünlüğünü kavrayabilmek için, onları, bu konuyla ilgili metinlerin yoğunlaştığı benzer dönemlerle karşılaştırmak gerekir. En benzer dönemler şunlardır: Muhammed Peygamber'in ölümünü ve Yakındoğu'nun neredeyse tamamını kapsayan Arap-İslam imparatorluğunun kuruluşunu takip eden, medeniyetin kökenleri hakkında zengin bir literatürün geliştiği üç yüz yıl (MS 632-934) ve aşağı yukarı o döneme benzeyen, Yakındoğu'da Yunan ve Roma hâkimiyetlerinin sağlanmasını (sırasıyla MÖ 323-30 ve MÖ 31-MS 337)³ takip eden üç yüz yıl. Bu fatih halkların üçü de Yakındoğu'nun uç noktalarından gelmekteydi. Yaptıkları fetihler, öğrenme ve meşrulaştırma mekanizmalarına ilişkin kadim yerel gelenekleri birbirlerinden ve fatihlerinkilerden farklı olan ayırık ve karmaşık toplulukları birleştirdi.⁴ Bu yerel gelenekler ile fatihlerin geleneklerinin konumu, fetih sonrası dönemde, medeniyetin ilklerine dair listelerde ve tarihlerde metinsel olarak düzenlendi. Bu metinler, her fetihten üç yüz yıl sonra ortaya çıkan, medeniyetin kökenlerine ilişkin hâkim anlayışın, karmaşık bir ödünç alma sürecinin ürünü olduğunu göstermektedir. Bu süreç içerisinde fatihler ve fethedilenler karşılıklı olarak ve fethedilenler de kendi içlerinde birbirlerinden beslenmişlerdir. Metinlerdeki bu yaklaşımın sebepleri; imparatorluğun yol açtığı, acil ilgi gerektiren siyasal ve toplumsal ikilemlerle ilişkili olduğu kadar, bağımsız araştırmaların işleyiş biçimiyle de ilişkiliydi.

Üç fetih sonrası dönem arasında en az bir büyük farklılık bulunur. Yunanlar ve Romalılar Yakındoğu'ya yüksek bir kültür ile gelmişlerdi ve yerli elitler bu kültüre ya itiraz etmiş ya sahip çıkmış ya da ikisi arasında bir şey yapmışlardı. Fakat fatih Arapların karşılaştırmaya tâbi tutulabilecek bu çeşit bir kültürleri yoktu. Dolayısıyla, takip eden üç yüz yıl boyunca fatihler ve fethedilenler sadece "İslam" değil, aynı zamanda "Arap" kimliği ve çalışmalarının da içeriği hakkında tartışmalar yürüttüler. Bu kitabın ortaya koyduğu üzere, erken İslam kültürünün yönelimi Arabistan'la sınırlı değildi; içeriği, dinî metinlerden olduğu kadar pagan geleneğinden ve mitolojisinden de etkilenmişti. Bugün İslam kültürü olarak tanımladığımız olgu, İslam çağının ilk üç yüz yılında gerçekleşen ve dönemin mit inşasında etkileri görülen çekişmeli bir kendini meşrulaştırma sürecinin ürünüdür. Bu sürecin ana karakterleri, Arap olmayan halkların ve paganların töresel bilgilerinden oldukça faydalanmıştır.

Fetih sonrası dönemlerin üçünde de etiyolojik spekülasyonlar dört tema etrafında toplanmıştır: İlahi inayet, ilk mucitler, yerli medeniyetin kurucuları ve bilimlerin kökenleri. Beşinci bir tema, tarih öncesinde kültürel oluşum kuramları (*Kulturentstehungslehre*), yalnızca Yunan-Roma toplumunda bulu-

nan bir özellikti. Birçok Yunan ve Romalı da dahil olmak üzere öteki halklar, bilinmesi mümkün olmayan kadim bir tarih fikrini reddettiler. Kültürün kökenlerini, kayda geçmiş olayların başlangıç döneminde yaşamış olan kahramanlara atfederek açıkladılar (*Kulturgeschichte*).⁵

Bu malzemeyi ve onun araştırma konusunu tanımlamak için kullanılan modern terminoloji kafa karıştırıcı olabilir. Halkbilimciler, şeylerin (örn. dinî törenler, simya) kökenleriyle ilgili her mite uyguladıkları *etiyooloji* terimini kullanırlar.⁶ Daha yerinde olmasına rağmen daha az kullanılan bir başka terim de, *kültür miti* ya da sanatların ve bilimlerin kökenlerine ilişkin mitlerdir.⁷ Kültür kahramanları, bunları oluşturan ünlü figürlerdir.⁸ Bu kitapta ben *kültür mitini* tercih ediyorum çünkü *etiyooloji*den daha sınırlayıcı; fakat sanatların ve bilimlerin kökenlerine ilişkin mitlerden bahsederken değişimli olarak her iki terimi de kullanıyorum. Benzer şekilde, *kültür* sözcüğünden kastım, bu sanatlar ve bilimlerdir. Bu kültür tanımı, antropologların kullandığı şekliyle, öğrenilmiş bütün düşünce ve davranışları içerebilen kültür tanımından daha sınırlayıcıdır.

“Sanatlar ve bilimler”i teşkil edenin ne olduğu ise, sorunun kime sorulduğuna bağlıdır. Medeniyetle bağlantılı her şey için Sümerliler *me*, eski Yunanlar ise *tekhnai* terimini kullanıyordu. Fakat terimlerini tanımlamamış oldukları için, tanımların sözcüklerin kullanımlarından çıkarsanması gerekiyor. Bu tanımlar, şiir ve çömlekçilik gibi sanatların yanı sıra matematik gibi bilimleri de içerebilir. Tarih öncesi kültürel oluşum üzerine düşünen ilk insanlar arasında yer alan Sofistler, *tekhnai*’yi, hayatı iyileştirip güzelleştiren deneyimlere ve bilgiye dayanan becerilerle sınırlamışlardı. Onlara göre geometri ve astronomi bu kategoriye dahil değildi.⁹ MÖ IV. yüzyılda Platon ve Aristoteles, Sofistler’in, *episteme* olarak sınıflandırdıkları matematiksel bilimlere ilişkin olumsuz değerlendirmelerine karşı çıkmışlardı. Fakat bu bilimlerin *tekhnai*’den (pratik ihtiyaçlarımıza hizmet eden bilgi) ayrı tutulması gerektiği konusunda Sofistler’le hemfikirtiler. Böylece bize “sanatlar ve bilimler” ifadesini bıraktılar. Buna rağmen, her bir kategoride hangi disiplinlerin bulunduğu konusundaki kafa karışıklığı sürüyordu ve hâlâ da sürmektedir.¹⁰ Bu kitapta “sanatlar ve bilimler”i; öğrenilen, insanlığın doğayla ilişkisini değiştiren ve genellikle girift kentsel toplumlarla ilişkilendirilen disiplinler olarak tanımlıyorum. Bir tek istisna bulunur; o da dildir. Dil, hem basit hem de girift toplumların özelliği olmasına rağmen burada ele alınmıştır, çünkü Yunanlar, Romalılar ve Araplar dilin medeniyetin vazgeçilmez öncülü olduğuna inanıyorlardı.

Kitab-ı Mukaddes ve antik Yakındoğu ile ilgili çalışmalar yürütenler ve

klasikçiler, kültür mitleri üzerine, İslam çalışmaları yapanlardan daha çok düşünmüştür. Bunun sebeplerinden biri, ilk üç grubun, (kültür mitleri de dahil olmak üzere) Yakındoğu mitlerinin Kitab-ı Mukaddes üzerindeki etkisini uzun süredir tartışıyor olmasıdır.¹¹ Bir diğer sebep de klasikçilerin, Antik Çağ tarihçilerinde ilerleme kavramının bulunup bulunmadığıyla ilgilenmeleridir.¹² Klasikçiler yakın geçmişte, antik Yakındoğu'da fetih sonrası yerel kimliğin doğasını anlamaya yönelik güncel post-kolonyal yaklaşımları incelediler.¹³ Bu araştırmaların hepsi kültür mitleriyle alâkalıdır. Buna karşın, İslam'ın ilk dönemlerindeki ilerleme kavramı¹⁴ ya da post-kolonyal¹⁵ kimlikle ilgili çok az tartışma bulunmaktadır¹⁶ ve İslami kültür mitleri, Tanah'ın tarihi ve kökenine dair tartışmalarla daha az ilişkilidir.

İslam öncesi kültür mitleri üzerine yapılan çalışmalar, İslam'ın ilk dönemlerindeki kültür mitleriyle ilgili çalışmalara kıyasla daha gelişmiş olduğundan, ilkinin ön plana aldım ve ileriki bölümlerde ele aldığım İslami malzemenin çerçevesini oluşturmak için kullandım. Bu çerçeve aynı zamanda, medeniyetin kökenlerine ilişkin İslami düşüncenin, hem içerik hem de varsayımlar bakımından, konu hakkındaki Antik Çağ düşüncesinden son derece etkilendiğine yönelik inancımı da yansıtmaktadır. Dahası, Müslüman yazarlar, Helenistik ve Roma dönemi yazarlarının karşılaştıklarına benzer toplumsal ve siyasi koşullar tarafından şekillendirilmişlerdi. Bu yüzden, kaygılarının yanı sıra, entellektüel ve kültürel ikilemlere getirdikleri çözümlerin birçoğunda da ortaklıklar. Son olarak, klasikçilerin tartışmalarına İslami malzemeyi dahil ederek, Arap fetihlerinin her iki tarafındaki akademik toplulukları, Akdeniz ve Yakındoğu mirasına daha geniş açılı bir mercekten bakmaya teşvik etmeyi ümit ediyorum.

İslami kültür mitlerinin Antik Çağ'a olan borcunun tek kanıtı, İslam öncesi kültür mitleriyle aynı konulara odaklanmış olmaları değildir; bu mitler arasında birçok bağlantı bulunduğu gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bölümleri bu konular çerçevesinde düzenledim. Öncesinde ise, zemini hazırlamak ve bir referans noktası belirlemek amacıyla, kadim kültür mitleriyle ilgili giriş niteliğinde bir bölüm bulunuyor.

Medeniyetin kökenleri üzerine düşünmek yazılı tarih kadar eski bir uğraştır. Bu konuyu işleyen antik Yakındoğu mitolojisinin neredeyse tamamı, tanrıları ya da onların ilahi araçlarını, medeniyetin tamamıyla faydalı olan unsurlarını insanlara getiren varlıklar olarak tanımlar. Yunan ve Yahudi mitleri, belki de kısmen yeni (örn. MÖ 2000 ya da 3000 yerine MÖ 1000) olmaları dolayısıyla farklıdırlar. Yunan miti, yardımsever bir tanrıya dayalı

Yakındoğu modelini korur, ama söz konusu tanrı, medeniyetin esaslarını insanlara ancak başka bir tanrı onları geçimleri için çaba sarf etmek zorunda bırakarak cezalandırdıktan sonra öğretir. İnsanlar daha sonra demirciliği icat ederler; o da şiddete ve neticede insanlığın sonunun gelmesine yol açar. Yahudi mitinde de insanlar bir tanrı tarafından, geçimlerini sağlamak için çaba sarf etmek zorunda bırakılarak cezalandırılır ve sonrasında kültürü edinirler. Bu açıdan Yunan ve Yahudi mitleri benzerdir. Fakat ikincisinde insanlar kültürü kendi becerileri sayesinde edinirler. Tanrı'nın bu konuyla hiçbir ilgisi yoktur. O, insanların sonunda demirciliğin icadına ve insanlığın yıkımına yol açan buluşlarını hoş karşılamaz. Yakındoğu'nun büyük güçlerinin kıyısında yazılmış, medeniyetin kökenleriyle ilgili bu iki kötümser hikâyenin, sonraki dönemlerde insan becerisini takdir etmeye başlayan medeniyetlerin ilk kültür mitleri olması ironiktir.

Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'teki hikâyelerden çokça faydalanması bakımından, "Kitab-ı Mukaddes geleneği"nden bir metindir. Buna rağmen, Kur'an'daki kültürel kökenler algısı antikYakındoğu yazarlarınıninkine benzer: Yardımsever bir gök tanrısı olan Allah insanlara kültürü –hatta demirciliği de– verir. Fakat bu, antik mitolojinin dirilişinden ziyade, iki Helenistik gelişmenin bir araya gelmesidir. İlk gelişme, Yahudiler ve Hristiyanların, Yunan Stoacıların ilahi inayet kavramını benimsemesidir. Bu düşünceye göre, her şeyi tedarik eden Tanrı'dır. İkinci gelişme ise, medeniyetin ilerlemesinde Tanrı'ya daha olumlu bir rol atfeden kanondışı Yahudi ve Hristiyan metinleridir. Kur'an, eğer insanlar rızıklarını sağlayan Tanrı'ya layıkıyla ibadet etmezlerse, O'nun, bu kişilerin mallarını başkalarına vereceğini öne sürer ve iddiasını desteklemek için bu farklı edebi geleneklerde yer alan örneklerden ve görüşlerden faydalanır. Bu iddia Arapların, Yakındoğu medeniyetlerine yönelik fetihlerine gerekçe sağlamış olabilir.

Fetihlerden sonra Arapların siyasi egemenliği sadece yüz yıl sürdü. Irak'taki alimler, egemenlikleri zayıfladıkça, Arap kahramanlar ile Kitab-ı Mukaddes'te bahsi geçen kahramanlara atfedilen kültürel "ilkler"e (*evâ'il*) dair listeler oluşturmaya başladılar.¹⁷ İlkler üzerine yazan alimlerin "protografi"¹⁸ olarak adlandırdığım bu faaliyetleri, Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'le ilişkili arka planına ve onun ortaya çıkmasını sağlayan Arap muhitine duydukları ilgiyi yansıtır. Hazırladıkları listeler ayrıca, dinî ve kültürel yeniliklerin yanı sıra Arapların kendi aralarındaki çekişmelerle dolu bir yüzyılı, İslam öncesi geleneğe dayandırarak anlamlandırma çabasıydı. Yunan protografisinin oluşumundan önce de benzer bir yenilik ve çekişme dönemi yaşanmıştı.¹⁹ Bu

durum, kültürel rekabet ile protografinin gelişmesi arasında bağlantı olduğunu ortaya koyuyor.

Evâ'il listelerini hazırlayan Müslüman yazarlar başlangıçta, yabancı kadim medeniyetlerin, kendi kültürlerine katkılarını kabul etme hususunda tereddütlüydüler. Aslında bazı yazarlar IX. yüzyılda, yabancı tesirleri titizlikle görmezden gelen evâ'il listeleri hazırlamıştı. İmparatorluğun süratle İran'a yönelmekte olduğu bir dönemde, onun yalnızca Arap ve İbrahimî karakterini vurguluyorlardı. Aksine, İslam öncesi dönemde Yunan ve Romalıların hazırladığı protografik listeler –her ne kadar bazı yazarlar en az Müslüman meslektaşları kadar bundan rahatsızlık duysalar da– hemen hemen her zaman yabancı tesirleri göz önünde bulunduruyordu. Roma döneminde Hıristiyanlığı savunanlar, Yunan-Roma kültürünün barbarlardan alındığını ve bu yüzden de Hıristiyanlıktan daha tanıdık olmadığını göstermek için, yabancı ilklerle ilgili bu listelerden faydalanmışlardı.

Arapların kültürel edinimlerinin listelerini oluşturan Müslümanların kendilerine özgü bir mütevazırlıkları vardı; Araplara atfettikleri ilkler sınırlıydı. Fakat İranlı yazarların, Arapların başarılarına dair bu sönük listeleri eski İran krallarının evrensel başarılarıyla (örn. devlet yönetiminin icadı) tamamlamalarının ortaya koyduğu üzere, bu durumdan fethedilenin de istifade etmesi mümkündü. Fetih sonrası dönemde İranlılar, İran medeniyeti hakkında yazdıkları ilk tarih anlatılarında aynısını yaptılar. Listeleri Arapça yazmalarına ve Kitab-ı Mukaddes'te ve Kur'an'da geçen olay ve karakterlere ilişkin anlatıları muhafaza etmelerine rağmen, ilk İran krallarının seküler başarılarını da vurguladılar.

Medeniyetin kökenlerine ilişkin bu yerel anlatılar, yerli edebiyatı ele alan post-kolonyal teorilerdeki direniş, asimilasyon ya da melezlik kategorilerine tam anlamıyla uymaz.²⁰ Bu anlatılar egemen söyleme ne açıkça karşı çıkar ne de onu basitçe üretir ya da pekiştirir.²¹ Homi Bhabha'nın melezlik kavramı daha uygundur çünkü sonuçta ortaya çıkan tarihyazımsal karışım ne tamamıyla İslami ne de tamamıyla İranlıdır; dolayısıyla her ikisinin de istikrarını bozar.²² Fakat yerli yazarların direndiği, uyum sağladığı ya da karıştığı egemen bir kültür arayışında olan araştırmacılar, böyle bir şey olmadığını gözden kaçırabilirler. Aksine, İslam bilgi dağarcığının yönelimi oldukça çekişmeliydi. Ayrıca İranlı yazarların, fatihleri, fethedilen halklara daha çok benzemeye ikna etmeye çalışmaları, en az onların kültürünü benimsemeleri kadar olasıydı. İranlıların Arapça yazdığı medeniyet tarihlerinden bazıları, Yakındoğu'nun Yunanlar ve Romalılar tarafından fethedilmesinden sonra yerli elitlerin yazdığı, medeni-

yetin kökenlerine ilişkin Yunanca anlatılarla benzerlik taşır. Bu önceki yerel tarihler, kültürel yanlış anlaşılımları düzeltme, yabancı hükümdarlara nasıl yerli krallar gibi davranacaklarını öğretme, kadim bir kültürün bekçisi olarak yazarın konumunu güçlendirme ve öteki rakip medeniyetlerin başarılarının önemini azaltma amaçlarını taşıyordu. İran hakkındaki ilk yerel tarihler de benzer bir işlev görmüşlerdi. Bu tarihler, ulusal bir destan olan *Şahnâme*'nin temelini oluşturmuş ve bağımsız İran hükümdarlıklarının kurulmasını meşrulaştırmış, böylece eski kültürel başarılarla övünmenin muğlaklığını ortaya koymuşlardı. Bu tarz övünmelerin amacı, fatihleri kendine çekmenin yanı sıra onları kendinden uzaklaştırmak da olabilirdi.

İran'ın, İslam imparatorluğu üzerindeki artan etkisi, Yunanların bilimsel metinlerinin Arapça'ya çevrilmesine yol açtı çünkü Müslüman hükümdarlar, işlevlerinden biri de bu gibi çevirilere hamilik yapmak olan İran krallarına benzemeye çalışıyorlardı. Müslüman ve gayri-müslim elitler de, kozmopolit Bağdat'ta gittikçe daha çok hissetmeye başladıkları çağın dinî çıkmazlarını çözmek ve pratik tıp gibi işlevsel amaçlarla bilimsel metinlere ihtiyacı duyuyorlardı.

Bu metinlerin çevrilmesi, bahsettikleri bazı disiplinlerin –ağırlıklı olarak felsefe, matematiksel bilimler ve tıp– kökenleri hakkında varsayımlarda bulunulmasına yol açtı. Bu tarz varsayımlar Antik Çağ'da yoğun bir toplumsal ve siyasal karmaşanın yaşandığı dönemlerde ortaya çıkmış ve Yunanların bilimlerin oluşturulmasındaki rolü sorusuna odaklanmıştı. İlk olarak, Yunanların kendi kendilerine meydana getirdikleri bir şey var mıydı yoksa her şeyi başkalarından mı almışlardı? Şüphesiz Yunanlar birçok bilim meydana getirmişlerdi fakat bizzat kendilerinin bu bilimlere Doğulu kökenler atfetme eğilimleri, Yunan olmayanları da aynı şeyi yapmaya teşvik etmişti. İkinci olarak, insanların hiçbir yardım almadan kendi zihinleriyle karmaşık bilimler geliştirmeleri mümkün müydü? Birçokları bunun mümkün olmadığına ve bir şeyleri harekete geçirebilmek için ilahi vahye ihtiyaç olduğuna inanıyordu.

Aynı iki soruya ve onlarla ilgili karşıt görüşleri savunanlara, ilk İslam bilim tarihlerinde de rastlanır. Galip gelen çözüm, bilimlerin, daha eski dönemlerde yaşayan, kendilerine vahyedilmiş Kitab-ı Mukaddes devri peygamberlerinden geldiği yönündeydi. Bu, Roma devrinde yaşayan bazı Yahudiler ile Kilise Babaları'nın vardığı çözümle aynıydı. Yahudiler ve Hristiyanların bu argümanı öne sürmelerinin öncelikli sebebi, kültürel hainler oldukları yönündeki pagan suçlamalarını köreltmektir. Müslümanlar ise aynı argümanı, bilimleri dindaşlarının gözünde güvenilir kılmak için kullanıyorlardı.

Yazarlar bu kültür mitlerini aktarırken fetih sonrası toplumundaki yerlerini belirliyorlardı. Bilimin kökenini ve aktarılışını tanımlayarak, bize, hem o gelenekle hem de o geleneği uygulayan ve ondan uzak duran çağdaşlarıyla nasıl ilişkilendiklerini söylüyorlar. Eski kahramanların maceralarına dair tarihler yazarak, bize, kendi etnik kökenleri hakkında nasıl düşündüklerini ve başkalarının, kendi gruplarına nasıl dahil olabileceklerini ya da bu gruplardan dışlanabileceklerini söylüyorlar. Faydalı sanatların ve bilimlerin listelerini yaparak, toplumlarının ideal kültürel seçeresini kodluyor ve bunun kullanılabilmesi için gerekli bilgiyi sunuyorlar. Tanrı'nın dünyada işlerini nasıl yürüttüğünü ortaya koyarak, toplumun nasıl düzenlenmesi ve kim tarafından korunması gerektiğini açıklıyorlar. Bu bilimsel faaliyetler hiçbir zaman fetih sonrasında taşıdıklarından daha çok önem taşımadı. O dönemde fatihin ve fethedilenin konumları istikrarsızdı ve iki grup da uzak geçmişe demir atma ihtiyacı duyuyordu.

Bu kitapta ele alınan birincil kaynaklar eski olsa da, bugünün grupları ve tarihsel süreçleriyle olan paralellikleri göz ardı etmek oldukça zor. Zira Yakınoğu'nun büyük bir bölümünde hakim olan Avrupa yönetiminin sona ermesinin üstünden yalnızca on-yirmi yıl geçmiş durumda. Söz konusu meseleden sapmamak ve onu aşırı derecede modern kaygılar tarafından şekillendirilmiş bir çerçeveye sokmaya çalışmamak için sonuç bölümüne kadar bu cezbedici eğilime karşı koydum ve orada da bu konuyu yalnızca çekinecek ele aldım. Bununla beraber, paralellikler çarpıcıdır: Fatihlerin arkalarında, fethedilenlerin kendi yerel geleneklerini dile getirmek için kullandıkları araştırma ve bilim dilleri bırakmaları; kültürel öncüllük mücadelesi; medeniyetin kökenleriyle fazlasıyla ilgilenme ve medeniyetin gelişimine dair, ne fethedilenlere ne de fatihlere ait olan yeni bir hikâyenin ortaya çıkışı.

Roma yönetimine tâbi olan Yahudiler ile bugün Batı'da yaşayan Müslümanlar arasındaki benzerlik, zamansal yakınlık dolayısıyla, belki de okurların dikkatini en çok çekecek olan paralelliktir. Yahudilerin karşı karşıya kaldığı düşmanlık ve bir yandan bununla başa çıkarken öbür yandan kimliklerini muhafaza etmek için geliştirdikleri stratejiler, günümüzde Batılı Müslümanların karşı karşıya kaldığı düşmanlığı ve Müslüman elitlerin üzerinde yürüdüğü asimilasyon ile direniş arasındaki ince çizgiyi hatırlatıyor. Bu kitap, erken dönem İslam kimliğinin değişken yapısını ve Arabistan çölüyle sınırlı olmadığını ortaya koyuyor. Bu durum, İslam'ın modernite ve medeniyet ile uyumlu olmadığını iddia eden Müslümanların ve gayrimüslimlerin durup düşünmesine sebep olmalıdır. Aslında Roma yönetimine tâbi olan Yahudiler

de benzer şekilde suçlanmıştı ve medeniyete soğuk bakan bir kutsal metinleri vardı. Fakat meydana getirdikleri Yahudilik biçimi –Hıristiyanlık– onları fet-hedenlerin dini haline geldi ve Batı medeniyetinin temellerini oluşturdu.

Notlar

- 1 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-erıbbâ*, 5-10.
- 2 Ebu Maş'er'in anlatısının metinsel şeceresi hakkında ayrıntılı bir tartışma için, Van Bladel'in *Arabic Hermes* isimli kitabına bakınız.
- 3 Dönemler birebir uyumuyor çünkü İskender'in Yakındoğu'daki fetihlerinin ak-sine, bölgedeki Roma egemenliği daha küçük bir alanı kapsıyordu ve daha yavaş yayılıyordu. Bu egemenlik Asya'nın MÖ 188'de mağlup edilmesi ve MÖ 133'te Roma eyaleti ilan edilmesiyle başlamıştı. Seleukosların yönettiği Suriye ve Pro-lemaiosların yönettiği Aigypotos, MÖ. I. yüzyılın sonlarına kadar Roma eyaleti olmadılar.
- 4 Bunu, MS XIII. ve XIV. yüzyıllarda Moğolların Yakındoğu'da yaptığı fetihlerle karşılaştırın. Bu fetihler kültür mitlerinin yaygınlaşmasına yol açmadı. Bu farklı-lık, yukarıda ele alınan üç döneme kıyasla, o dönemde Yakındoğu elit kültürünün görece homojenliği ve fatihler tarafından benimsenmiş olmasıyla açıklanabilir.
- 5 Tarih öncesi kültürel oluşum kuramları ile kültür tarihi arasındaki ayrım için bkz. Zhmud, *Origins*, 48-49, 51, 54. Tarih öncesi dönemi kuramsallaştıranların ne-den pagan Yunan-Roma yazarlarıyla sınırlı olduğunun açıklaması, Matthew Go-odrum'un "Prolegomenon" ve "Biblical Anthropology" eserlerinde yer alır. Fakat Goodrum'un yanıldığı bir nokta var: Bilinmesi mümkün olmayan kadim bir tarih fikrini reddedenler yalnızca ilk Kilise Babaları değildi. MÖ VIII. yüzyılda yaşamış olan Hesiodos'tan beri, bazı Yunan ve Romalı yazarlar da aynı fikirdeydiler.
- 6 Childs, "Etiological Tale," 388; Sharon, *Patterns*, 74, 76; Niesiołowski-Spanò, "Two Aetiological Narratives," 369-70.
- 7 Spence, *Introduction*, 149; Rüpke, *Religion of the Romans*, 128. *Webster's Revised Unabridged Dictionary* kültür mitini, "Prometheus mitinde olduğu gibi, sanatlar ve bilimlerin keşfiyle ya da daha ileri bir medeniyetin gelişile ilişkilendirilen mit" şeklinde tanımlıyor (1998).
- 8 Spence, *Introduction*, 119; Leeming, *Storytelling*, 130-31; Seal, *Folk Heroes*, 51-53; Bastian ve Mitchell, *Native American Mythology*, 83; Hansen, *Classical Mythology*, 141-43; Yang, An ve Turner, *Chinese Mythology*, 261; Espín ve Nicholoff, *Introductory Dictionary*, 302.
- 9 Zhmud, *Origins*, 46.
- 10 *age*. 14, 20-21; Cuomo, *Technology*, 13, 18.
- 11 Bu tartışmanın, antik ve klasik mitolojiler ile Kitab-ı Mukaddes mitolojisi üzerine çalışan araştırmacıları hâlâ nasıl birbirine düşürdüğüne iyi bir örnek olarak, Gmir-kin'in Tevrat'ın ilk beş kitabını geç bir tarihe dayandırma girişimlerine bakınız

(*Berosus and Genesis*).

- 12 Örneğin Dodds, *Ancient Concept of Progress*; Edelstein, *Idea of Progress*; Guthrie, *In the Beginning*.
- 13 Bkz. Bohak, "Recent Trends"; Malkin, "Postcolonial Concepts"; Moyer, "Limits of Hellenism"; Barclay, "Empire Writes Back" ve Lyman, "Justin and Hellenism."
- 14 Bildiğim kadarıyla klasik İslam'da ilerleme kavramını ele alan tek eser, Khalidi'nin "The Idea of Progress in Classical Islam"ıdır. Khalidi'nin, Klasik İslam'ın ilerleme kavramını üç döneme ayırma girişimi, anakronistik alıntılarla baltalanır. Bilimsel ilerleme konusunda ikinci aşama iyimserliğe (MS 900'den 1100'e kadar sürmüştü) örnek olarak el-Câhiz'i (ö. MS 869) gösterir (282). Beşinci bölümde tartışacağım üzere, bilimsel ilerleme konusundaki karamsar ve iyimser yaklaşım eşzamanlıydı. Khalidi'nin hakkını vermek gerek çünkü gerçeklerin daha karmaşık olabileceğini kabul eder ve makalesini ötekiler için bir başlangıç noktası olarak sunar (284-85).
- 15 Patricia Crone'un ("Post-Colonialism," 2) yakın zamanda belirttiği üzere, İslam'ın erken dönemini çalışan araştırmacılar, fetih sonrası dönemin hemen sonrasını da içeren bu terimden memnun değiller. Bu memnuniyetsizliğin, anakronizm korkusundan kaynaklandığı varsayılabilir. Bu büyük bir talihsizlik çünkü klasik ve modern post-kolonyalizm arasında birtakım tarihsel paralellikler bulunuyor ve İslam'ın erken dönemi, teorik literatürü zenginleştirebilir ve aynı zamanda ondan faydalanabilir.
- 16 Crone ("Imperial Trauma" and "Post-Colonialism"), ilk Müslüman Arapların, zayıflayan güçlerine dair endişelerini incelemiş, fakat fethedilen halkların kendilerini nasıl temsil ettiklerini ele almamıştır. Tavakoli-Targhi ("Contested Memories") post-kolonyal kuram ile sadece İran tarihine dair egemen Müslüman söyleminin ortaya çıkışını incelemek için ilgilenmiştir. Benzer şekilde, Bashear (*Arabs and Others*) Arapların ötekileri nasıl gördüklerini ele alır, fakat ötekilerin Araplar karşısında kendilerini nasıl temsil ettiklerinden bahsetmez.
- 17 Evâ'il listelerine dair en iyi bibliyografik incelemeler, Rosenthal'ın evâ'il üzerine yazdığı, *Encyclopedia of Islam* (2. baskı)'da yer alan makale ile Abdülaziz el-Mâni'nin, İbn Bâtiş'in (ö. H. 655/MS 1257) *Gâyetül-vesâ'il* isimli eserinin yayımına yazdığı önsözdür (al-Mâni, "An Edition of *Ghâyat al-wasâ'il*"). Evâ'il literatürünün, İslam tarihyazıcılığındaki yerine dair kısa ve öz incelemeler için bkz. Noth, *Historical Tradition*, 104-7; Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 36; Khalidi, *Historical Thought*, 34; Dziekan, "Origins of Things," 26. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Lang, "Awâ'il."
- 18 Klasikçiler bu malzemeyi heurematografi ya da keşiflere dair yazılar şeklinde adlandırıyor. Bu terim, MÖ IV. yüzyıl'da Yunanistan'da ortaya çıkmış olan ve *prôtoi heuretai* – "ilk kâşifler" – olarak adlandırılan edebi bir türe dayanır. *Heurematografi*, kapsam bakımından etiyolojiden (kökenlere ilişkin mitler) daha sınırlıdır ve daha bilinçli bir biçimde medeniyet sahasındaki ilklerle ilgilenen bir edebi türdür. Bu terim, söz konusu ilklerin keşifler ya da icatlar olarak düşünülmesi gerektiğini

ima eder fakat bu her zaman doğru değildir. Yunanların metinleri çoğu zaman, insanlara teknolojiyi tanrıların verdiğinden bahseder. Öte yandan Araplar benzer malzemeler için, daha kapsayıcı bir terim olan *evâ'il*'i –“ilkler”– kullanırlar. Yunan-Roma dünyasına ait metinlerle Arapça metinler arasındaki dilbilimsel ve metinsel benzerlikleri göz önünde bulundurarak, *protografî* ya da “ilklerle dair yazılar” terimini tercih ediyorum. Bu terim *etiyojiden* daha sınırlı olmasına rağmen *heurematografî* kadar kısıtlayıcı değildir. Metinde bir protografi örneğinden bazen “protograf” ya da “protografik malzeme” şeklinde bahsediyorum.

- 19 Almanca'da, Yunan ve Latin etiyojisi literatürü üzerine yazılmış birtakım iyi incelemeler bulunur; bunların en yenisi, Klaus Thraede'nin mucitler hakkındaki makalesidir (“Erfinder II”). Bu literatürü Arapça evâ'il listelerine bağlamaya yönelik bir çaba da, Richard Gosche'nin 1867 tarihli “Das Kitâb al-awâ'il”idir. Sonraki evâ'il listeleri (gerek kronolojiler ve biyografiler arasına serpiştirilmiş gerek listeler halinde derlenmiş olsunlar) hemen her zaman ilk üç yüzyılda yazılmış olan eserlere dayanırlar. Evâ'il derlemelerinin iyi örnekleri için, el-Şibli'nin (ö. H. 769/MS 1367) *Mehâsinül-vesâ'il fî ma'rifetül-evâ'il*'ine ve Suyûtî'nin (ö. H. 911/MS 1505) *Vesâ'il ilâ ma'rifetül-evâ'il*'ine bakınız. Aynı şey, mucitlerle ilgili Orta Çağ Avrupa literatürü için de söylenebilir. Bu literatür temel olarak, klasik etiyojisi metinlerinin kataloglarından oluşuyordu (iyi bir örnek için Polydore Vergil'in *Keşif Üzerine*'sine bakınız). Her iki durumda da, sonraki yazarların klasik geleneklere duydukları saygı, onları kültürün kökenleri hakkındaki kendi görüşlerini belirtmekten ziyade önceki görüşleri derlemeye itmişti; bu, *vesâ'ilül-evâ'il*'in bir nevi kapanışıydı. Bu dönemden sonra yeni etiyojiler oluşturulmamasının, toplumsal ve siyasi sebepleri de vardı.
- 20 Post-kolonyal kuramın modernite öncesi döneme uygulanmasını teşvik eden literatür gittikçe büyüyor –özellikle de Kitab-ı Mukaddes çalışmaları (Seesengood, “Hybridity,” 10n3), Helenistik çalışmalar (Malkin, “Postcolonial Concepts,”; Barclay, “Rhetoric,” 318) ve Roma çalışmaları (Lyman, “Justin and Hellenism”) alanlarında. Ayrıca, bu kuramdan faydalanan birçok monografi bulunuyor (örn. Vasunia, *Gift of the Nile*).
- 21 Bu iki kategori için bkz. Said, *Culture and Imperialism*, 195 ve Spivak, “Can the Subaltern Speak?” 296.
- 22 Bhabha, *Location of Culture*, 102-22; Barclay, “Empire Writes Back,” 317.

Tanrıların Hediyeleri: Antik Yakınoğu ve Yunan Mitolojisinde Medeniyetin Kökenleri

Efendi, verdiği nimetlerin gerçek yaratıcısı *olan*
Kararları değiştirilemeyen Efendi,
Topraktan ülkenin tohumunu filizlendiren Enlil,
Yerden göğu ayırmayı *düşündü*,
Gökten yeri ayırmayı *düşündü*.
Ortaya çıkan varlıkların büyümesi için
“Gök ile yerin kemiği”nde (Nippur) ... yaydı.
Kazmayı var etti, “gün”ü yarattı,
Emeği gösterdi, yazgıyı belirledi,
Kazmaya ve sepete “kudret” yükledi.
Enlil, kazmasını yüceltti,
Başı lacivert taşından olan altın kazmasını,
Gümüş ve altın ..., evinin kazmasını,
Lacivert taşından ...,
Geniş bir duvara çıkan tek boynuzlu bir öküzden çıkıntısı
olan kazmasını.
Efendi kazmayı çağırđı, yazgısını belirledi,
Kutsal taş *kindu*’yu başına koydu,
Çamurdan, insanın başını biçimledi,
Enlil’in önünde *o* (insan?) ülkesini *kapladı*,
Kara-kafalı halkının üstünde sebatla durdu.
Yanında duran Anunnakilerin,
Armağan olarak ellerine *onu* (kazma?) koydu,
Enlil’i duayla yatıştırdılar,
Kazmayı, tutmaları için kara-kafalı halka verdiler.

-“Kazmanın Yaratılışı”

RAB Tanrı, Âdem'e,
"Karının sözünü dinlediğin ve sana,
Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için
Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi,
"Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın.
Toprak sana diken ve çalı verecek,
Yaban otu yiyeceksin.
Toprağa dönünceye dek
Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın.
Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın
Ve yine toprağa döneceksin."

—Yaratılış 3:17-19

Yakındoğu'daki Yunan, Roma ve Arap fetihlerinin, fatihlerin ve fethedilenlerin medeniyetin kökenlerine ilişkin algılarını nasıl şekillendirdiğini görebilmek için, çalışmama fetihlerden önce bölgede var olan kadim mitlerin kısa bir incelemesiyle başlıyorum. Bunlar Mezopotamya, İran, Mısır, Yunan ve İbrani mitleridir (mevcut Hurri, Hitit ve Kenan metinleri bu konuya değinmez). Mezopotamya, İran ve Mısır mitlerinde, tanrılar medeniyeti yoktan [*ex nihilo*] var eder ve insanlara verirler. Bu amaçla bazen, insan ya da yarı-insan muhataplarını aracı olarak kullanırlar. Yaratışları sanatlar ve bilimlere neredeyse her zaman faydalıdır ve bunların çıkış noktaları genellikle insanlarla değil şehirlerle ilişkilidir.

MÖ I. binyılın ilk yıllarından başlayarak, bu modele istisna teşkil eden iki durumla karşılaşırız. Bu istisnalar, MÖ VIII. yüzyılın sonlarında yaşamış olan Yunan şair Hesiodos'un Yunan mitlerinde ve Yaratılış'ta geçen, Âdem ile Havva hikâyesinin Yahvist olarak bilinen yazarının İbrani mitlerinde yer alır. Bu anlatılarda insanlar, teknolojiyi icat ederek, Tanrı'nın gözünden düşmelerinin üstesinden gelirler. Fakat bu icat iyi bir şey değildir, çünkü metalurji, demir silahlar ve şiddet derken, nihayetinde insanlığın sonunun gelmesine yol açar. Ayrıca teknoloji şehirlerdeki tanrılar tarafından değil, bronz ve demir ırklar (Hesiodos'ta *gene*) ya da (Yahvist anlatısına göre) ilk kadın ile adamın soyundan gelen günahkâr bir kabile tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla, Demir Çağı'nın sonunda ve Perslerin Yakın Doğu ile İonya Yarımadası'nı istilasının arifesinde, Yakındoğu ve Yunan mitolojisinde yeni bir kavramsal gelişme olmuştur: Medeniyeti insanlar yaratmışlardır ve medeniyet kötü bir şeydir.

İki mit arasındaki benzerliğin tek sebebi ikisinin de Yakındoğu kökenli olması değildir (Hesiodos'un babası, günümüz Türkiye'sinin kıyısında yer alan

Kyme'den göç etmişti).¹ Bir başka sebep de yazarların ortak bakış açısıdır. Aralarında belki de sadece bir yüzyıl olan bu iki kişinin, güçlü Yakındoğu medeniyetlerinin uç noktalarında yazdıkları bu eserler, taşradaki çiftçilerin, kendi iyi yaşam idealleriyle taban tabana zıt olan imparatorluk inşasına bağlı şehirleşme ve şiddete duydukları tiksintiyi yansıtır.

Aşağıda incelenen metinlerin türleri, farklı Antik Çağ toplumlarının kültür mitlerinin günümüze geliş biçimlerindeki çeşitlilik sebebiyle heterojendir. Mezopotamya mitleri, kil tabletlere kazınmış şiirler ve tıp metinleri halinde; Mısır mitleri, mezarların üstündeki resimler ve yazıtlar aracılığıyla, İran mitle-riyse, sözlü gelenekler yoluyla günümüze gelmiştir. Metinlerin eski olması ve muğlak bağlamları dolayısıyla, kâtipleri ve yazarları bu metinleri oluşturmaya iten belirli saiklerin neler olduğu her zaman açık değildir. Metinlerin çoğu devletin himayesinde üretildiği için, içeriklerinin devletin çıkarlarına fayda sağladığı varsayılabilir (örn. geleneğin koruyucuları olarak görünmek, kendilerini eski imparatorlukların mirasçıları olarak meşrulaştırmak). Mitler aynı zamanda, onları kadim bir geleneğe bağlayarak ve o geleneğin önemini gerekçelendirerek muhafaza eden kâtiplere ve rahiplere de yarar sağlamış ve böylelikle onların da kültürel muhafazlık konumları sağlamış olabilir. Kendi devletlerini kaybetmiş ve başkaları tarafından fethedilmiş olan yazarların bazı metinlerinde (Yahvist'in durumunda olabileceği gibi) kültür mitlerinin, fethe-den devletin meşruiyetini bozmak için kullanıldığına dair kanıtlar bulunabilir. Antik Yakındoğu'nun mit yazıcılığı, sonraki kültür mitlerinin içeriğine büyük ölçüde katkı sağlamakla kalmamış; ayrıca yerli yazarların, topraklarının yabancılar tarafından fethedilmesinden sonra kullandığı meşrulaştırma ve meşruiyeti bozma stratejilerinin bazılarını da önceden bildirmiştir.

Antik Yakındoğu Kültür Mitleri

Antik Yakındoğu'da yaşayanlar arasında kültürel aktarımla ilgili hâkim düşünme biçimi, kültürün uzak bir geçmişte doğrudan tanrılardan alınan bir hediye olduğuydu;² bu kültürel armağanlar çoğunlukla faydalıydı. Bu görüş, MÖ IV. binyılın sonları ve III. binyılın başlarında Yakındoğu'daki siyasi gelişmeleri yansıtıyordu. Yakındoğu toplumları krallık kurumunu tesis etmelerine olanak sağlayan bir örgütlenme seviyesine ulaştıkça, mitolojileri de benzer şekilde geliyordu. Bu sebeple, III. binyıl Sümer şiirinde –Yakındoğu mitolojisine ilişkin en erken kayıt– bir üst-tanrı, bir şehrin hükümdarı olarak betimlenir; alt-tanrılar ise onun sarayında hizmet ederler. Tanrılar, (önceki mitolojilerde olabileceği gibi) temel doğa güçlerinin birebir aynısı değildir;

onlardan farklılaştırılmışlardır³. Her biri ayrı bir görevi üstlenen tanrılar, bu güçlerin sürekliliğini sağlamakla yükümlüdürler.⁴ Sanatların ve bilimlerin hamisinin dünyevi kral olması gibi, kültürü bağışlayan da genellikle üst-tanrıdır.

Sümer mitolojisinde baş-tanrı, gök tanrısı Enlil'di. Kültürün büyük bir bölümü, en üst otorite olması sebebiyle, onun izniyle meydana gelmişti. Ya kültürü yaratmaları için başkalarına izin vermişti ya da kendisi doğrudan müdahalede bulunmuştu. “Enlil İlahisi,” eylemlerini perde arkasından gerçekleştiren bir Enlil portresi çizer:

Yüce dağ Enlil (‘in izni) olmaksızın,
hiçbir şehir kurulamaz,
hiçbir topluluk oraya yerleşemez,
hiçbir büyükbaş hayvan ahırını yapamaz,
koyun ağılı dikilemezdi.
Hiçbir kral göreve getirilemez,
hiçbir efendi yaratılamaz,
hiçbir baş-rahip ya da baş-rahibe
kurban olarak sunulan hayvanların iç organlarına bakılarak
atanamazdı.
Birliklerde hiçbir general ya da çavuş
bulunamazdı.⁵

Bu bölümün başında alıntılanan “Kazmanın Yaratılışı”nda Enlil’in rolü daha dolaysızdır. Tohumların toprakta filizlenmesini sağlar ve insanlara kazmayı verir ki mahsülleri toplayabilsinler.⁶

III. binyıl Sümer şiirinde, insanlara kültür getiren bir diğer önemli figür de su tanrısı Enki'dir. Enki su tanrısı olarak toprağın verimini arttırmakla kalmaz, aynı zamanda ona şekil verir. Bu sebeple de bir sanatkâr olarak tasvir edilir.⁷ Kültür üretmek için bazen gök tanrısı Enlil ile birlikte çalışır. Dolayısıyla “Büyükbaş Hayvanlar ve Tahıl” mitinde bu iki tanrı, kardeş tanrılar Lahar ve Aşnan’ı dünyaya gönderirler. Enlil ve Enki, Lahar için bir koyun ağılı dikerler ve o da çoban olur; kız kardeşi Aşnan’a ise bir saban ve koşum takımı verirler (bu teknolojinin insanlara nasıl geçtiğinden hiçbir yerde bahsedilmez). Böylece Aşnan da çiftçi olur. İki tanrı arasındaki ilişkiler başlangıçta dostane olsa da, şarabı fazla kaçırdıkları için kavga etmeye başlarlar. Bu da her birinin, kendi geçim yoluyla böbürlenmesine ve ötekininkini küçümsemesine yol açar.⁸

Başka bir yerde Enki tek başına hareket eder. “Enki ve Dünya Düzeni”nde, saban, koşum takımı, kazma ve tuğla kalıbını Sümer halkına armağan eder.

Sonrasında dikkatini konutların inşasına verir ve insanlara (bir inşaat aleti olan) *gugun*'u bağışlar, temelleri atar ve evler inşa eder. Bundan sonra toprağı hayvanlar ve bitkilerle doldurur; ahırlar ve koyun ağılları kurar. Bütün bunlar gerçekleşirken de, bu hediyelere göz kulak olmaları amacıyla çeşitli tanrılar atar.⁹

Enki'nin insanlara kültür getiren bir figür olarak rolü, "İnanna ve Enki: Medeniyetin Eridu'dan Uruk'a Aktarılması" mitinde de görülen bir motiftir. Bu mitte, cennetin kraliçesi ve Sümer şehri Uruk'un koruyucu tanrıçası olan İnanna, şehrini medeniyetin merkezi haline getirmek istemektedir. Bu yüzden Enki'nin şehri Eridu'ya gitmeye ve onun *me*'sini, medeniyetin temellerini, ele geçirmeye karar verir. Enki onun adına bir ziyafet düzenler ve sarhoş olduktan sonra ona yüzden fazla *me* verir.¹⁰ Her ne kadar bunlar çoğunlukla krallık ve kült ile alâkalı olsalar da, aralarında sanat, müzik, müzik aletleri, marangozluk, metal işlemeciliğı, yazı sanatları ve sepet örme *meleri* de bulunmaktadır. İnanna bunların hepsini Uruk'a götürür.¹¹

Bu son etiyoloji,¹² Sümer yaratılış mitlerinin birkaçında bahsi geçen bir temayı ön plana almaktadır: medeniyet belirli bir şehrin koruyucu ilahıyla yakından ilişkilidir. Enki, Eridu'nun; Enlil, Nippur'un ve İnanna, Uruk'un koruyucu ilahlarıdır. İlahlar, şehirler ve kültürün yaratılışı arasındaki bu ilişki, MÖ III. binyılda Sümerlerin siyasi örgütlenme biçiminin nasıl olduğunu yansıtır. Sümer, o dönemin büyük bir bölümünde, bağımsız şehir-devletlerin bir araya gelmesinden oluşmaktaydı.

Mezopotamya mitolojisinde başlıca kültür bağışçıları tanrılardır, fakat bu konuda tek değildirler. Kozmik düzeni koruyan ve medeniyetin temellerini (*me*) bağışlayan yarı-insan, yarı-balık yedi "bilge" (*apkalle*, tekil *apkallu*), tanrı Ea'ya (Sümer metinlerinde Enki olarak anılır) hizmet etmekteydi.¹³ Bu ikinci işlev, isimlerinde korunagelmıştır –*apkalle*'nin üçüncüsünün ismi Enmedugga ("iyi *me*'nin efendisi"), dördüncününü Enmegalamma ("toprak *me*'sinin efendisi") ve beşincinininki, "yücelik *me*'sinin efendisi" anlamına gelebilecek Enmebulugga'dır.¹⁴ Bazı metinler *apkalle*'nin kültüre aracı olma işlevine atıfta bulunur. Örneğin Aşurbanipal'in kütüphanesinden tıpla ilgili bir tablette, "Tufan'dan önce" *apkalle*'nin merhemler ve sargılar hakkında yazdığı bilgilerle karşı karşıya olduğumuz öne sürülmektedir.¹⁵ "Yirmi Bir Yara Lapası" başlıklı mit, bu bilginin kökeni olarak *apkalle*'den gelmediğini, onların yalnızca Ea'dan alıp naklettiklerini ileri sürer.¹⁶ *Erra Destanı*'na göre *apkalle*, Tufan'dan sonra dipsiz boşlukta Ea'ya katılmıştır.¹⁷

Mezopotamya mitolojisinde Tufan-öncesi kültür, çoğunlukla tanrıların

ya da onların elçilerinin bir hediyesi gibi görülür. Tufan'dan sonra kültürün yeniden doğuşu ise insan eliyle gerçekleştirilmiştir. *Gılgamış*'ta Utnapiştım, "Tufan'ın yıktığı ibadet merkezlerini esas yerlerine geri taşımıştır."¹⁸ Güverteye aldığı zanaatkârlar, ona bu girişiminde yardım etmiş olabilirler¹⁹ fakat bu bize söylenmiyor. Yeni bir şey icat ettiğinden de bahsedilmiyor; muhtemelen sadece "bir hikâye"yi esas alarak, Tufan öncesi çağdan hatırladıklarını yeniden yapmıştı.²⁰

Utnapiştım'ı yaratıcılığın herhangi bir türüyle bağdaştırmak mümkün değildir. Buna rağmen, (II. binyılın ilk yarısından kalma) "Enmerkar ve Aratta'nın Efendisi" isimli bir diğer Sümer miti, Mezopotamya düşüncesinde insan buluşlarının yeri olduğunu göstermektedir. Bu hikâyede, Tufan'dan sonra Uruk'un ikinci kralı olan Enmerkar, şehrindeki tanrılar için şaşısalı bir tapınak inşa etmek ister. Gereken değerli taşlar ve metaller kendisinde bulunmadığı için, zengin bir şehir olan Aratta'nın hükümdarına bir elçi gönderir. Bu elçi, mesajları iletmek için iki adam arasında mekik dokur ve sonunda yorulur. Bunu gören Enmerkar kilden bir tablet yapar ve Aratta'nın hükümdarına mesajını yazar. Metin, kil tabletlere yazı yazmanın kökeninin bu girişim olduğunu açıkça belirtir: "Önceleri, killere mesaj yazımı yoktu."²¹ Bu son etiyolojik miti, Mezopotamya mitolojisindeki genel kültürel gelişim modelinin bir istisnası olarak görmek en doğrusu olacaktır. Bu mitlerdeki kültür etiyolojileri genellikle kültürel yaratımı tanrıların kudreti dâhilinde ele alır; onu insanlara doğrudan veya *apkalle* aracılığıyla hediye olarak sunan, tanrılarıdır.

Mezopotamya'nın doğusuna doğru, İran ilmine ve irfanına dair kayıtlar aynı modeli takip eder: Bir tanrı insanlara kültürü indirir ya da onun nasıl kullanılacağını öğretir. Bu kayıtlar güvenilir bir biçimde, Arap fetihlerinden önceki bir tarihe dayandırılabilir (fakat burada incelenen diğer mitlerden çok daha yakın tarihli olabilirler).²² Dolayısıyla, yirminci *fargard*'da –kötü ruhlarla nasıl karşı koyulacağıyla ilgili dinî bir metin olan *Vendidad*'ın bölümlerinden biri– Zerdüşt, Ahura Mazda'ya şöyle sorar: "Şifacıların ilki [olan] kimdi?"²³ Ahura Mazda o kişinin, kendisine şifalı bitkiler gönderdiği Thrıta (bir rahip) olduğu cevabını verir. Ayrıca Ahura Mazda'nın manevi yoldaşlarından olan ve metallerle ilişkilendirilen Hşatra-Vairya da, bu rahibe bir "derman kaynağı" (büyük ihtimalle cerrahide kullanılan bir bıçak) vermiştir.²⁴

Benzer bir kültürel hediye modeline Yima hikâyesinde de rastlanır. *Vendidad*'ın ikinci *fargard*'ında, Yima'nın Ahura Mazda ile konuşan ve Zerdüşt dini hakkında bilgi edinen ilk ölümlü insan olduğunu öğreniriz. Fakat o, Ahura Mazda'nın dinini nakledip başkalarına öğretmeyi reddeder.²⁵ O zaman Ahura Mazda Yima'dan dünyayı yönetmesini ve zenginleştirmesini ister ve Yima

bunu kabul eder. Ahura Mazda, Yima'ya, egemenliğinin sembolleri olarak "altın mühür ve altın kakmalı bir hançer" hediye eder.²⁶ Üç yüz yıl hüküm sürdükten sonra, Yima'nın dünyanın boyutunu genişletmesi gerekir, zira dünya bütün insanları ve sürülerini kapsayacak kadar büyük değildir. Takip eden bin beş yüz yıl boyunca bunu iki kere daha yapar. Ahura Mazda daha sonra, "kötü kışlar"ın dünyayı dondurmak üzere olduğuna dair Yima'yı uyarır ve ona her bir hayvan ve bitki türünden alınan örneklerin saklanabileceği topraktan bir korunağın (*vara*) nasıl yapılacağını anlatır.²⁷

Yima'nın tasviri, Thritha'nın hikâyesinde olduğu gibi, Yakındoğu kültür etiyolojisinin bütün öğelerini içerir: Bir tanrı bir insana kültürü bağışlar ve bir felaket kültürü ortadan kaldırmakla tehdit eder. Evrensel krallık hediye edilmesi gibi İran'a özgü bazı önemli öğeler de bulunmaktadır.

Aynı dönemde (II. binyılda) batıdaki Anadolu ve Suriye kaynaklı Yakındoğu mitleri, kültürün kökenleri hakkında daha da az bilgi verir. Hurri şarkılarından oluşan Anadolu kökenli *Kumarbi Destanı*, tanrıların yaratılışı ve kendi aralarındaki kavgalar hakkında bize pek çok şey söyler²⁸ fakat kültürün kökenleri hakkında hiçbir bilgi vermez. Hitit mitolojisinde de benzer eksiklikler bulunmaktadır.²⁹ Suriye'nin kuzeyindeki Ras Şamra'da bulunan Kenan mitleri bize kültürün kökenleri hakkında görece daha fazla bilgi sunar, fakat net bir kültür etiyolojisi yoktur.³⁰ Örneğin, MÖ XIV. yüzyıla ait bir metin olan *Baal Şiiri*'nde bir kozmogoni [evrenin doğuşuna dair bir anlatı] ya da antropogoni [insanın doğuşuna dair bir anlatı] yoktur. Metinde üst-tanrı El'in, "Mahlûkatın Yaratıcısı" sıfatıyla anıldığını görüyoruz³¹ ama onları nasıl yarattığı ya da refahı nasıl sağladığı hakkında bilgi verilmiyor. Kültürün yaratılmasıyla ilgili olarak, maddi kültürü yaratanın, metal işleyen tanrı Kothar-wa-Hasis olduğunu görüyoruz. Bu tanrı, El ve rakibi Baal için birer saray inşa eder³²; bir masa ve süs kâselerinin yanı sıra altın ve gümüşten bir de taht yapar.³³ Baal için çift-başlı iki farklı güzr tasarlar ki, El'in oğlu Yam'ı yenebilsin.³⁴ Fakat Kothar-wa-Hasis ile ilgili bu bölümlerin maddi kültür etiyolojisi olup olmadığı açık değildir ve bu objelerin insanlara geçtiğine dair herhangi bir gösterge yoktur. Aynı döneme ait başka bir Ras Şamra metni olan *Akhat*'ta, Kothar-wa-Hasis bir insan için birtakım objelere şekil verir: Kahraman Akhat için yay ve oklar. Fakat *Baal Şiiri* gibi bu hikâye de net bir etiyoloji değildir.³⁵ İleride ortaya çıkacak arkeolojik bulguların, bize yeni Kenan kültür mitleri sağlayabileceğini göz ardı edemeyiz.³⁶ Fakat mevcut mitler, medeniyetin kökenlerinden çok tanrılar arasındaki anlaşmazlıkları açıklamaya odaklanmaktadır.

Buna karşılık, erken dönem Mısır mitolojisinde birden fazla kültür etiyolojisi mevcuttur, fakat bunlara ilk kozmogonilerde rastlanmaz: Örneğin II.

binyıla ait Teb [*Thebes*] kozmogonisinin aksine, cenaze törenleriyle ilgili çeşitli metinlerden oluşan III. binyıla ait *Heliopolis Kozmogonisi*'nde yer almazlar.³⁷ Kültür etiyolojilerinin en eski örneklerinden birine, nasihatname türünün bir örneği olan “Merikare için Dersler”de rastlanır. Yaklaşık olarak MÖ 2000 tarihinden kalma bu metinde, firavun Akhtoy, oğlu Merikare'ye, Mısır'ın güneş tanrısı Ra'ya tapmasını söyler. Merikare'nin babasının açıklamasına göre, bu tapınmanın ana sebeplerinden biri Re'nin yaratıcı gücü ve dünya üzerindeki egemenliğidir.

Tanrının sürüsü insanlar iyi yönetilirler. O [Ra], gökyüzünü ve dünyayı arzusu doğrultusunda yarattı ve su canavarını geri püskürttü. Burunları (için) yaşam nefesini yarattı. Onun bedeninden çıkarlar, onun suretleridir. Gökyüzünde dilediği gibi yükselir. Onları beslemek için, bitkiler, hayvanlar, kümes hayvanları ve balıklar meydana getirdi. Düşmanlarını katletti ve isyan çıkarmayı düşündükleri için (kendi) çocuklarını (bile) yaraladı. Gün ışığını dilediği gibi yapar ve onları görmek için yanlarından süzülür. Onlar için bir tapınak dikmiştir ve ağladıklarında onları duyar. Onlar için yumurtadayken (bile) yöneticiler, engellilerin sırtlarını yaslayabilecekleri bir destek yarattı. Gündüz ve gece [görülen] kâbusları savuşturmaları için büyüü onlara silah olarak verdi.³⁸

Burada güneş tanrısı Ra'nın, hayvanları ve bitki örtüsünü insanları beslemek; krallık kurumunu ve büyüü de onları korumak için yarattığını görüyoruz. Erken dönem Sümer mitolojisinde olduğu gibi, insan yaşamının temel ihtiyaçlarını fedakârca karşılayan en önemli kültür sağlayıcısı, baş tanrıdır.³⁹

Kültürel kökenlere dair benzer ve belki de daha kapsamlı bir anlatı, MÖ 710 dolaylarında zarar görmüş bir metinden kopyalanan ve yine ciddi biçimde tahribata uğramış bir yazıt olan *Memphis Teolojisi*'nde yer alır. Bu metinde, bütün tanrıların bir karışımı olan Memphis tanrısı Ptah, dünyayı yoktan var eder ve bazı sözcükler söyleyerek “tüm el sanatlarını” meydana getirir. Aynı şekilde insanlara, şehirlere ve tapınaklara da şekil verir.⁴⁰ Bazılarının, tarihini II. binyıla dayandığı bu kozmogonide⁴¹ baş tanrı, diğer kozmogonilerde de gördüğümüz gibi, hem insan yaşamının temel ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdür hem de tüm el sanatlarının yaratıcısı olarak itibar görür. Bu ikinci durum, söz konusu mitin, kültürel yaratı bahsinin geçmediği önceki daha sade kozmogonilerden sonra ortaya çıktığını akla getirir. Ptah'ın önceki tanrıların bir karışımı olarak betimlenmesi aynı zamanda, *Memphis Teolojisi*'nin,

çeşitli yerel kozmogonileri uyumlu hale getirmek için sonradan yapılan bir girişim olduğunu düşündürür. Fakat bu kozmogoninin tarihi ne olursa olsun, öteki kozmogonilerle paylaştığı bir özellik vardır: Hepsinin de kültür etiyo- lojileri oldukça muğlaktır. Örneğin, *Memphis Teolojisi*'nde Ptah'ın hangi el sanatlarını yarattığı söylenmez, sadece bunu yaptığı belirtilir.

Genellikle Mısır kültür mitleri Mezopotamya'ninkilerle benzerlik taşır: Belirli bir şehirle ilişkili olan bir tanrı, sanatları ve bilimleri yoktan var eder ve insanlara verir. Fakat dikkate değer iki istisna vardır. Birincisi, yaratma tarzına ilişkindir. Güneş tanrısı Ra'nın temsilcisi olan ay tanrısı Thoth, insanlara ya- zıyı vermekle kalmaz aynı zamanda onu icat eder.⁴² Dolayısıyla, yazıya "Tho- th'un alfabesi" denilmiştir. Kâtipler çoğu zaman "uzman" ya da "Kitapların Efendisi" olarak andıkları Thoth'a, koruyucuları olarak saygı göstermişlerdir.⁴³

İkincisi, belirli bir sanatı ya da bilimi kimin yarattığına ilişkindir. Mısır- lılar, Üçüncü Hanedanlığı yöneten Firavun Zoser'in rahibi ve dolayısıyla bir insan olan İmhote'pi piramitlerin mucidi olarak görüyorlardı.⁴⁴ Edininim- den dolayı Mısırlılar onu bir tanrı (Ptah'ın oğlu) olarak görmeye başladılar ve tıbbın kurucusu olduğuna inandılar.⁴⁵ Sonraki kâtipler, tapınak inşası ve yenilemesiyle ilgili birtakım yazılarının, Mezopotamya'daki *apkalle* örneğinde olduğu gibi, aslen ona ait olduğunu dile getirdiler.⁴⁶

Süreklilikler ve Değişimler: Yunan Mitolojisinde Kültür Kahramanları

Erken dönem Yunan mitolojisinin bir bölümü (örn. MÖ VII. yüzyıl ya da öncesi), kültürel kökenler modeli açısından Yakındoğu mitolojisiyle hemen hemen aynıdır: Şehirlerle ilişkilendirilen tanrılar, sanatları ve bilimleri yoktan var etmiş ve insanlara vermiştir. Örneğin *Aphrodite'ye İlahi*'de (MÖ 700 do- laylarında Homeros üslubunda yazılmış bir metin),⁴⁷ Atina'nın koruyucu ilahı Athena, zanaatkârlara bronzdan binek ve iki tekerlekli at arabası yapımını, kadınlara da elişlerini öğrettiği için övülür.

Bu dünyanın zanaatkârlarına ilk öğreten oydu
karmaşık tasarımlarla bronzdan
binek ve iki tekerlekli at arabalarının nasıl yapılacağını.
Ve yumuşak tenli genç kızlara evlerinde harika işler öğretti
her birinin zihnine beceri yerleştirerek.⁴⁸

Sonraki bir metinde (büyük olasılıkla MÖ V. yüzyılda Atina'da ortaya çık- mış olan) *Hephaistos'a İlahi*'de,⁴⁹ Athena'nın zanaatkârlara verdiği eğitim, me- talleri işleyen Yunan tanrısı Hephaistos'unkiyle tamamlanır.

Bahset şarkılarında ey billur sesli İlham Perisi, becerisiyle ünlü Hephaistos'tan.

O ki, gri gözlü Athena ile beraber el sanatlarını öğretti
bu dünyanın insanlarına; doğrusu ondan önce
vahşi yaratıklar gibi dağlardaki mağaralarda yaşarlardı.
Şükürler olsun ünlü zanaatkâr Hephaistos'a ki,
el sanatlarını öğrendiler ve bütün bir yıl boyunca hiç zorlanmadan
kendi evlerinde tasasız bir hayat sürdürdüler.⁵⁰

Ayten Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* (MÖ 456 dolayları)'unda Prometheus'un insanlara maden çıkarmayı öğretmesi gibi, metalurji tahminen Athena ve Hephaistos'un insanlara öğrettiği el sanatlarından biriydi.⁵¹

Hephaistos'a İlâhi geç tarihli bir metindir ve bazı özellikleri V. yüzyıla ait olduğunu açığa vurur (bkz. Üçüncü Bölüm). Yine de metinde Athena ve Hephaistos'un, zanaatkârlar için birer kültür kahramanı olarak betimlenmeleri kesinlikle çok daha erken bir dönemin bilgilerine dayanmaktadır. *Aphrodite'ye İlâhi*'deki göndermeye ek olarak, İlyada'da Athena ve Hephaistos maden işleyenlerin koruyucuları olarak anılırlar.⁵²

Zanaatlara dair bu etiyolojiler, insanlara kültürü verenin tanrılar olması açısından erken dönem Yakındoğu mitolojisiyle paralellik taşır.⁵³ Fakat aynı zamanda farklılıklar da mevcuttur. Her ne kadar bu yardımsever ilâhi figürler Yakındoğu mitolojisinde de olduğu gibi bazen şehirlerle ilişkilendirilmiş olsalar da, her zaman ya da sadece böyle olmak zorunda değildi. Hephaistos herhangi bir şehrin koruyucu tanrısı değildi, Athena ise birden çok şehrin koruyucu tanrısıydı. Dahası, metal işlemeciliğinin kökenlerini açıklamaya yönelik, Tanah'ın dışında Yakındoğu mitinde var olmayan baskın bir ilgi söz konusuydu (aşağıya bakınız). Kuşkusuz "Enki ve İnanna" başlıklı mitte bir metal işlemeciliği etiyolojisi bulunur, fakat tanrılarının verdiği kültürel hediyelerden oluşan uzun bir listenin ortasında kısaca bahsi geçer. Ugarit mitinde Kotharwa-Hasis de metal objeler yapar fakat metal işlemeciliğine dair net etiyolojiler yoktur. Aksine, yukarıda bahsi geçen iki ilâhide metal işlemeciliği etiyolojisi ana unsurdur.

Metal işlemeciliğinin kökenleri, en eski Yunan mit yazıcılarından Hesiodos'un da (MÖ VIII. yüzyıl) kafasını kurcalamıştı. Hesiodos'un *Theogonia*'sından, insanların bir zamanlar tanrılar gibi yaşadıklarını, geçimleri için çaba sarf etmek zorunda olmadıklarını öğreniriz. Fakat bu rahatlık –Titanlar'ın soyundan gelen ve onlar gibi tanrı olan– Prometheus, kurbanlık bir öküzün

daha az makbul olan yarısını –yani kemiklerini– almasına yol alacak şekilde Zeus’u kandırduğunda bozulmuştu. Öteki yarıyı insanlar yedi. Böylece kurban sunma pratiğini yerleştirdiler ve et yiyerek kendilerini tanrılardan ayırdılar. Arsızlıklarının cezası olarak Zeus onları geçimlerini sağlayabilmeleri için ateş kullanmadan emek sarf etmek zorunda bıraktı. Fakat Prometheus insanlara acıdı ve onlar için Zeus’tan ateşi çaldı.⁵⁴

Hesiodos’un insan kökenlerine ilişkin mitleri, Sümer mitolojisi ya da Yunanların *Aphrodite’ye İlahi* metni gibi, tanrıları, kültürü insanlara veren figürler olarak betimler. Fakat iki önemli farklılık bulunur. Öncelikle, kültürel bir hediye olan ateş, insanlara ancak bir tanrı, baş tanrıya karşı ayaklandıktan ve ateşi çaldıktan sonra gelir. Baş tanrı, acı çeksinler diye insanlardan ateşi esirgemek ister. Antik Yakındoğu mitolojisinde bu kavramları görmeyiz. Tanrılar sanatları ve bilimleri karşılık beklemeden verirler. Enki gibi hileci tanrılar da bulunmasına rağmen, hileleri kültürün bağışlanmasıyla bağlantılı değildir. Hesiodos’tan birkaç yüzyıl sonra, İbrani literatüründeki *Gözcüler Kitabı*’nda benzer bir hikâyeye karşılaşıyoruz (bkz. İkinci Bölüm). Burada meleklerin gayrimeşru bir şekilde insanlara bir şeyler öğretmesi söz konusudur fakat kültürü hediye eden bu ilahi varlıklar kötü niyetlidirler ve hırsızlık ya da hilekârlığa başvurmadan kötülük yaparlar.

İkinci olarak, Hesiodos kültürün tarihini, artan teknolojik gelişmeler yüzünden insanlığın durumunun kötüleştiği bir gerileme olarak görür. Şüphesiz teknoloji (ateşin sunulması), insanların cezalandırıldıktan sonraki o ilk düşün hallerini kısmen düzeltir,⁵⁵ fakat o andan itibaren insanlık üzerinde yıkıcı bir etkisi vardır. Hesiodos *İşler ve Günler*’inde beş ırktan bahseder. Bunların dördü, altından başlayarak Hesiodos’un yaşadığı demir çağına kadar, madenlere tekabül eder. Birbirini takip eden ırkların her biri (Demir Çağı’ndan önceki kahramanlar çağında yaşayan insanlar dışında), bir öncekinden daha kötüdür. Hesiodos, anlatısında teknolojik yeniliklerden açıkça bahsetmese de, Bronz Çağı insanların bronzla şekil verdiğini ve birbirleriyle savaşarak kendilerini yok ettiklerini yazar. Yani metal işlemeciliğinin onların kendi buluşları olduğunu öne sürer.⁵⁶ Son çağ olan Demir Çağı da savaş, sıkıntı ve ölümlle doludur. Dolayısıyla Prometheus’un *Teogonia*’da insanlara faydalı bir bağışta bulunmasının aksine, Hesiodos’un *İşler ve Günler*’inde insan eliyle biçimlendirilmiş nesneler yıkıma sebebiyet verir. Dahası metalurji, şiddet ve kültürel çöküş birbirine bağlıdır ve bu tema Yaratılış’ta da karşımıza çıkar.

Tanah'ta Antikahramanlar Olarak Kùltür Kahramanları

Tanah antropogoni içeren bir kozmogoniyle başlar ve kozmogonisiz bir antropogoniyle devam eder. Rahip olduğu düşünölen bir yazar tarafından yazılmış olan kozmogoni Yakındoğu'ya mükemmel bir biçimde uyum sağlar: Bir tanrı gökleri ve dünyayı yaratır, geceyi gündüzden ayırır, gökkubbeye şekil verir, karaları ve denizleri oluşturur ve en sonunda dünyaya bitkileri, hayvanları ve sonrasında da insanları yerleştirir (Yaratılış 1-2:3).⁵⁷ Fakat Yakındoğu ve Mısır'ın gök tanrılarının tersine, Tanrı insanlara medeniyetin temel sanatlarını ve bilimlerini vermez.

Tanrı'ya Yahve şeklinde hitap ettiğı için modern araştırmacıların Yahvist olarak adlandırdıkları başka bir yazar tarafından yazılan antropogonide, insanların kültürel gelişimine dair bilgiler verilerek anlatıya devam edilir. Yahvist'in kültürel aktarım modeli Yakındoğu ve Yunan mitolojilerinde karşımıza çıkan modele genel olarak benzer: Bir tanrı insanlara kùltürü bağışlar. Fakat Tanah'ta kùltür, daha dar bir tanımla, Tanrı'nın seçilmiş sözcüsüne, yani peygamberlere verilen kanun ve vahyedilen bilgelik olarak tasavvur edilir. Öte yandan maddi kùltür Tanah'ta hemen hemen her zaman olumsuz bir gelişmedir; Tanrı'ya ya da O'nun seçtiklerine değil, daha ziyade Tanrı'ya itaatsizlik edenlere atfedilir. Dolayısıyla Yahvist, insan keşiflerini ve icatlarını olumsuz şekilde yansıtır. Bu da onu entelektüel açıdan Yakındoğu'daki mit yazıcılarından ziyade Yunan Hesiodos'a yakın kılar.

Hesiodos gibi Yahvist de, medeniyetin doğuşunu, insanların son derece rahat, huzurlu bir durumdan düşüşüne eşlik eder biçimde tasvir eder; diğeri Yakındoğu mitlerinde bu anlatının karşılığı yoktur. Kültürel kökenlere ilişkin anlatısı, yaratılışın başlangıcında huzur içinde yaşayan bir insanlık tasviriyle başlar. Bu varoluş içerisinde iki insan, Âdem ile Havva, doğadan ayrılmamış yaratıklar olarak yaşarlar; dolayısıyla çıplaktırlar fakat bundan utanç duymazlar (Yaratılış 2:25). Âdem, Tanrı tarafından bahçeye bakmak ve toprağı sürmekle görevlendirilmiş (Yaratılış 2:15) olmasına rağmen, bunu besin sağlamak amacıyla yaptığına dair bir gösterge yoktur. Zira yeteri kadar yiyecek vardır; o yalnızca ağaçlardan meyve toplar (Yaratılış 2:15).⁵⁸ Bu bir tarım eti-yolojisi oluşturmaz çünkü tarımın kökenleri daha sonra –Âdem Cennet'ten kovulduktan sonra– açıklanır.

Âdem, Tanrı'nın lütfuyla, O'nun yarattığı bütün varlıkların isimlerini sayar (Yaratılış 2:19-20). Metnin düz anlamı, bu eylemin Âdem'in bağımsız yaratıcılığının sonucu olduğuna ve ona Tanrı tarafından verilen doğaüstü bir bilgiden kaynaklanmadığına işaret eder.⁵⁹ Her ne kadar bu bir tür kültürel edi-

nim olsa da, bu noktada insan dilinin yaratılmasından bahsedemeyiz; ancak sonraki Yahudi geleneğinde bu hadise bu şekilde anlaşılmıştır. Daha önemlisi, burada maddi kültürün yaratılması da söz konusu değildir.

Maddi kültürün yaratılması ancak Âdem ile Havva iyi ve kötünün bilgisini veren ağacın yasak meyvesini yiyerek günah işledikten sonra gerçekleşir. Bu meyveyi yemeleri kendilerini doğadan ayrı görmelerine ve çıplaklıklarının farkına varmalarına sebep olur. Bedenlerini örtmek için yapraklardan önlükler dikerler (Yaratılış 3:7). Dolayısıyla insanların ilk maddi buluşları, yani kıyafetlerin dikilmesi ve giyilmesi, utançtan ve artık doğal durumlarının kabul edilebilir olmamasından kaynaklanır.⁶⁰ Bunu, doğadan kültüre geçişi inceleyen Mezopotamya mitiyle karşılaştırmalı. *Gilgamiş Destanı*’nda Gilgamiş’in yoldaşı Enkidu yabanda doğmuştur ve hayvan gibi yaşar. Ancak Şamhat isimli bir fahişe kendisini baştan çıkardıktan sonra doğadan ayrışır ve şehir hayatına katılmayı başarabilir.⁶¹ Hikâyenin eski Babil versiyonunda Enkidu, medeniyete katılımının bir göstergesi olarak giyinir ve “herhangi biri gibi olur.”⁶² Yahvist’in anlatısında olduğu gibi, giyinmek insanları hayvanlardan ayırt etmek için kullanılır. Fakat Kitab-ı Mukaddes anlatısında giyinmek ideal bir konumdan düşüşün göstergesiyken, *Gilgamiş*’ta ilerlemenin göstergesidir.

Âdem ile Havva sınırı aşmalarının cezası olarak Cennet’ten kovulurlar; fakat ayrılmalarından önce Tanrı onlar için “deriden giysiler” yapar (Yaratılış 3:21). Yapraktan yapılmış giysilerinden farklı olarak bu buluş kendi eserleri değildir; onlara Tanrı tarafından verilmiştir. Bu, Tanah’ta Tanrı’nın insanlara bir maddi kültür ürünü hediye ettiği nadir durumlardan biridir. Prometheus’un hediyesi ateş gibi, bir üst-tanrı tarafından verilen kovulma cezasını yumuşatmayı amaçlamaktadır (her ne kadar Yahve’nin karşılığı olan Zeus insanlara böyle bir şey vermediği için birebir paralellik bulunmasa da). Bu anlatının, hayvan derisinden yapılan giysilere ilişkin bir etiyoloji olarak görülüp görülemeyeceği açık değildir. Öyle olsa bile bu istisnai bir durumdur. Genellikle başlarının çaresine bakmaları için Tanrı insanları kendi hallerine bırakır.

Yaratılış’ta betimlenen bir sonraki yenilik –tarımcılık– Âdem ile Havva kovulduktan sonra ortaya çıkar. Ayrılmalarından önce Tanrı, insanın sınırı aşmasının cezası olarak toprağı lanetler ve Âdem’e artık yiyecek elde etmek için çiftçilik yapması gerektiğini söyler: “Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. Toprak sana diken ve çalı verecek. Yaban otu yiyeceksin. Toprağı dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağı döneceksin.” (Yaratılış 3:17-19).⁶³

İnsanın doğal ortamdan ayrışması artık tamamlanmıştır. Giyinme ihtiyacı

Âdem ile Havva'nın doğadan ayrılışlarını fark ettiklerinde duydukları utançtan kaynaklanır. Fakat artık "yaratılmış olduğu toprağı işlemek" (Yaratılış 3:23) zorunda olan Âdem'in hayatta kalabilmek için doğayı dize getirmesi gerekmektedir. Burada önemli olan, Tanrı'nın Âdem'e toprağı nasıl işleyeceğini söylememesidir; Âdem bunun nasıl yapılacağını ya cennette geçirdiğı dönemden bilmektedir ya da kendi kendine keşfeder. Tarımın kökenlerine ilişkin bu olumsuz betimleme, tarımın gelişimini olumlu bir biçimde resmeden ve tarla sürmek için gerekli olan aletleri insanlara veren tanrılara faydalı bir rol biçen öteki Yakınoğıu kültür mitlerinden oldukça farklıdır.

Bir günahın cezası olarak yeryüzünün bereketini azaltma teması, Kabil ile Habil'in hikâyesinde tekrar karşımıza çıkar. Kabil babası gibi toprağı işleyen bir adamdır ve kardeşi Habil de çobandır (Yaratılış 4:2). İkisi de Tanrı'ya birer sunuda bulunurlar. Kabil'inki "toprağın ürünlerinin sunusu"dur (Yaratılış 4:3). Habil ise Tanrı'ya "sürüsünde ilk doğan hayvanlardan bazılarını, özellikle de yağlarını" sunar (Yaratılış 4:4). Tanrı, Habil'in sunusunu kabul eder fakat Kabil'inki geri çevirir. Kabil kıskançlıktan Habil'i öldürdüğünde, Tanrı Kabil'e toprağın artık ona yiyecek vermeyeceğini söyler. Sonuç olarak Kabil, Nod topraklarındaki geri kalan günlerini dışlanmış biri olarak geçirmeye zorlanır ki bu "aylak aylak dolaşmak" anlamına gelir (Yaratılış 4:12). Âdem ile Havva'nın Habil'i kaybı, Şit isimli başka bir oğullarının doğumuyla telafi edilir (Yaratılış 4:25).

Kabil'in sunusunun neden reddedildiğine ilişkin bir açıklama bulunmadığı için, Tanrı'nın gözünde onun geçim yolunun Habil'inkinden daha değersiz olduğunu varsayabiliriz. Fakat Yahvist, Tufan'dan sonra "ilk bağı eken kişi"nin (Yaratılış 9:20) dindar Nuh olduğunu da belirtir. Dolayısıyla hikâyeyi tarımcılığın lanetlenmesi olarak yorumlamak herhalde hata olacaktır. Bunun yerine Yahvist, Tanrı'nın topraktan elde edilen geçimliğe engel olarak insanların günahlarını cezalandırması temasını daha iyi örneklendirebilmek için, kadim Sümer miti "Büyükbaş Hayvanlar ve Tahıl"ın bir versiyonunu (yukarıya bakınız) yeniden yazmıştır.

Kabil'in cezalandırılması bir göçebelik etiyojisinden çok, büyük ihtimalle Yakınoğıu'da metal işlemeciliğı yapan seyyar bir kabilenin kökenlerini anlatma amacı taşıyordu.⁶⁴ Birincisi, Kabil ismi (İbranice *kayin*) esasen "metal işleyen, demirci" anlamlarına geliyordu.⁶⁵ İkincisi, onun soyundan gelenlere atfedilen hemen hemen bütün kültürel gelişmeler, yerleşik çiftçilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere hizmet sunan geçici gruplarla ilişkilendirilmişti.⁶⁶ Dolayısıyla Lemek'in (Kabil'in oğlu Hanok'un büyük-büyük torununun) oğlu

Yaval, “mal sahibi göçebelerin atası” idi (Yaratılış 4:20).⁶⁷ Bu tarz seyyar satıcılar, büyük ihtimalle takı ve metal eşyalar da dahil olmak üzere, çeşitli mallar satıyorlardı.⁶⁸ Yaval’ın erkek kardeşi Yuval “lir ve ney çalanların atası” (Yaratılış 4:21) olarak tasvir edilir; bu, seyyar metal işlemecileriyle ilişkilendirilen bir yetenektir (aşağıya bakınız).⁶⁹ Lemek’in başka bir eşinden olan oğlu Tuval-Kayin, “tunç ve demirden çeşitli kesici aletler yapan” (Yaratılış 4:22) biriydi. Bu, silahlara ya da tarım aletlerine şekil vermenin yanı sıra, metal silahlara⁷⁰ ya da saban gibi tarım aletlerine kesicilik niteliğini kazandıran ilk kişi olarak anıldığı anlamına da gelebilir.⁷¹

Yakındoğu’nun yerleşik kırsal nüfusu, metalurjiye dair uzmanlık bilgisine sahip oldukları için demircilere şüpheyle yaklaşıyordu (ikinci bölümdeki tartışmaya bakınız). Lemek’in ailesine ilişkin bu betimleme, bazı araştırmacıların öne sürdüğü gibi antik Mezopotamya’da metal işlemeciliğinin geliştiği şehirlere yapılan genel bir göndermeden çok,⁷² büyük olasılıkla, Yakındoğu’da ticaret yaptığı için dışlanan ve metal işlemeciliğiyle uğraşan geçici bir kabilenin etiolojisiydi.⁷³ Yahvist’in böylesi bir kabileye ve onlara atfedilen kültürel edinimlere soğuk baktığı, onları erdemli Şit’in değil de, doğrudan herhangi bir kültürel buluşla bağdaştırılmayan ve “lanetlenmiş” toprağı işlemeye devam eden günahkâr ve göçebe Kabil’in soyundan gelenlerle ilişkilendirmesinden anlaşılır (Yaratılış 5:29). Yahvist ayrıca Kabil soyunun getirdiği yenilikleri, ya da en azından metalurjiyi, çöldeki göçebelerin gaddar adaletiyle bağdaştırır zira metalurjinin icadının hemen ardından, Lemek, kendisini yaralayan bir adamı öldürmekle böbürlenir (Yaratılış 4:23-24).

Yahvist’in şehir yaşamının doğuşuyla Kabil’in soyu arasında kurduğu bağ, Kabil’in soyundan gelenlerin seyyar satıcılar olarak betimlenmesine görünüşte ters düşer. Tanrı onu avare avare dolaşmak zorunda olduğu bir hayata mahkum ettikten hemen sonra, Kabil’in, oğlu Hanok’un ismini verdiği bir şehir inşa ettiğini öğreniriz (Yaratılış 4:17). Fakat bu noktada metin açık değildir ve bunun yerine şehri inşa edenin Hanok olduğunu ve şehre oğlu İrad’ın ismini verdiğini söylüyor olabilir. Bu ismin Sümer mitolojisinde geçen büyük bir şehir olan Eridu’nun ismiyle benzerlik taşıması, etiolojisinin Mezopotamya kökenli olduğuna işaret edebilir.⁷⁴ Fakat şehir medeniyetinin kurucusunun bir katil ya da bir katilin oğlu olması, şehir yaşamına dair Mezopotamya’daki olumlu etiolojilerle çelişir. Bu şekilde ele alındığında, Yahvist’in Kabil’i yerleşik olmayan ilk metal işlemecisi, Hanok’u da ilk şehir kurucusu olarak andığı sonucuna varabiliriz. Bu iki etioloji uyumsuz değildir çünkü yerleşik tarımcılığı ideal yaşam tarzı olarak gören birinin bakış açısını yansıtır.⁷⁵

Yahvist'in anlatısında Kabil'in soyunu, insan medeniyetinin ahlaksızlığına ilişkin bir tasvir izler. Böylece, Kabil'in soyundan gelenlerin getirdiği yeniliklerin bu ahlaksızlığı teşvik ettiği ima edilir (Yaratılış 6). Tanrı bu durumdan rahatsız olur ve bir tufanla insanlığı yok ederek Nuh ve ailesiyle her şeyi baştan başlamaya karar verir. Mezopotamya'nın tufan mitinde, nüfus sorununu (tanrılar onların ölmesini kararlaştırmadıkları için insanlar bir hayli çoğalmışlardı) çözmek amacıyla bir tanrı suları insanların üstüne salıverir. Kitab-ı Mukaddes'te bahsi geçen tufana sebep olan, bu mitin aksine, kültürel gelişmenin teşvik ettiği toplumsal gerilemedir.

Tufan'dan sonra Nuh, Âdem'in erdemli soyunun bir üyesi olarak, atalarının saygıdeğer mesleğine geri döner; "ilk bağı diken kişi" olarak betimlenmektedir (Yaratılış 9:20). Dolayısıyla Nuh, Tufan öncesi devirle aradaki önemli kültürel bağlantıyı sağlar ve Âdem'in mesleğine geri dönüş yaparak kültürün hikâyesini yeniden başlatır. Fakat oğullarından biri olan Ham bir günah işleyip o günahın sonuçlarını evlatlarına miras bıraktığında, eski aile laneti Nuh'a yeniden musallat olur. Hikâyeye göre Nuh, Tufan'dan sonra bir üzüm bağı yetiştirir. (Bu, kültürel anlamda bir ilk olabilir fakat bu konuda bilgi verilmiyor. Yahvist Nuh'un ilk şarap tüccarı değil, ilk bağı diken kişi olduğunu vurguluyor. Dolayısıyla üzüm bağlarının bakımı büyük olasılıkla iş tanımının bir parçasıydı.) Nuh bu bağlardan şarap üretir; bu şaraptan içerek sarhoş olur ve çıplak bir vaziyette kendinden geçer. Babasının yerde çıırılçıplak yattığını gören Ham iki kardeşine haber verir; onlar da gözlerini kaçırarak babalarının üzerini örterler. Nuh uyanıp da en küçük oğlunun yaptıklarını duyduğunda (Yaratılış 9:24), Ham'ın oğlu Kenan'a lanet okur ve soyunu, Sam'ın soyundan gelenlere (İsraillilere) kölelik yapmaya mahkum eder.

Kabil'in soyundan gelenlerin tasvirinde olduğu gibi, Ham'ın soyundan gelenlerin en önemlisi olan Nemrut ile ilişkilendirilen yenilikler de, atalarının günahlarından ötürü olumsuz bir biçimde yansıtılır. Nemrut, Yaratılış'ta, "dünya üzerindeki ilk yiğit adam" (Yaratılış 10:8) olarak anılır. Büyük olasılıkla onun ilk kral olduğu söylenmek istenmektedir. Yönettiği en önemli şehir, Doğu'dan göç eden erkeklerin Şinar topraklarında kurduğu Babil şehridir (Yaratılış 11:2). Burada Kabil'in, Eden'in doğusunda avare avare dolaşmasına gönderme yapılıyor gibi.⁷⁶ Bu insanlar oraya vardıklarında tuğlalar yapıp onları pişirirken (Yaratılış 11:3) birbirlerine şöyle derler: "Haydi, kendimize bir kent kuralım. Göklere erişecek bir kule dikip ün salalım. Böylece yeryüzüne dağılmayız" (Yaratılış 11:4). Şehir inşasına zaten iyi gözle bakmayan Tanrı, daha büyük çapta bir işbirliğini ve dolayısıyla daha karmaşık bir medeniyeti

mümkün kılan dilsel birlikten rahatsız olur: “Tek bir halk olup aynı dili konuşarak bunu yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar” (Yaratılış 11:6). Tanrı insanların çizgiyi aşmasını önlemek için “dillerini karıştırır” ki “birbirlerini anlamasınlar” (Yaratılış 11:7) ve sonra onları dağıtır. Yahve’nin dilleri karıştırması, yalnızca Yahvist’in çizdiği gerici kültürel tarih resminin bir diğer örneği olmakla kalmaz, aynı zamanda kültürel ilerlemeye ve şehir medeniyetine karşı muhalif bir duruştur.

Şimdiye kadar Yahvist’in, maddi kültürün icadını –deriden yapılan giysiler haricinde– asi insanlara atfettiğini gördük. Karşıtlık oluşturacak biçimde, Şit ve Nuh’un soyundan gelen erdemli insanlar, Tanrı’nın hukukunu almak dışında herhangi bir kültürel yenilikle anılmazlar. Yahvist, MÖ II. ve III. yüzyıllarda Yahudiler tarafından önemli bir kültür kahramanı olarak görülecek olan Yeret’in oğlu Hanok’tan (Kabil’in oğlu Hanok ile karıştırılmamalıdır) sadece kısaca bahseder ve ona herhangi bir buluş atfetmez. Rahip yazar, Yahvist’in Hanok anlatısını genişlettiğinde bile, sadece Metuşelah’ın babası olduğunu ve oğlunun doğumunu takip eden üç yüz yıl boyunca ilahi varlıklarla (*ha’elohim*) birlikte yürüdüğünü, sonrasında ise Tanrı’nın “onu yanına aldığını” öğreniriz (Yaratılış 5:21-24). Rahip yazar, Hanok betimlemesini, tanrılardan aldığı bilgiyi ve kehanet tekniklerini insanlara vermesiyle bilinen Sümer mitolojisiindeki tufan kahramanı Enmeduranki’nin bir versiyonuna dayandırmış olabilir;⁷⁷ fakat yine de bu vahiylerin herhangi birini Hanok’a atfetmekten geri durmuştur.

MÖ II. yüzyılda önemli bir diğer kültür kahramanı haline gelecek olan İbrahim’e, Tanah’ın yazarları hiçbir kültürel buluş ya da vahiy atfetmez. Örneğin Yaratılış’ın on ikinci bölümünde Tanrı’nın Vaat Edilmiş Topraklar’a gitmek üzere neden İbrahim’i seçtiği söylenmez; ona sadece oraya gitmesi söylenmiş ve ondan yüce bir ulusun meydana geleceği sözü verilmiştir. Vaat Edilmiş Topraklar’a gitmek üzere yola çıkmadan önce, daha sonraki geleneksel rivayetlerde olduğu gibi kendi ülkesinin insanlarının putlarını reddetmez ya da yıldızlara bakarak tektanrıcılığı sezmez.

Özetle, Tanah’ın Yahvist bölümünde yer alan kültür etiyolojilerinde üç genel tema gözlemleyebiliriz. İlk olarak, insanlar karşı konulamaz bir biçimde kendi kültürlerinin yaratılmasından sorumludurlar. Tanrı, İsraililere rehberlik yapmak ve yasaları vermek dışında, insanlara maddi kültüre ilişkin yalnızca bir nesne vermiştir: Deriden yapılmış giysiler. Bu durum, kültürel kökenlere ilişkin erken dönem Yakındoğu ve Yunan mitlerine belirgin bir biçimde ters düşer, zira bu mitlerde tanrılar insanlara maddi kültürü cömertçe bağışlar.

İkinci olarak, maddi kültürün gelişimine olumsuz bakılır. Deriden yapılmış giysileri bir kenara bıraktığımızda, maddi kültürün gelişimi en iyi ihtimalle günahların cezalandırılmasıdır. Eğer günahkârlar Âdem gibi tövbe ederlerse cezalarını kabul edecek ve daha fazla günah işlemeyecek ya da buluş yapmayacaklardır. Dolayısıyla Âdem'in oğlu Şit ve onun erdemli soyu çiftçi olarak kalır ve yeni şeyler icat etmez. Günahların cezalandırılması en kötü ihtimalle, aynen Kabil'in evlatlarında olduğu gibi, daha çok buluşa ve daha çok günaha sebep olur. İki durumda da kültürel gelişme, cennet ortamından gittikçe uzaklaşmaya eşlik eder.

Kendi sefaletlerinden insanlar sorumludur ve Tanrı durumlarını iyileştirmek için çok az şey yapmıştır. Bu, Hesiodos'un, insanların cezalandırılmasından sonra gelen toplumsal çöküş tasvirine benzer. Yahvist gibi o da çöküşü metalurji, şiddet ve kültürel gerilemeyle bağdaştırır (bu tema ayrıca, Babil sürgününden sonra yazılmış en eski Yahudi kutsal metinlerinden biri olan *Gözcüler Kitabı*'nda da yer alır –bkz. İkinci Bölüm).

Üçüncü olarak, Tanah'ta medeniyetin kökenlerinin hikâyesi, Mezopotamya mitolojisinde yer alan temaları –gerek açıkça gerek gizliden gizliye– tersine çevirir. Mezopotamya mitolojisinde insanların hayvanlarla akrabalığından acı duyulur ve medeniyete götüren bilgileri edinmek iyi bir şeydir. Yaratılış'ta hayvanlarla yaşamak iyidir ve medeniyete yol açan bilgi günahın sebebi ve sonucudur.⁷⁸ Mezopotamya mitolojisinde medeniyet tanrıların bir hediyesidir; Yaratılış'ta ise bir insan buluşudur.⁷⁹ Mezopotamya mitolojisinde insanlar en yüksek kapasitelerine şehirlerde yaşarken ulaşırlar; Yaratılış'ta ise oralarda en düşük noktaya gelirler.⁸⁰ Babil'in inşası muazzam bir insani başarıdır fakat Yaratılış'ta bu, insanın kibrinin göstergesidir.⁸¹ Kısacası, Mezopotamya mitolojisinde olaylar kötü başlar ve gittikçe iyileşirken,⁸² Yaratılış'ta (1:31) her şey “çok iyi” başlar ve gittikçe kötüleşir.

Hendel'in de iddia ettiği üzere bu karışıklıklar Yahvist'in, Babil mitolojisinin önemini ve ihtişamını azaltmak amacıyla, tarihyazımıyla ilgili birtakım stratejiler kullandığını gösterir ve dolayısıyla metni Yahudilerin Babil'den sürülüşü sırasında yazdığını ima eder.⁸³ Öyleyse Yahvist'in anlatısında Tanrı'nın halkının, ancak kurucusu İbrahim doğduğu topraklar ve medeniyetin beşiği olan Mezopotamya'dan ayrılıp Vaat Edilmiş Topraklar'a gittiğinde tamamen kurulmuş olması pek de şaşırtıcı değildir.⁸⁴ Tanah, ancak bu noktadan sonra şehir medeniyetine ve insan buluşlarına –ya da en azından İsrail'le ilişkilendirilenlere– daha olumlu bir bakış açısı geliştirir.⁸⁵

Sonuç

İncelediğimiz metinlerde tanrılar (bazen insan ya da yarı-insan muhataplar aracılığıyla), olumlu biçimde yansıtılan ve yoktan var edilen bir medeniyetin gelişimini sağlayan faillerdir. Kuşkusuz bu ana modelden birtakım sapmalar olmuştur; örneğin Mezopotamya mitolojisinde kil tabletlerin üzerine yazı yazmayı keşfeden insan-kral Enmerkar ya da yazıyı “bulan” Mısır tanrısı Thoth gibi. Fakat ana model, Mezopotamya’dan Yunanistan’a, MÖ IV. binyıldan I. binyılın başlarına kadar geçerlidir. Bu modelden sapmaların en önemli iki örneği olan Hesiodos ve Yahvist’in mitlerinin çıkış noktaları daha geç bir tarihe dayanır ve kültürel kökenleri salt tanrıların işi olarak düşünme hususunda bir değişime işaret ederler. Hesiodos bir tanrıyı medeniyetin doğuşunun faili yaparak standart modele sadık kalır. Öte yandan sonraki kültürel tarihi, yeni gelen her bir insan neslinin, yarattığı maddi kültürle (özellikle de metalurjiyle) insanlığın çöküşünü hızlandırdığı bir gerileme olarak betimleyerek bu modelden ayrılır. Yahvist, Tanrı’yı yaratıcı süreçten tamamen çıkarır ve insanların günahları ile kültürel yaratım, özellikle de metalurji arasında daha güçlü bir bağ kurar. İki yazar da medeniyetin hor görülmesi konusunda hemfikirdir ve onu insanlığın Tanrı’nın gözünden düşüşünün bir sonucu olarak resmederler. Dolayısıyla, medeniyet tarihinin çok erken dönemlerinde, medeniyete ilişkin hoşnutsuzlukların örneklerine sahibiz. Kültürel gelişmeye ve ona eşlik eden şiddete bu kadar kötümser yaklaşan iki ismin, üç büyük imparatorluğun (Yunan, Roma ve Arap) kültürel kanonlarının büyük bir bölümünü oluşturacak eserler yazmış olmaları ironiktir.

Notlar

- 1 Nelson ve Grene, *God and the Land*, 38. İlk epigraf, Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 51–52’den alınmış bir III. binyıl Sümer şiiridir. Çeviri ve biçimlendirme Kramer’e aittir. Üç noktalar, orijinal metindeki boşlukları ifade eder. [Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Kalcı Yayınları, 1999, 103–104].
- 2 Castellino, “Origins,” 93; Van Seters, *Prologue*, 66.
- 3 Jacobsen, *Treasures*, 21, 26, 73.
- 4 *age*. 80–84.
- 5 *age*. 100–101.
- 6 Kramer, *Sumerian Mythology*, 51–52; bkz. Jacobsen, *Treasures*, 103.
- 7 Jacobsen, *Treasures*, 111.
- 8 Kramer, *Sumerian Mythology*, 53–54. Bir çoban ile bir çiftçi arasındaki bu kar-

- deş kavgası, Kabil ile Habil'in hikâyesini anımsatır. Çiftçilik, şarap ve sarhoşluk arasındaki bağlantı aynı zamanda Nuh'un hikâyesini çağrıştırmaktadır (aşağıya bakınız).
- 9 *age.* 59–62; bkz. Jacobsen, *Treasures*, 115.
 - 10 Kramer, *Sumerian Mythology*, 64–66; ve Kraemer ve Maier, *Myths of Enki*, 59–63'te yer alan daha yakın tarihli çeviriye bakınız.
 - 11 Kramer, *Sumerian Mythology*, 66; Kraemer ve Maier, *Myths of Enki*, 62–63.
 - 12 Neden bilimi -*çn*
 - 13 Reiner, “Seven Sages,” 6, 9–10; Hallo, “Antiquity,” 176; Dalley, “Near Eastern Myths,” 49–50;
 - 14 Dalley, “Semiramis,” 13; Lenzi, “Uruk List.”
 - 14 Kvanvig, *Roots*, 193.
 - 15 Lenzi, “Uruk List,” 149–51.
 - 16 Lambert, “Poultices”; Greenfield, “Apkallu,” 72.
 - 17 Greenfield, “Seven Pillars,” 16.
 - 18 Dalley, *Myths*, 51.
 - 19 *age.* 112.
 - 20 *age.* 50. Gılgamış'ın seyahatlerinin gizli bir kaydı olduğunu öne süren *Gılgamış Destanı*'nın standart Babil versiyonu da bu gizli bilgiler motifinden faydalanır (Michalowski, “Commemoration,” 79).
 - 21 Çeviren Black ve diğerleri, *Elektronik Metin* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi>; 2 Ocak 2010'da erişildi), 500–514 no'lu satırlar. Bkz. Michalowski, “Commemoration,” 83–84.
 - 22 Aşağıda kaynakçası verilen *Vendidad*, büyük olasılıkla Akameniş döneminde (MÖ 550–330 dolaylarında) yazılmış olmakla beraber çok daha eski bilgileri muhafaza eder (bkz. MacKenzie, “Bundahišn,” *Encyclopedia Iranica* içinde).
 - 23 Anon., *Vendidad* 20.1 (*Zend-Avesta* içinde, böl. 1).
 - 24 *age.* 20.3–4. Fargard 7.44 üç çeşit doktor olduğunu belirtir: bıçakla iyileştirenler, şifalı bitkilerle iyileştirenler ve “Kutsal Söz”le iyileştirenler.
 - 25 *age.* 2.2–3. *Dinkert*'e göre, Yima'nın Ahura Mazda'nın dinini reddetmesinin sebebi “eskilerin dinine bağlılığı”dır. *Dinkert* Yima'nın, “dünyayı geliştirmek, genişletmek ve böylelikle iyileştirmek amacıyla diğer şeyler üzerine” Ahura Mazda'dan eğitim almayı kabul ettiğini de belirtir. (*Dinkert*, 8. kitap, 44. bölüm, West, *Pahlavi Texts* içinde, 4. kısım)
 - 26 *Vendidad* 2.4–6.
 - 27 *age.* 2.11–38.
 - 28 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (bundan sonra ANET olarak kısaltılacaktır), 120–25. Yakın tarihli bir çevirisi için bkz. Hoffner, *Hittite Myths*, 38–6.
 - 29 En yeni derlemeler ve çevirilerden biri için Hoffner'in *Hittite Myths* isimli kitabına bakınız.
 - 30 Ras Şamra metinlerinin keşfinden önce Kenan mitolojisinin ana kaynağı, Byblos-

lu Philon'un *Fenike Tarihi* idi (MS I. yüzyılın ikinci yarısında). Philon, kitabın, Troia düşmeden önce yaşamış olan Fenikeli Sankhuniathon tarafından yazılmış bir Fenike metninin Yunanca çevirisi olduğunu iddia ediyordu. Bu eserde çok sayıda kültürel yenilik insanlara atfedilir; Sankhuniathon'a göre bu insanlar başarılarından dolayı daha sonra ilahlaştırılmıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Philon'un kitabındaki kültür etiyojileri Troia düşmeden önce yaşamış birinin değil, Helenleşmiş bir yazarın kaygılarını yansıtır. Bu durum, metindeki diğer ipuçlarıyla beraber, eserin hem yazarından ve hem de döneminden şüphe duyulmasına sebep olur. Antik Çağ mitlerinin Roma döneminde yeniden ele alınması tartışmasına geldiğimizde, bu metindeki etiyojileri daha kapsamlı inceleyeceğiz.

31 Bkz. *ANET*, 140.

32 *age.* 129, 133–35.

33 *age.* 132.

34 *age.* 131.

35 *age.* 151.

36 Dalley, “Near Eastern Myths”ta (59), henüz keşfedilmemiş Kenan yaratılış hikâyelerinin olabileceğine

ilişkin bazı ipuçlarını tartışır.

37 Bkz. “The Creation of Atum,” *ANET* içinde, 3; ve “Thebes as the Place of Creation,” *ANET* içinde, 8.

38 *ANET*, 417.

39 Fakat XII. yüzyıla ait Teb kökenli bir metinde, hem insanların hem de tanrıların bu temel ihtiyaçlara bel bağladığından bahsedilir. Bu metinde Osiris, üst-tanrı Ra'ya, kendisinin (Osiris), tanrıları yaşatmak için arpa, bir tür buğday ve büyükbaş hayvanlar yarattığını ve bunlardan ötürü oğlu Horus'a iltimas geçilmesi gerektiğini belirtir (*ANET*, 16).

40 *age.* 5.

41 Metnin içeriği daha eskilere dayanıyor olabilir fakat Junge'un “Zur Fehldatierung”da filolojik sebeplere dayanarak iddia ettiği üzere, metin Yeni Krallık'tan (MÖ XVI.-XI. yüzyıllar) kalma materyalin Geç Hanedanlık Dönemi'nde (MÖ VII.-IV. yüzyıllar) bir araya getirilmesinden oluşan bir derlemedir.

42 Boylan, *Thoth*, 98–100; Derrida, “Plato's Pharmacy,” 137n4; Bleeker, *Haathor and Thoth*, 140–41; Senner, *Origins*, 10–11; Zhmud, *Origins*, 33–34.

43 Boylan, *Thoth*, 99, 100, 103.

44 Zhmud, *Origins*, 34n50.

45 Wildung, *Imhotep*; Redford, “Review,” 172.

46 Wildung, *Imhotep*; Redford, “Review,” 172–73.

47 Athanassakis, *Homeric Hymns*, 81.

48 *age.* 5.12–15 (43).

49 *age.* 89.

50 *age.* 5.1–7 (56).

- 51 Aiskhylos, *Prometheus Bound (Zincire Vurulmuş Prometheus)*, 501–4, *Works* içinde.
- 52 Homer, *Odyssea* 6.233.; bkz. Athanassakis, *Homeric Hymns*, 82, 83. Atina’da metal işlemeciliğiyle uğraşanlar her sene Athena’nın şerefine bir festival düzenlerlerdi ve tanrıçanın en bilinen lakaplarından biri de Ergane, yani “iş yapan kadın”dı (Athanassakis, *Homeric Hymns*, 82).
- 53 Yakındoğu kültür mitlerinde olduğu gibi, Yunan tanrılarını harekete geçiren şey, genelde diğerkâmlık duygusuydu. Fakat kültürün bencilce bir sebeple hediye edildiğine dair bir örnek bulunur: Athena ve Poseidon’un Atinalıların sevgisini kazanmak için girdikleri rekabet. Poseidon halka tuzlu su kaynağı, Athena ise zeytin ağacı teklif eder (bkz. Agard, “Athens’ Choice,” 14).
- 54 Hesiodos, *Theogony (Theogonia)*, 535–69; Hesiodos, *Works and Days (İşler ve Günler)*, 44–50, 108–25, Evelyn-White, *Hesiod* içinde. Clay (*Cosmos*, 125–26) Zeus, ateşi ellerinden almadan önce de insanların ona sahip olduğu, Prometheus’un ateşi sadece geri getirdiği tahmininde bulunur.
- 55 Blundell, *Origins*, 18.
- 56 Hesiodos, *İşler Ve Günler*, 150–55.
- 57 Tarihi büyük olasılıkla MÖ II. binyıla dayanan fakat I. binyıl tabletlerinde günümüze ulaşan bir eser olan *Enuma Eliş*’te, benzer şekilde, Babil tanrısı Marduk (ya da Bel) gökyüzünün suları ile dünyayı ayırır, kuru toprak yaratır, takımyıldızları ve ayı, dağları ve nehirleri ve son olarak insanları meydana getirir (Dalley, *Myths*, 255–60). *Enuma Eliş* ile *Yaratılış* arasındaki paralelliklerin bir analizi için bkz. Heidel, *Babylonian Genesis* ve Gmirkin, *Berosus and Genesis*, 92–100.
- 58 Daha fazla açıklama için bkz. Kawashima, “Homo Faber,” 486–47.
- 59 Hristiyanlık öncesi dönemde yaşayan Yahudi yazarlar kesinlikle bu fikirdeydi: Âdem’i peygamber olarak görmüyorlardı (kaynakların bir listesi için bkz. Ginzberg, *Legends* 5:83n29). Âdem’in, isimleri peygamberlere mahsus bir bilgi olarak Tanrı’dan aldığı iddiasını yalnızca Hristiyan yazarların eserlerinde görüyoruz (erken dönem Hristiyan metinlerinden bazıları için bkz. *age*. n. 30). Âdem’in peygamber olduğuna dair Hristiyan görüşü, *Yaratılış* 2:21’in Yunanca çevirisine dayanır. İbranice metinde Tanrı, Havva’yı yaratmak için Âdem’in kaburga kemiğini çıkarttığı sırada onu “derin bir uyku”ya (*tardemah*) yatırır. *Septuagint* bu ifadeyi “vecd” (*ekstasin*) olarak çevirir. Hristiyanlık gelmeden önce yaşamış Yahudi yazarlardan biri olan Philon, Âdem’in, bu vecd durumunda “felsefe yapmış” olabileceğini yazsa da, bunun, “kendi iradesiyle bir şey söylemeyen, söylediği her şey garip olan ve başka biri tarafından yönlendirilen” bir peygamberin vecdine benzemediğini belirtmeye dikkat eder (Philon, *Quis rerum divinarum heres*, 51–52, *Complete Works* içinde). Louis Ginzberg’in, *Yaratılış* 2:21’in *Septuagint* çevirisini ve Philon’un onun hakkındaki yorumlarını, neden Hristiyanlık öncesi dönemde Yahudiler arasında Âdem’in peygamber olduğuna ilişkin bir görüş olduğunu kanıtlamak için kullandığından emin değilim (bkz. Ginzberg, *Legends* 5:83n30; Ginzberg yanlışlıkla *Yaratılış* 2:20’ye ve Philon’un *Quis rerum*’unun 52. bölümüne

- referans veriyor).
- 60 Kawashima, “Homo Faber,” 487.
- 61 Dalley, *Myths*, 52–56.
- 62 *age*. 138.
- 63 Burada ve başka yerlerde Tanah’ın çevirileri için revize edilmiş standart versiyonu (RSV) kullandım. [Türkçe çeviride kullanılan metin: *Kutsal Kitap*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2007].
- 64 Maccoby, *Sacred Executioner*, 57.
- 65 *age*. 13.
- 66 Hiebert, *Landscape*, 41–44. Bazı araştırmacılar Kabil’in soyuyla ilişkilendirilen teknolojinin, onların çöl göçebesi olduklarını gösterdiğini iddia etmiştir (bkz. örn. Westermann, *Genesis* 1–11, 324; Gunkel, *Genesis*, 51–52). Diğerleri Kabil’in, ya da ayeti farklı biçimde okuyarak oğlu Hanok’un, şehir inşa faaliyetlerine odaklanmış ve Kabil’in soyundan gelenlerle ilişkilendirilen teknolojilerin şehirlerle ilgili faaliyetler olduğunu belirtmiştir (Castellino, “Origins,” 93; Hallo, “Antediluvian Cities,” 64–65). İlk yorum daha doğru gibi duruyor, zira Theodore Hiebert’in de açıkladığı üzere, ikinci yorum Kabil’den (ya da Hanok’tan) sadece arızı bir biçimde şehir kuran biri olarak bahsedilmesine dayanır ve Yaratılış anlatısının geri kalanında tarımcılığa yapılan genel vurguyu görmezden gelir (Hiebert, *Yahwist’s Landscape*, 42).
- 67 Sawyer’in önerisi üzerine *miqphenas*’ın RSV çevirisini “sürü”den “mal” a değiştirdim (Sawyer, “Cain,” 160).
- 68 *age*. Kabil soyundan gelenlerin mesleklerine ilişkin diğer çağdaş görüşler için Sawyer’in kitabındaki 63 no’lu dipnotta yer alan referanslara bakınız.
- 69 *age*. 160.
- 70 *age*. 161.
- 71 Hiebert, *Landscape*, 44.
- 72 Castellino, “Origins,” 93; Hallo, “Antediluvian Cities,” 64–65.
- 73 Sawyer bunun, metal işleyen geçici bir Edom topluluğuna gönderme olabileceğini iddia eder (“Cain,” 159–62).
- 74 Hallo, “Antediluvian Cities,” 64.
- 75 Hiebert, *Landscape*, 42.
- 76 Ellis, *Yahwist*, 133.
- 77 Vanderkam, *Enoch*, 35–45.
- 78 Gmirkin, *Berosus and Genesis*, 101–2.
- 79 Kawashima, “Homo Faber,” 485, 492. Yukarıda ana hatları verilen kanıtlar göz önünde bulundurulduğunda, Kawashima’nın, Yahvist’in “insan edinimlerini çoğunlukla olumlu bir biçimde yansıttığı”na (499) yönelik iddiasını korumak oldukça güçtür. Bu edinimlerin “ahlaki muğlaklıktan muaf olmadığını” kabul eder fakat bu yeterli değildir.
- 80 Hendel, “Mesopotamian Problem,” 29.

81 *age.* 29, 32.

82 Jacobsen, "Eridu Genesis," 529.

83 Hendel, "Mesopotamian Problem," 24.

84 *age.* 34.

85 *age.* 33-34.

Yardımsever Gök Tanrısı: Kur'an'da Kültürel Tarih

Ve Azazel insanlara kılıç, bıçak, kalkan ve zırh yapmayı öğretti ve (dünyadaki) metalleri, onları işleme sanatını, bilezikleri, süsleri, antimonun kullanımını, gözkapaklarını güzelleştirmeyi, her tür pahalı taşı ve bütün renkli boyaları tanıttı. Onlar arasında tanrısızlık had safhadaydı ve zina yapmaya başladılar, yoldan çıktılar ve her açıdan yozlaştılar.

-Gözcüler Kitabı

Andolsun, Davud'a tarafımızdan bir lütuf verdik. "Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tespih edin" dedik ve "(Bütün vücudu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur diye demiri ona yumuşattık. "Salih amel işleyin. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı görürüm" diye vahyettik.

-Kur'an 34:10-11

Efendileri tarafından çağrılmışçasına, (arılar) kovanlardan çıkar, faydalı olanı toplar, yüklerini taşımaya devam eder, hevesle petek yapar ve sunulan bal ırmaklarına, tıpkı bir hazineymiş gibi, mühürlerini ve damgalarını basarlar ve insanlara, sanki krallarmış gibi, bu vergiyi ya da haracı ödemeye devam ederler. Öyleyse seni sefil, neden durumu yanlış yorumluyor ve haracın keyfini sürerken onu Yapanı kötülüyor, diğer yaratıkların emeklerine düşüncesizce yaklaşıyor ve bu şeyleri sağlayan O'na nankörce taş atıyorsun?

-İlahi İnnayit Üzerine, Kyrruslu Theodoretos

Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin. Sonra meyvelerin hepsinden ye de Rabbinin sana kolaylaştırdığı (yaylım) yollarına gir." Onların karınlarından

çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır.
Şüphesiz bunda düşünen bir (toplum) için bir ibret vardır.

-Kur'an 16:68-69

Araplar Yakındoğu'yu fethettiklerinde, kendilerine tâbi olan halklarla (çoğunlukla Yahudiler ve Hıristiyanlar), medeniyetin Âdem'in düşüşünün bir sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda hemfikirtiler. Fakat Tanah'ın aksine Kur'an, medeniyetin yükselişini olumlu biçimde resmeder ve Allah'ı, antik Yakındoğu mitlerinin tanrılarına oldukça benzer bir biçimde, medeniyetin itici gücü olarak görür. Bu farklılığın en az iki sebebi vardır. İlki, Muhammed Peygamber'in, faydalı sanatlar ve bilimlerin gelişimini Tanrı, melekler ve seçilmiş aracı insanlarla ilişkilendiren kanondışı Kitab-ı Mukaddes metinlerinden ve hikâye anlatıcılığından faydalanmış olmasıdır.¹ Bu metinler ve hikâyeler, İskender'in fetihlerinden sonra yazılmıştı ve bazıları, yabancı bilimlerin (özellikle de Babil bilimlerinin) kullanımını meşru kılma ve eski İbranilerin medeniyete yaptığı kültürel katkıları olumlu gösterme amacı taşıyordu.

İkinci sebep ise, Peygamber'in, Tanrı'nın bütün medeniyetin kaynağı olduğu argümanını kanıtlamak için bu metinlerin (belki de sözlü olan) bazı versiyonlarından faydalanmış olmasıdır. Bu argüman, ilahi inayete ilişkin geç Antik Çağ düşüncesinden etkilenmiştir. Peygamber bu argümanı, medeniyetin kaynağını unutmış olan ve dolayısıyla onu kaybetmeyi hak eden gayrimüslimler arasında dinî propaganda yapılmasını ya da onların fethedilmesini meşrulaştırmak amacıyla öne sürer. Yahvist kültür mitleri, bir imparatorluğu ve ona eşlik eden medeniyeti kötülerken, Kur'an yeni bir imparatorluğun inşa edilme gerekçesini sunar.

Meleklerin Düşüşü ve Hanok'un Yükselişi: Fetih Sonrası Yahudi Kutsal Metinlerinde Kültür Kahramanları

Önceki bölümde Tanah'ın medeniyetin kökenlerine olumsuz yaklaştığını gördük. Bu yaklaşım, Yahudi halkının Babil'den sürülmesinden etkilenmiş olabilir. Persler Babil'i fethettikten ve Yahudilerin Filistin'e geri dönmesine izin verdikten sonra, kutsal metinler bu olumsuz kültür mitlerinden uzaklaşmaya başladı. Modern araştırmacıların *1 Hanok* olarak adlandırdığı ve daha sonra kapsamlı bir derlemenin parçaları haline gelen *Gözcüler Kitabı* ve *Astronomi Kitabı*'nda bu değişimin izlerini görüyoruz. Yaratılış 5'e göre ilahi varlıklarla "yürüyen" Hanok tarafından yazıldığı düşünüldüğü için, çeşitli zamanlarda Kitab-ı Mukaddes metinleri arasında sayılan bu metinler, medeniyetin Me-

zopotamya'daki kökenleri ve Yahudiliğin Babillilerden aldığı mirasla ilgilidir. Nihai biçimleri, İskender'in MÖ III. yüzyılda Yakınoğu'yu fethinden hemen sonra ortaya çıkmıştır.² Bu durum, metinlerin aynı zamanda Helenistik dönemin entellektüel ve kültürel ikilemlerine de çözüm getirmeyi amaçladığını ima etmektedir.

Gözcüler Kitabı'nda, Yaratılış'ın, medeniyetin kötü bir şey olduğuna ilişkin görüşü devam ettirilir, fakat zararlı sanatlar ve bilimlerden insanların sorumlu tutulması düşüncesinden uzaklaşma söz konusudur. *Gözcüler Kitabı* kadınlarla cinsel ilişkiye giren ve Gözcüler olarak anılan asi meleklerin hikâyesini anlatır; bu kadınlar devleri dünyaya getirirler. Hikâye, "Tanrı'nın oğulları"nın, "insanların kızları" ile cinsel ilişkiye girmesinin, insanların yozlaşmasına ve sonuç olarak Tufan'a sebep olduğunun anlatıldığı Yaratılış 6:2'nin genişletilmiş halidir. Fakat *Gözcüler Kitabı* hikâyede bir değişiklik yapar: Melekler aynı zamanda insanlara çeşitli yozlaştırıcı sanatlar öğretir ve onların asi kimliklerine katkıda bulunurlar. Örneğin *1 Hanok* 7'de meleklerin, eşlerine büyücülüğü, büyüyü, köklerin ve şifalı otların kesimini (yani ilaç hazırlamayı) öğrettiklerinden haberdar oluruz. *1 Hanok* 8:3'te bu gizemli büyü sanatları listesi, çeşitli kehanet biçimlerini ve onları insanlara öğreten meleklerin isimlerini kapsayacak biçimde genişletilir. Samyaza isimli bir melek, insanlara büyü yapmayı ve kök kesmeyi öğrettiği için bilhassa eleştirilir (*1 Hanok* 8:3). Metalurjiyi şiddetin ve insan yozluğunun kaynağı olarak ele alan Kitab-ı Mukaddes'in yaklaşımına *1 Hanok* 8:1-2'de de rastlanır. Bu bölümde, düşmüş melek Asael insanlara maden çıkarmayı ve madenlerden silah, zırh ve mücevher yapmayı öğretir; kozmetik kullanımını da öğretir (*1 Hanok* 8:1-2). Sonuç olarak "dünyada tanrısızlık had safhadaydı" (*1 Hanok* 8:2).³ Aynen Yaratılış'ta olduğu gibi, bu yozlaşma sonunda Tufan'a sebep olur fakat sorumluluk asi insanlardan asi meleklerle kaymıştır. Böylece insanların, günahlarına karşı sorumlulukları azaltılmış, dünyadaki kötülüğün açıklaması olarak sunulan Âdem'in hikâyesi bir başkasıyla ikame edilmiştir.⁴

Kültürel gelişimin odağı olarak insanlardan meleklerle yöneliş, Tanah'tan çok antik Yakınoğu mitolojisiyle yakın ilişki içindedir zira melekler tıpatıp tanrılara benzerler. Aslına bakılırsa orijinal hikâye, anlatıyı Yahudilerin dinî duyarlılıklarıyla uyumlu hale getirebilmek için Yahudi yazarların meleklerle dönüştürdüğü isyankâr tanrılarla ilgili olabilir. Bu teknik, diğer ulusların mitolojisini sahiplenirken Tanah'ın yazarları tarafından da kullanılmıştır.⁵ Fakat arzu edilen kültürü insanlara iyilikle veren tanrılara ilişkin Yakınoğu hikâyelerinin aksine, *Gözcüler*'deki melekler günahkârdır ve insanlara arzu edilmeyen

şeyler öğretirler. Bu konuda *Gözcüler Kitabı*, maddi kültürün –özellikle metalurjinin– yıkıcı olduğu ve asilerden geldiğine ilişkin Kitab-ı Mukaddes görüşüyle bağdaşır. Farklı olan şey, kültürel aktarımın sorumluluğunun, günahkâr insanlardan günahkâr meleklerle kaymasıdır.

Peki ya faydalı kültür? Bunun için *Gözcüler Kitabı*'yla çağdaş olan ve daha sonra *1 Hanok*'a dahil edilen bir diğer metne, *Astronomi Kitabı*'na, bakmamız gerekir.⁶ Bu eser Yaratılış 5:21-24'te yer alan ve bize Hanok'un üç yüz yıl boyunca ilahi varlıklarla “yürüdüğünü” bildiren (bkz. Birinci Bölüm) esrarengiz bölümlerin genişletilmiş halidir. *Astronomi Kitabı*'nda bu varlıkların melekler olduğu söylenir ve içlerinden biri –Uriel– erdemli Hanok'a rehberlik ederek kâinatı gezdirir. O sırada Hanok'a “semavi levhalara bakmasını,” “üzerlerinde yazılı olanı okumasını” ve “her birini (her gerçeği) öğrenmesini” söyler (81:1). Hanok bakar ve “bütün insanların ve et ve kemikten bir vücuda sahip olan herkesin sonsuza kadarki amellerinin” farkına varır (81:2b). Daha sonra yedi melek Hanok'u dünyaya geri götürür ve ona oğlu Metuşelah için bütün gördüklerini içeren bir vasiyetname yazmasını söylerler ki Metuşelah kendi soyuna bu bilgiyi iletebilsin (81:5-10). *Astronomi Kitabı*'nın geri kalanı, Hanok'un kendisine “vahyolunan” ve gelecek nesiller için “irfan”(82:2) kaynağı olacak bilgiyi (82:1a) kayıt altına aldığı bu vasiyetnameden oluşur.

Gözcüler Kitabı gibi *Astronomi Kitabı* da kültür getirme rolünü insanlara değil meleklerle atfeder. Fakat *Astronomi Kitabı*'ndaki melekler Tanrı'ya itaat ettiklerinden, insanlara faydalı şeyler vermeleriyle bilinirler. Hanok'a indirdikleri ve onun insanlara aktardığı kozmik bilgi içeren vahiylerin amacı, Hanok'u ilahi bilginin birincil kaynağı kılmaktır. Böylece *1 Hanok*'ta Tufan öncesi peygambere gökten indirilmiş olan vahiyler, Tanah'ın en önemli kültür kahramanı olan Musa'ya gönderilen vahiyleri geçersiz kılmış olur.⁷

Gözcüler Kitabı ile *Astronomi Kitabı*'nın yazarları, Yahvist'in kültürel gelişim modelinin ana hatlarını kabul etseler de, ilgilendikleri tartışma konuları oldukça farklıydı. Yahvist, göçebe ve şehir kültürüne kara çalmak ve seyyar lehimcilerden oluşan Kabil'in soyunu ve Nuh'un asi oğlu Ham'ın soyundan gelen Babilileri alt etmek istiyordu. Ona göre gerçek kültür, Yahve'nin şeriatı ve kırsal çiftçiliği; düşmüş insan cennete ancak bu kadar yaklaşabilirdi. Öte yandan *Gözcüler Kitabı* ile *Astronomi Kitabı*'nın yazarları, iyi ve kötü bilimler arasındaki ayrım ile daha ilgilidiler. Tanrı'nın izni olmadan dünyanın doğal halini değiştiren ya da sırlarını açığa çıkartan her şey kötüydü; dolayısıyla metalurji, kozmetik ve her çeşit büyü'nün kökeni kötü meleklerle atfedilmişti. Buna karşılık, Tanrı'nın izni dahilinde dünyanın sırlarını açığa çıkartan her

şey iyiydi; dolayısıyla yazı, takvimler ve geleceğin meşru bilgisi iyi melekler tarafından Hanok'a verilmişti. Bu gibi şeylerin büyük bir kısmı uzun yıllar boyunca Babil toplumuyla ilişkilendirilmişti. Dolayısıyla bu etiyojilerin, MÖ 537'de Babil sürgününden dönüşten sonra, Babil bilimlerinin durumu hakkında Yahudilerin yürüttüğü tartışmaların sonucu olduğu tahmin edilebilir.⁸ Ana kültür kahramanı Hanok'un kâtip olarak betimlenişi göz önünde bulundurulduğunda, metinlerin yazarlarının bu sınıftan olduğu düşünülebilir.⁹ Hanok'un gökyüzüne yükselmesinin *Astronomi Kitabı*'ndaki betimlenişinin, Mezopotamya mitolojisinden oldukça etkilenmiş olması bu argümanı kuvvetlendiriyor. Enmeduranki ve Uanadapa da Hanok gibi gökyüzüne yükselir. Enmeduranki de Hanok gibi semavi levhaları okur. Buna karşın Uanadapa astronomi bilgisini kendisi açığa çıkarır; Hanok ise bu bilgiyi meleklerin gösterdiği bir eserden öğrenir.¹⁰

Gözcüler Kitabı ve *Astronomi Kitabı*, belki de İskender'in fetihlerinin hemen akabinde yazılmış olmalarından dolayı, Helenistik düşünceyle çok az ilgilidir.¹¹ Yaratılış hikâyesinin, *Jübileler Kitabı*'nda yer alan sonraki bir anlatımı için aynı şey söz konusu değildir. Rivayete göre bu kitap Musa'ya bir melek tarafından vahyolunmuştur fakat aslında MÖ II. yüzyılda Filistin'in Yunan hükümdarlarına karşı gerçekleştirilen Makkabe ayaklanmasının başında ya da sonrasında yazılmıştır. *Jübileler Kitabı*'nın yazarı ya da yazarları Helenistik kültüre sıcak bakmasalar da, kültürün kökenleri hakkındaki tartışmalarından açıkça etkilenmişlerdi.¹² Dolayısıyla, kendi kültür kahramanları Hanok'a ilişkin tasvirleri, İskender'in fetihlerinden sonra şiddetlenen, kültürel öncüllük hakkındaki "büyük tartışma"dan haberdar olduklarını ortaya koymaktadır (bkz. Dördüncü Bölüm).¹³ *Astronomi Kitabı*'nda Hanok dolaylı yoldan kültür kahramanı olarak resmedilmiştir ve okuyucunun, yazıyla ilgili çeşitli buluşları insanlığa "ilk" getirenin o olduğu çıkarımında bulunması beklenir. Fakat *Jübileler Kitabı*'nda bu açıkça belirtilir ve Yunan protografisine dair bir farkındalık ima edilir (bkz. Üçüncü Bölüm). Hanok, yazı yazar, takvim düzenleyen ve vasiyetname hazırlayan ilk kişi olarak tanımlanır (*Jüb.* 4:17-18). *Jübileler Kitabı*'nın yazarları Tanah'ta yer alan benzer açıklamalardan (Nuh "ilk bağı diken"dir [Yaratılış 9:20] ve Nemrut "yeryüzündeki ilk yiğit adam"dır [Yaratılış 10:8]) etkilenmiş olabilir fakat yazar Helenistik dünyanın etiyojistik tartışmalarından haberdar olmadığı sürece, Hanok'un çeşitli ilklerini açık bir biçimde sıralamasının hiçbir anlamı yoktu.¹⁴ Yukarıda gördüğümüz üzere, *1 Hanok*'un yazarları Yaratılış'ta yer alan benzer açıklamalara aşina olmalarına rağmen böyle bir zorunluluk hissetmemişlerdi.

Astronomi Kitabı'nda olduğu gibi, iyi melekler Hanok'a sanatları ve bilimleri öğretir. Fakat *1 Hanok*'ta meleklerin rolü Hanok'a kâinatı öğretmekle sınırlıyken, *Jübileler*'de verdikleri eğitim Âdem'e çiftçiliği öğretmeyi de kapsar (ki bu, Yahvist'in çiftçiliğin kökenlerine ilişkin olumsuz tasviriyle taban tabana zıttır). *Jübileler* 3:15'te Musa'nın melek aracısından şunu öğreniriz: "Ona [Âdem'e] iş verdik ve onu her şeyi yapabilecek şekilde eğittik."¹⁵ Âdem cennetten kovulduğunda, meleklerin ona cennette gösterdiği şekilde toprağı işlemeye devam etmiştir (*Jüb.* 3:35). Bu tarz bir anlatı, tarımın olumsuz tasvirinin ve Tanrı'nın insanları kendi aletleriyle baş başa bıraktığı düşüncesinin Tanah'ta yeniden değerlendirildiğini akla getirir. Ayrıca melekler (Tanrı'nın izniyle) Nuh'a her türlü ilacı öğretirler ve o da bunları daha sonra en büyük oğlu Sam'a verdiği bir kitaba kaydeder (*Jüb.* 10:10-13).

1 Hanok gibi *Jübileler* de Gözcüler'den bahseder. Fakat *1 Hanok*'taki Gözcüler gökyüzüne karşı ayaklanıp insanlara gayrimeşru bir biçimde gizli bilgileri öğretirlerken, *Jübileler*'deki Gözcüler Tanrı'nın buyruğu üzerine insanlara erdemli olmayı öğretmek amacıyla dünyaya gelirler (*Jüb.* 4:15) ve onlara kültürün bilgisini doğrudan vermezler. Yine de "insanların kızları"na duydukları cinsel arzuyla yanıp tutuşmaktadırlar ve birlikteliklerinden doğan nesil dünyayı daha çok şiddete iter (*Jüb.* 7:21-22). Sonuç olarak metin bu ahlaki çöküntüden melekleri sorumlu tutar. Fakat bu durum, tahrik edici güzelliklerinden ötürü kadınlarla yakınlık kurmanın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar (*Jüb.* 5:1). Dolayısıyla *Jübileler*'in yazarları düşmüş melekler hikâyesini, bir meleğin insanları yozlaştırması hikâyesinden, bir insanın melekleri yozlaştırması hikâyesine dönüştürür.¹⁶

Jübileler meleklerin faydalı kültürel katkılarını vurgulasa da, onları yıkıcı kültürel katkılardan tenzih etmez. Tufan'dan sonra Kenan (*Jübileler* 9.4'te babası Nuh oğlu Sam tarafından kendisine Kalde toprakları verilen Arpahşat'ın oğullarından biri) babasından yazmayı öğrenir ve daha sonra kayaya kazınmış bir yazıt bulur (*Jüb.* 8:2-3). Sonrasında bu yazıtın Tufan'dan önce Gözcüler'in yazmış olduğu ilahi kehanet bilgilerini içerdiği ortaya çıkar. Kenan bu bilgiyi kopyalar ve sır olarak saklar (*Jüb.* 8:3). Bu bilgiyi öğrendiği için günaha girdiğini de öğreniriz fakat bu günahın ne olduğu hakkında bilgi verilmez (*Jüb.* 8:3). Büyük olasılıkla bu, *1 Hanok*'ta Gözcüler'in Tufan'dan önce insanlığa gayrimeşru bir biçimde verdiği kehanet bilimine yapılan bir göndermedir. Kenan'ın bunu sır olarak saklamaya çalışması bu bilginin tehlikeli doğasını daha da vurgular.¹⁷ Fakat burada *Jübileler*'in yazarları, Gözcüler'i insanlara doğrudan yıkıcı bir kültür verdikleri yönündeki suçlamalardan kurtarır.¹⁸ Bu

durum, yazarların, günahın ve zararlı kültürün yaratılması konusunda meleklerin suçsuzluğunu ispatlamayı arzuladıklarının altını çizerek. Kenan'ın Kaldelilerin (yani Babillilerin) atası olduğuna inanıldığı için, onun gayrimeşru bilgiyi yeniden keşfi ve akabinde bundan dolayı günaha girmesi, Yahudilerin gözünde Mezopotamya astrolojisinin tehlikeli doğasını vurgulama amacı taşıyordu.¹⁹

Tufan öncesi dönemin, sonraki kanon-dışı metinlerde yer alan yeni anlatımları, meleklerin insanlara vahyettiği faydalı sanatlar ve bilimlerin kapsamını genişletmeye devam etmiştir. Çarpıcı bir örnek olan *Âdem'in Kitabı*'nın Ermenice bir çevirisinde²⁰ (Âdem'in hayat hikâyesinin Yahudiler ya da Hristiyanlarca yeniden yorumlanmış ve MS III. yüzyıldan beri dolaşımda olan bir versiyonu) Âdem'in metal işleme eğitimini ve aletlerini bir melektan aldığını okuruz.

O bahçede yaşamış olan Âdem'in, kıskançlık ve kötü niyet yüzünden, oradan çıkması gerekti. Ve o, beş gün boyunca, yediği yemekten zevk alamayarak ağladı, ta ki bir melek gelene kadar. Ve o [melek] onu rahatlatmış ve ona aletler verdi. Ve melek ona demircilik sanatının aletlerini, ateş maşasını ve çekici getirdi ve Tanrı'nın buyruğu üzerine ona bunların nasıl kullanılacağını öğretti. Sonuç olarak, Âdem'in torunları arasında demir ve bakır gereçler yapan bir zanaatkar –Tuval– çıktı. Ve o [Âdem], Tuval kadar deneyimli değildi.²¹

Bu anlatı, Yahvist'in hikâyesinin ve metalurjinin keşfini iyi melekler ve Âdem'le değil de onun günahkâr soyu ya da kötü meleklerle ilişkilendiren *Gözcüler Kitabı*'nın tamamen zıttıdır. Metnin tarihi, Tanrı'nın medeniyete müdahalesinin kapsamının, Roma'nın Hristiyanlaşmasından sonra bir hayli genişlediğine işaret eder.

Tanrı'nın İnayeti

İlahi inayete ilişkin Stoacı ve Neoplatoncu düşünce, maddi kültürün geliştirilmesinde Tanrı ve elçilerine daha büyük pay biçen bu metinsel gelişmelere paralel olarak, Yahudileri ve Hristiyanları, Tanrı'nın dünyayla etkileşiminin kapsamını da genişletmeye itmişti.

Diogenes Laertios'a göre "ilahi inayet" (*theou pronoia*) terminolojisini Yunan düşüncesine tanıtan Platon idi.²² *Timaio*'sta, ilahi inayeti aracılığıyla dünyayı mantık çerçevesinde ve iyi niyetle düzenleyen, yaratıcı tanrı Demiur-

gostur (29d-30c). *Yasalar*'da kâinatın işleyişini düzenleyen, insanların işlerine müdahale eden ve büyük küçük tüm meselelerle ilgilenenler, genelde yardımsever tanrılardır (10.896e-905d). Stoacılar bu fikri almış ve rasyonel bir evrenin bir ilk ilkeden sadır olduğunu ileri süren kendi materyalist felsefelerine dahil etmişlerdir.²³ Fakat tanrılar gerek gerçek varlıklar gerek ilk ilkeler olarak görülsünler, Cicero'nun (ö. MÖ 43) zamanına gelindiğinde inayet kavramı artık onlarla yakından ilişkilidir: "Doğrusunu söylemek gerekirse "inayet" muğlak bir ifadedir... dolayısıyla dünyanın inayetle yönetildiğini söylediğimizde, [bu ifadede saklı] "tanrılarının" anlamını çıkarmalı ve bu açıklamanın eksiksiz halinin "dünya tanrılarının inayetiyle yönetiliyor" şeklinde olduğunu kavramalısınız."²⁴

Bundan bir süre sonra, Yahudi yorumcu Philon (MÖ 20-MS 50) için ilahi inayet doktrinini tek bir Tanrı'ya, Yahve'ye, bağlamak kolay bir adımdı. Philon bir risalesini bu konuya ayırmış²⁵ ve başta *Dünya'nın Yaratılışı* olmak üzere diğer eserlerinde de bu kavramı ele almıştır.²⁶ Bu metinlerde, doğası gereği iyi ve yardımsever olan bir Tanrı kavramına yöneltilen en zor itiraza, yani dünyada kötülüğün varoluşuna cevap vermek için Stoacı argümanlara başvurur.²⁷ Philon bu itirazı kozmolojik bir argümanla çürütür ve (fırtınalar gibi) doğa olaylarının (denizciler ve çiftçiler gibi) bazı insanlara zarar verebileceğini fakat (bitki örtüsünü sulayarak) genel olarak insanlığa faydalı olduğunu öne sürer. Ateşten duman çıkması örneğinde olduğu gibi, bazı doğa olaylarının, diğer doğa olaylarının ikincil sonucu olduğunu kanıtlamak için fiziksel bir argüman kullanır. Duman zararlı olabilir fakat Tanrı yalnızca ateşten sorumlu tutulabilir. Philon iyi şeylerin, hatalı bir biçimde kötülük olarak algılanan daha az iyi şeylerin bilgisi olmadan bilinemeceğini açıklamak için mantıksal bir argümana başvurur. Son olarak, fiziksel kötülüğün aslında insanları ahlaki açıdan eğitmek için Tanrı'dan gelen bir ceza ya da bir caydırıcı olabileceğine dair etik bir argüman öne sürer.²⁸ Sonuncusu çoğunlukla, Tanrı'nın kendilerine sağladığı güzel şeylere bağlılıkları yüzünden O'nu ihmal etmeye başlayanları cezalandırmak için kullanılır.²⁹ Öte yandan, iyi insanların başına gelen kötü olaylar, Tanrı'nın gerçekten de sahne arkasında daha büyük bir amaç uğruna çalıştığının kanıtı olabilir. Örneğin Yusuf kardeşleri tarafından köle olarak satıldığında, bu aslında Tanrı'nın inayetinin bir tezahürüdür.³⁰

Philon'un, inayete ilişkin Platoncu ve Stoacı argümanları Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sına uygulama şekli, birkaç yüzyıl sonra Eusebius tarafından İncil'e Giriş isimli çalışmada korunmuş ve sonraki bazı yazarlar tarafından genişletilmiştir. Kyrruslu Theodoretos'un (ö. MS 460) İlahi İneyet Üzerine isimli

eseri bunun en çarpıcı örneğidir. Theodoretos, Tanrı'nın kullarıyla ilgilendiğini göstermek için, O'nun lütfuna dair birtakım kanıtları –birçoğu konuya ilişkin standart repertuarın parçasıydı³¹– bir araya getirmişti. Örneğin, gök cisimlerinin düzenliliği ve sürekliliği ile tarım ürünlerinin yetişmesini sağlayan mevsim değişiklikleri Tanrı'nın inayetini işaret eder (Bölüm 1).³² İnsanlara geçimlik ve seyahat imkânı sağlayan rüzgâr, yeryüzü ve deniz de diğer göstergelerdir (Bölüm 2). Ayrıca insan organlarının girift işleyiş biçimi de Tanrı'nın inayetini kanıtlar (Bölüm 3).

Theodoretos'un eserinde yer alan dördüncü ve beşinci söylevler bilhassa sanatların ve bilimlerin yaratılışı üzerinde durur. Bazı bölümler, bağlamları dışında ele alındıklarında, insanların, Tanrı vergisi mantıkları ve fiziksel yapıları (özellikle de elleri) sayesinde maddi kültürü kendi kendilerine yaratmalarının mümkün olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Theodoretos insanların “gemi inşa sanatını, balta, testere, keser ve diğer marangozluk aletlerinin keşfiyle çoktan ortaya çıkmış olan metal işleme zanaatından ve de onun ablası olan çiftçilikten” türettiğini belirtir (Bölüm 4.19). Fakat Theodoretos başka bir yerde açıkça insanın “bütün bu şeylerin bilgisini Yaratıcısından öğrendiğini ve Yaratıcı'nın, [insanın] doğasına sanatları bulma ve keşfetme yetisini yerleştirdiğini” söyler (Bölüm 4.23). Bu sanatlar arasında metalurji, dokumacılık ve tıp yer alır (Bölüm 4.23, 4.24, 4.28).

Theodoretos, sanatlar ve bilimlerin bilgisine içgüdüsel olarak sahip olan tek türün insanlar olmadığını iddia ederek devam eder. Kurtçukların iplik eğirme, arıların ise ballarını depolayabilecekleri geometrik şekiller oluşturma yetileri vardır (Bölüm 4.26, 5.3-5). Tanrı'nın hayvanların bu tür bilgilere sahip olmasını sağlamış olması, O'nun inayetinin bir diğer göstergesidir (Bölüm 5.11). Zira balıkçıların ağ örmeyi örümceklerden öğrenmiş olması gibi, insanların hayvanların zanaatlarından öğreneceği pek çok şey vardır (Bölüm 5.15-19).

Theodoretos'un kitabının –son iki bölümde– açıklanan amacı, fiziksel bir yeniden dirilişin olabilirliği ve gerekliliği hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmak ve Tanrı'nın neden İsa Mesih'in bedeninde vücut bulduğunu açıklamaktır. Theodoretos dokuzuncu bölümde yeniden dirilişin mümkün olduğunu, çünkü Tanrı'nın her şeyi yapabileceğini iddia eder. Eğer biri Tanrı'nın dünyayı yarattığını kabul ediyorsa, O'nun fiziksel bedenleri yeniden diriltmek gibi daha kolay bir işin altından kalkabileceğini de kabul edebilir (Bölüm 9.34-39). Dahası, insanların mükâfatlarını ya da cezalarını adilce alabilmesi için yeniden dirilişin gerekli olduğunu ileri sürer (Bölüm 9.19-33). Öte yandan, İsa Mesih'in vücuda gelişi bu hayatta insanlara Tanrı'nın inayetinin en büyük

göstergesidir ve onun yeniden dirilişi gelecekte kendilerinin de yeniden diriltilebileceklerinin kanıtıdır.

Kur'an'da Tanrı ve İnsanlar

Yeni bir dine geçişi teşvik etmek için inayet argümanına başvuran sadece Theodoretos değildi. Onun ölümünden iki yüzyıl sonra, aynı argümanların ve örneklerin çoğunun Kur'an'da sıralandığını görüyoruz.

Kur'an'da Tanrı, doğayı yaratmış ve geçimlerini (*me'âyiş*) sağlayabilmeleri için insanların hizmetine sunmuş olması sebebiyle övülür. 15:16-23 ve 6:99 numaralı ayetler sürekli tekrarlayan bu motifin tipik örnekleridir.

Andolsun, biz gökte burçlar yaptık [*ce'alnâ*] ve onu, bakanlar için süsledik. Onu kovulmuş her şeytandan koruduk. Ancak kulak hırsızlığı eden olursa, onu da parlak bir ateş takip etmektedir. Yeri de yaydık, ona sabit dağlar yerleştirdik ve orada ölçülü (bir biçimde) her şeyi bitirdik. Orada hem sizin için, hem de sizin rızık vermediğiniz kimseler için geçimlikler [*me'âyiş*] meydana getirdik [*ce'alnâ*]. Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz [*mâ nünezzilühü*]. Rüzgârları da aşılayıcı olarak gönderip [*fe enzelnâ*] yukarıdan su indirerek sizi onunla suladık. Onu toplayıp depolayan da siz değilsiniz. Hiç şüphesiz biz diriltir, biz öldürürüz ve biz (her şeye gerçek) varisleriz. ...

... O gökten su indirendir. İşte biz onunla her türlü bitkiyi çıkarıp onlardan yeşillik meydana getirir ve o yeşil bitkilerden, üst üste binmiş taneler, –hurma ağacının tomurcuğunda da aşağıya sarkmış salkımlar– üzüm bahçeleri, zeytin ve nar çıkarırız: (Her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı. Bunların meyvesine, bir meyve verdiği zaman, bir de olgunlaştığı zaman bakın. Şüphesiz bunda inanan bir topluluk için (Allah'ın varlığını gösteren) ibretler vardır.³³

Tanrı, tarıma dayalı bir hayat tarzını teşvik etmenin yanı sıra, insanlara Arap Yarımadası'ndaki hayatın bazı temel gereksinimlerini de vermiştir. Dolaısıyla, 16:80-81 numaralı ayetlerde, Tanrı'nın insanlara kıyafet, zırh, taşınabilecek evler ve ulaşım sağladığını okuruz.

Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı [*ce'ale*]. Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların yünlerinden, yapağlarından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi [*ce'ale*]. Allah, yarattıklarından [*halaka*] sizin için gölgeler yaptı [*ce'ale*] ve dağlarda da sizin için barınaklar var etti [*ce'ale*]. Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi [*ce'ale*].³⁴

Benzer şekilde, Tanrı'nın insanların kullanımı için evcil büyükbaş hayvanları (K 36:71-73) ve yük ve binek hayvanlarını (K 16:7-8) yarattığını (*halaknâ*, "Biz yarattık") öğreniyoruz. Theodoretos ile paralel olarak, Tanrı aynı zamanda arılara kovan yapmayı ve insanların ilaç olarak kullanabileceği balı üretmeyi öğretmiştir (K 16:68-69). Antik Yakındoğu gök tanrılarını hatırlatan bir dille, Tanrı'nın demir ve büyükbaş hayvan "indirdiği" (*enzele*) söylenir. Dolayısıyla 39:6 numaralı ayette Tanrı'nın "sizin için hayvanlardan (erkek ve dişi olarak) sekiz eş yarattı"ğını okuruz. 57:25 numaralı ayet ise şu şekildedir: "Kendisinde müthiş bir güç [yazar "zarar" şeklinde çevirmiş -çn] ve insanlar için birçok faydalar bulunan demiri indirdik." ³⁵ Bu aynı zamanda "inmesini sağladı" şeklinde de anlaşılabilir ve Tanrı'nın bunu yapmaları için meleklerle emir verdiği öne sürülebilir (aşağıya bakınız). İki şekilde de sonuç olarak dünyaya maddi kültürün gönderilmesinden gökyüzündeki bir ilah sorumludur.

Tanrı, kara yaşamının gerektirdiği bazı ihtiyaçları karşılamının yanı sıra deniz yaşamının da rızkını temin eder. Dolayısıyla denizi insanların hizmetine vermiştir ki orada yaşayan canlıların etini yiyebilsinler ve takacakları süs eşyaları çıkarabilsinler, gemiler de orada suları yara yara ilerlemektedir. (K 16:14).³⁶

Bu parçalardaki bazı dilsel belirsizlikler, Tanrı'nın kültürün yaratılışındaki rolünü anlamamıza engel teşkil ediyor. Öncelikle, *Biz* zamiriyle kastedilen kimdir? Bu müphem kelime Kur'an boyunca karşımıza çıkar fakat nesnesi her zaman belirgin değildir. Dahası, "O"na atfedilen yaratıcı eylemlerin bazıları, yukarıda gördüğümüz "Biz"e de atfedilir. Tanrı tek başına mı yoksa melekleriyle birlik içinde mi hareket etmektedir? Yoksa meleklerin, Tanrı'nın buyruğu üzerine, tek başlarına hareket etmeleri mi söz konusudur?

Kur'an'daki "Biz," bazen meleklerden başka bir şeyi imler. Örneğin 2:34'te "Biz" meleklerle hitap eder: "Hani meleklerle, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik." Fakat başka örneklerde "Biz", sadece melekler ya da Tanrı ve melekler anlamına gelir. Dolayısıyla 4:163'te, Süleyman'a vahyedenin (*evhaynâ*) ve Ki-

tab-ı Mukaddes'teki mezmurları Davud'a verenin "Biz" olduğunu fakat Musa ile doğrudan konuşanın Tanrı olduğunu okuruz:

Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Davûd'a da Zebûr vermiştik. Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. *Allah Mûsa ile de doğrudan konuştu.* (Yazarın vurgusu)

Yukarıdaki parçanın da ortaya koyduğu gibi, Kur'an'da Tanrı'nın doğrudan konuştuğu (*kelleme*) tek insan Musa'dır. Her zaman üçüncü tekil şahısla ifade edilen bir eylemdir bu (K 2:253, 7:143). Aslında Muhammed Peygamber'in zamanında yaşamış olan insanlar "Allah neden bizimle konuşmuyor [*yükel-limünâ*]?" diye sormuşlardır (K 2:118). Başka bir yerde Kur'an bu soruya şu şekilde cevap verir: "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur [*yükelimehü*]. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder" (K 42:51). Belki de bu ayete dayanarak, Tanrı'nın vahyinin dolaysız anlatım şeklinde olduğu iddia edilebilir. Fakat vahiy, en azından bu ayette, dolaysız anlatıma karşıt gibi görünmektedir; dolayısıyla da, ya perde arkasından konuşma ya da bir elçi tarafından iletilen mesajla birlikte bahsi geçer.

Bu sorunlu zamiri ele alan Neal Robinson, onun sadece Tanrı'ya atıfta bulunduğunu iddia eder ve görüşünü zamirin genelde sadece meleklerle atıfta bulunduğunu yazan önceki Batılı araştırmacıların görüşüyle karşılaştırır.³⁷ Robinson iddiasını kanıtlamak için Kur'an'ın "Biz"li ayetleri ile içinde "Ben," "O," ya da "Allah," sözcükleri geçen ayetleri arasındaki birtakım paralellikleri sıralar. Örneğin, 5:44 numaralı ayet "Biz" Tevrat'ı indirdik derken, 3:3 numaralı ayet Tevrat'ı indirenin "O" olduğunu söyler. Robinson, "Biz"in, Allah'ın buyruklarını yerine getiren melekler olarak düşünülebileceğini kabul eder, fakat bu fikri eler çünkü bazı ayetleri bu şekilde okumak Allah karşısında meleklerle çok fazla güç atfetmek anlamına gelir. Dolayısıyla 12:76 numaralı ayetin –"Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz" – meleklerden bahsettiği düşünülemez ve Tanrı'dan bahsediyor olması gerekir. Bu akıl yürütme biçimi biraz döngüsel gibi görünüyor. Yukarıdaki parça bağlamında ve aksine işaret eden belirgin bir gösterge olmadığında, Kur'an'daki "Biz"in genellikle melekleri ima ettiğini ileri süren önceki araştırmacıların fikrine kendimi daha yakın hissediyorum. Burada kendileri ve Tanrı adına konuşanın, büyük olasılıkla se-

çilmiş bir grup melek (Mikail ve Cebrail gibi) olduğunu şerh düşmeliyim. Bu melekler, Hanok ile ilgili metinlerdeki ve *Jübileler*'deki melekler gibi, O'nun buyruklarını yerine getirirler ve insanlara verdiği kültürel hediyeleri (hukuki, maddi ya da başka türlü) taşırlar. Bu hediyelerden biri olan Kur'an'ın Muhammed Peygamber'e bir melek –Cebrail– tarafından iletilmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir (K 2:97).

“Biz” zamiri kime gönderme yapıyor olursa olsun, meleklerin Tanrı'nın buyruğundan bağımsız hareket etmediğini belirtmek, tartışmamız açısından önemlidir (Şeytanların ve meleklerin kültürel rollerini tartışırken bu konuya geri döneceğim). Tanrı, nasıl gerçekleştirildiklerinden bağımsız olarak, “Biz” zamiriyle ifade edilen eylemlerin nihai failidir.

Yukarıda alıntılanan bölümlerdeki bir diğer belirsizlik de *ce'alnâ* (“Yaptık”), *enzelnâ* (“İndirdik”) ve *halaknâ* (“Yarattık”) gibi sözcüklerin anlamıdır. Bu belirsizlik modern araştırmacıların kullandığı standart çeviri olan A.J. Arberry'nin Kur'an çevirisine yansımıştır. Arberry, Tanrı'nın yıldızları yaratmasıyla ilgili bölümde *ce'ale* sözcüğünü dolaysız olarak “Yerleştirdik” şeklinde çevirir. Fakat kır hayatının esaslarının yaratılmasından bahsederken, daha mecazi olan “meydana getirdik” çevirisini kullanır. Bu ayrım doğanın yaratılışı meselesinde o kadar da önemli olmayabilir, fakat insanların yaratmış olabileceği maddi kültürü Tanrı'nın kendine atfettiği ayetlerde önemlidir.

Kur'an'da Tanrı'nın antropomorfik bir şekilde tasvir edilmesinin nasıl yorumlanacağıyla konusunda Orta Çağ Müslümanlarının yürüttüğü tartışmalara girmek istemiyorum. Fakat bu bölümleri dolaysız ya da mecazi anlamlarıyla okumanın, Tanrı'nın ve insanların kültürün yaratılmasındaki rollerini nasıl anladığımızı etkilediğini belirtmek önemlidir. Eğer *ce'ale* için Arberry'nin daha mecazi olan “meydana getirdik” çevirisini kabul edersek, Tanrı'nın insanların maddi kültüre sahip olmasını istediğini fakat bu kültürü insanların yarattığını anlıyoruz. Daha dolaysız bir okuma yaptığımızda ise, insanlar için çadırlar ve hayvan derilerinden kıyafetler yapanın ve gökyüzünden demiri gönderenin Tanrı'nın kendisi olduğunu anlıyoruz.³⁸ İkinci okumada Kur'an'daki Tanrı, Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı'dan ziyade, insanlara maddi kültürü gönderen eski Yakınoğu tanrılarını anımsatır. Fakat “Biz”in okunuşundaki sorunlarda olduğu gibi, Tanrı'nın en sonunda tarıma ve denizciliğe dayalı bir yaşam tarzının esaslarının yaratılmasını uygun bulduğunu kabul etmek yeterlidir.

Tanrı'nın, bu esasları –özellikle de demiri ve çadırları– yaratması (ya da onaylaması) Yahvist'i şaşırtırdı. Bunlar tam da Kabil'in soyundan gelenlerin kötü anılmasına sebep olan kültürel görüngülerdi. Fakat görmüş olduğumuz

üzere, kutsal metinlerde ve inayete ilişkin tartışmalarda, Tanrı'nın kültürel hediyelerinin kapsamı, Muhammed Peygamber'in zamanına kadar bir hayli genişlemişti. Antik Çağ risalelerinde geçen Tanrı'nın inayetiyle ilgili birtakım standart örneklerin –araların kovan yapması gibi– Kur'an'da da yer alıyor olması, Muhammed Peygamber'in [bu metinlerle] iletişimi sürdürdüğü fikrini pekiştiriyor.

Kur'an'da Tanrı'nın üstlenmeyi açık bir şekilde reddettiği bazı kültürel görüngüler bulunur. Örneğin Kur'an, Allah çeşitli deve türlerini kurbanlık "kılmamıştır [*ce'ale*]" der (K 5:103). Erken dönem Müslüman geleneği bu bidatı Amr bin Luhay'a (bkz. Üçüncü Bölüm) atfeder fakat Kur'an bize bu tatsız bidatın sorumlusunun insanlar mı şeytanlar mı olduğunu söylemez (aşağıya bakınız). Tanrı, kendisinin rızasını kazanmaya çalışmaları yönündeki buyruğunu yerine getirmek için, Hristiyanların manastır kurumunu samimi bir arzuyla icat ettiklerini (*ibtade'ühâ*) bilir fakat yine de bu insan icadını hoş karşılamaz (K 57:27).

Tanrı'nın bir diğer insan davranışına, livataya, yaklaşımı daha eleştireldir. Tanah'ta olduğu gibi, başlıca fâiller Lut kavmidir. Fakat Kitab-ı Mukaddes'in tersine, Kur'an Lut kavminin bu eylemi gerçekleştiren ilk insanlar olduğunu açıkça belirtir: "Hani o [Lut], kavmine şöyle demişti: 'Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz?'" (K 7:80). Livata, Tanrı tarafından lanetlenmiştir çünkü bu eylem, O'nun tayin ettiği doğal düzenin altüst edilmesidir. Dolayısıyla Lut, "Rabbinizin sizin için yarattığı" eşleri bırakıp "erkeklerle yanaşma"maları konusunda kavmini uyarır (K 26:165-66). Zira bu "haddin aşılması"dır (K 26:166). Demek ki Tanrı, manastır hayatını insanlar O'nun buyruklarından birini aşırıya çıkırdıkları için; livatayı ise insanlar O'nun tayin ettiği doğal düzeni altüst ettikleri için kınar.

Livatanın, Kur'an'da genellikle insan sapkınlığının üreme alanı olarak resmedilen bir şehirden (*karye*) çıkmış olması önemlidir. Tanrı medeniyetten ya da şehir yaşamından nefret ediyor değildir. Aksine, Semud kavminde olduğu gibi, Tanrı şehir medeniyetinin kurulmasına yardımcı olur: "Hatırlayın ki Allah Âd kavminden sonra sizi onların yerine getirdi ve sizi yeryüzüne yerleştirdi. Yerin ovalarında köşkler kuruyor, dağları oyup evler yapıyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini anın da yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın" (K 7:74).

Fakat bazıları tarımsal yerleşim alanı olan şehirlerle (aşağıya bakınız) ilgili sorun, insanların başardıkları şeylerle kibirlenmelerine ve Tanrı'ya ibadetlerini ihmal etmelerine yol açabilmeleridir. Bunun sebebi, şehirlerde yaşayan

insanların, doğanın onları ilahi lütfı bağımlı kılan değişimlerinden korunmuş olmasıdır. Daha önce Philon'un inayet tartışmasında görmüş olduğumuz bir argümandır bu. (Kur'an'da göçebeler de eleştirilir fakat bunun sebebi Tanrı'ya şükretmemeleri değil, ikiyüzlü davranmaları ve yeni din adına savaşmayı başaramamalarıdır.)³⁹ Tanrı kendisine ibadet etmeleri gerektiğini hatırlatmak için insanlara elçiler ve uyarıcılar gönderir; fakat Kur'an'da verilen örnekler, şehir sakinlerinin bu konuda çoğu zaman sınıfta kaldığını çünkü düzenli olarak yiyecek ve barınak tedarik edebildikleri için bunların nihai Sahibine şükretmediklerini açıkça belirtir: "Allah şöyle bir memleketi misal verdi: Orası güven ve huzur içinde idi. Oraya her taraftan bolca rızık gelirdi. Fakat Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden yaptıklarına karşılık Allah onlara şiddetli açlık ve korku ızdırabını tattırdı" (K 16:112).

Bu sebeple Kur'an, Muhammed Peygamber'in dinleyici kitlesine, maddi açıdan birçok şey elde eden fakat O'nun elçilerine kulak asmayan önceki medeniyetlerin halklarının sonunu düşünmelerini salık verir ki akıbetleri onları gibi olmasın.

(Yine) onlar, yeryüzünde dolaşp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı? Onlar kendilerinden daha kuvvetli idiler. Yeryüzünü sürüp işlemişler ve orayı kendilerinin imar ettiğinden daha çok imar etmişlerdi. Onlara da peygamberleri apaçık deliller getirmişlerdi. Allah onlara asla zulmediyor değildi. Fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı (K 30:9).

Kur'an'ın öngördüğü kötü son, Tanrı'dan iyice uzaklaşmak değildir; daha ziyade, Tanrı tarafından gönderilen, asi şehirlieleri yeryüzünden silip atacak ve onlardan geriye ibret olsun diye yalnızca şehirlerinin yıkıntılarını bırakacak bir felakettir. Dolayısıyla Lut zamanında yaşamış olan insanlara verilen ceza sürekli olarak yeniden canlandırılır: "Biz nimetler içinde şımaran nice memleket halkını helak etmişizdir" (K 28:58).

Kur'an'da geçen Semûd hikâyesi bu genel örüntünün iyi bir örneğidir. Tanrı, Semûd kavminden Salih'i (K 7:73) insanlara, Tanrı'ya kulluk etmekle yükümlü olduklarını hatırlatmak için gönderir (K 7:73). Salih onları bahçelerinde, pınarlarında, ekili tarlalarında ya da taştan yonttukları evlerinde (K 26:146-49) güvende olmayacakları konusunda uyarsa da, sadece birkaç güçsüz insan buna inanır (K 7:75). Salih'in çağrısına kulak asmamanın ve kutsal bir dişi deveyi kesmenin cezası olarak bir depremle yok edilirler (K 7:78).

Yerleşik hayatın ahlâki tehlikeleriyle ilgili bu açıklama, Yahvist'in şehir hayatına duyduğu tiksintiyle aynı değildir. Muhammed Peygamber primitif bir hayat taraftarı değildir: Tanrı medeniyetin çeşitli unsurlarını yaratır, şehirlerin kurulmasına yardımcı olur ve primitif bir yaşam tarzı olan manastır hayatını eleştirir. Ama bunun yanı sıra, yiyecek ve barınak için güvenilebilir kaynakların bulunduğu tarıma dayalı yerleşik bir hayatın faydalarının, insanların Tanrı'ya nankörlük etmesine yol açmasından endişe duyar. Bu sebeple Peygamber, yerleşik dinleyici kitlesine, refahlarının sebebinin (bunu mümkün kılan kültürel görüngüleri sağlayan ve insanların asiliklerine anlayış gösteren) Tanrı'nın rızası olduğunu tekrar tekrar hatırlatır.

Peki çiftçilerden oluşan bu dinleyici kitlesi kimdir? Kur'an'da bu kişiler müşrikler (*müşrikûn*) olarak betimlenir ve tüccarlardan oluşan müminler topluluğuyla karşılaştırılırlar.⁴⁰ Bu tanım, Mekke'yi verimsiz bir pagan tüccarlar şehri olarak tasvir eden geleneksel hikâyeye uyumsuz ama Muhammed Peygamber'in neden Tanrı'nın inayeti konusunu bu kadar çok tartıştığını açıklar. Amacı inançsızları uyarmaktır: Eğer geçimliklerinin sağladığı refah yüzünden Tanrı'nın yeni mesajını kulak ardı ederlerse, Tanrı rızıklarını ellerinden alıp başkasına verebilir. Bu sebeple Kur'an şu uyarıda bulunur: "Şüphesiz, inkâr edenlere, ne malları, ne de evlatları Allah'a karşı hiçbir fayda sağlar." (K 3:10).⁴¹ Ekili tarlaları, büyük şehirleri ve zenginlikleri Tanrı tarafından yok edilen Firavun ve halkının başına gelenlerin aynısı, onların da başına gelecektir (3:11). Buna karşın düşmanları olan İsraililer "miras" olarak geniş araziler devralmış ve zilletten hükümrana yükselmişlerdir (K 7:127-37, 26:52, 44:17-29, 28:3-6). Kur'an aynı şeyin dönemin tanrısız şehirlerinin de başına geleceğine ve bu şehirlerin doğru yolda olanlar tarafından devralınması gerektiğine dikkat çeker (7:94-101). Hatta Müslümanların düşmanlarını destekleyen Ehl-i Kitap'ın (Yahudiler ya da Hristiyanlar) başına daha önce böyle bir şeyin geldiğini belirtir ve dinleyici kitlesine "Allah sizi onların topraklarına, yurtlarına, mallarına ve henüz ayak basmadığınız topraklara varis kıldı. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir" hatırlatmasını yapar (33:27).

Bu son bölüm bizi Kur'an'ın ilahi inayetle ilgili tefekkürlerine getiriyor: Bunların amacı, Tanrı'nın gönderdiği en son vahyi, maddi güçleri sebebiyle inkâr edenleri uyarmaktır. Bu kişiler küçük düşürülebilir ve onların yerine doğru yolda olanlar getirilebilir. Kur'an'da şöyle yazar: "Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır" (21:105). Bu "yeryüzü," Tanrı'nın insanlara ahirette vereceği bir cennet mükâfatı değildir sadece. Tanrı aynı zamanda, yeryüzünün hizmetlileri O'na düzgün bir biçimde kulluk etmediklerinde, bura-

daki –dünya üzerindeki– toprakları onların elinden alacak yaptırım gücüne sahiptir.

Kur'an'daki Kültür Kahramanları

Kur'an, medeniyetin yaratılmasından doğrudan Tanrı'yı ya da melekleri sorumlu tutmanın yanı sıra, O'nun sıradan araçlar vasıtasıyla hareket ettiğini belirtir (ki arılar örneğinde bunu zaten görmüştük). Bu konuda Kur'an Yahudi hikâyelerinden ve kanondışı Kitab-ı Mukaddes literatüründen faydalanmıştır. Bu metinler, Tanrı'nın medeniyetin yaratılışındaki rolünü, Yaratılış'ta kinden daha olumlu bir yaklaşımla ele alır. Eğer Peygamber kanondışı Kitab-ı Mukaddes literatüründe yer alan olumsuz kültür etiyojilerinin farkındaysa, Tanrı'nın inayetine ilişkin argümanını desteklemek için onları göz ardı etmeyi yeğlemiş demektir.

Âdem ve Kabil

Tanah ve Yahudilerin diğer kutsal metinlerine göre, pek çok kültürel görüngünün insanlara getirilmesinden Âdem sorumludur. Âdem, kültürü ya yaratıcılığını kullanarak icat etmiş ya da meleklerden hediye olarak almıştır. Bunun aksine Kur'an herhangi bir kültürel görüngüyü açıkça Âdem'e atfetmez. Örneğin isimlerin kaynağı Âdem değil Tanrı'dır: "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti" (K 2:31). Tanah'ın tersine, Kur'an Âdem'in nelere isim verdiğini açıkça belirtmez.⁴² Fakat vurgulanması gereken nokta, Âdem'e bu isimlerin öğretilmesinden nihayetinde Tanrı'nın sorumlu olduğudur.

Giysi yapımıyla ilgili benzer bir örüntü bulunur. Tanah'ta olduğu gibi (Yaratılış 3:7), Âdem ve Havva yasak meyveyi yedikten sonra utançları/avret yerleri (*sev'atühümâ*) açığa çıkar ve bedenlerini örtmek için cennet yapraklarını bir araya getirip dikerler (K 7:22, 20:121). Fakat Yaratılış anlatısı Âdem ile Havva'yı bu noktadan önce çıplak olarak tasvir ederken, Kur'an onların bu kural ihlalini gerçekleştirmeden önce giyinik olduklarını belirtir. Dolayısıyla 20:118-19 numaralı ayetlerde Tanrı Âdem'e der ki: "Şüphesiz senin için orada [cennette] aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin ne de güneş altında kalırsın."⁴³ Fakat daha sonra Şeytan onları ayartıp örtülerinden yoksun bırakır ve avret yerlerinin açıkta kalması (K 7:27), onları bedenlerini örtmek için yapraklardan giysiler dikmeye iter.

Âdem kıyafeti icat etmesiyle anılmadığı gibi, çiftçiliği icat etmesi ya da meleklerden öğrenmesiyle de anılmaz. Muhammed Peygamber'in bu efsaneler-

den haberdar olduğunu varsaymak tabii ki mantıklı. Fakat o, bu etiyojiden bahsetmemeyi tercih eder.

Kitab-ı Mukaddes metinlerindeki olumsuz etiyojileri göz ardı etme eğilimi, Kur'an'ın Kabil ve zürriyetinin buluşlarını ele alış biçimiyle devam eder. Kur'an, Kabil ile Habil hikâyesine üstü kapalı olarak gönderme yapsa da (K 5:27-31), Âdem'in oğullarından ismen bahsetmez ya da Kabil ve zürriyetinin buluşlarının dökümünü yapmaz. Bu, Muhammed Peygamber'in, Kabil'in soyundan gelenler hakkındaki Kitab-ı Mukaddes anlatısından haberdar olmadığı anlamına gelmez. Fakat o, Kabil soyunun demir ya da çadır gibi buluşlarını asi insanlar yerine Tanrı'ya atfetmeyi tercih eder.

Kur'an'da Kabil soyunun karakteristik kültürel yeniliklerinden bahsedilmese de, Kabil ile ilişkili bir etiyoji bulunur: İnsanların toprağa gömülmesi. Kur'an'a göre Kabil, kardeşini öldürdükten sonra ne yapacağını bilmez bir vaziyettedir. Tanrı ona, kardeşinin çıplaklığını nasıl saklayacağını göstermek için, toprağı eşeleyen bir kuzgun gönderir (K 5:31). Bu kıssanın kökleri eski Yahudi rivayetlerine uzanır⁴⁴ fakat arada önemli bir fark vardır. Yahudilerin versiyonunda, Habil'in bedeni çıplak bir biçimde yerde kalmıştır çünkü Âdem ile Havva onu ne yapacaklarını bilmemektedirler. Daha sonra Âdem, bir kuzgunun, ölü bir kuzgunu toprağa gömdüğünü gözlemler ve aynısını yapar. Kuzgunu kimin gördüğü sorusunun dışında aradaki asıl fark, Yahudilerin hikâyesinde Âdem'in toprağa gömme buluşunu kendi kendine sezmesidir. Kur'an'ın anlatısında ise Kabil'in bu pratiği sezmesi, Tanrı'nın kendisine perde arkasından yardım etmesiyle mümkün kılınmıştır. Kur'an'daki diğer Tufan öncesi etiyojilerde olduğu gibi, burada da asıl mesele Tanrı'nın (bu sefer bir kuş aracılığıyla) kültürün nihai kaynağı olmasıdır.

İbrahim: Tektanrıcı ve Tapınak Kurucusu

Birbirinden bağımsız kültürle tanışma biçimleri olarak insan sezgisi ile ilahi lütuf arasındaki keskin çizginin belirsizleşmesi, İbrahim'in tektanrıcılığı keşfetmesi hikâyesinde de karşımıza çıkar. Bir yandan, İbrahim'e, Tanrı'nın var olduğunu anlayabilmesi için göklerin gösterildiği söylenir (K 6:75). Öte yandan, bu açıklamayı takip eden anlatıda İbrahim gökleri seyretmektedir ve en sonunda kendi kendine yaptığı muhakeme sonucunda yalnızca Tanrı'ya ibadet etmeye karar verir (K 6:76-79). Kabil ve kuzgunun hikâyesinde olduğu gibi, Tanrı insan sezgisini yönlendirmek için gizlice çalışmaktadır.

Josephus'un *Antiquitates* isimli eserinde yer alan benzer bir hikâyeye yapacağımız karşılaştırma faydalı olabilir. Kur'an'da geçen kıssada olduğu gibi,

İbrahim gökleri seyrettikten sonra tektanrıcılığı sezer. Fakat Tanrı'nın müdahalesi söz konusu değildir.⁴⁵ Bunun aksine, Kur'an bize Tanrı'nın bu oyunda perde arkasından çalıştığını söyler: Kontrol kolunu çeken O'dur fakat İbrahim'in tektanrıcılığı kendi akli melekeleri sayesinde keşfettiğine inanmasına izin verdiğini söyler. Kur'an'daki diğer peygamber kıssalarının birçoğunda olduğu gibi, Tanrı seçilmiş sözcülerini oldukça dikkatli bir biçimde idare eder fakat çoğu zaman onlar bu durumdan habersizdir.

Kur'an'da Josephus'un etiyojisinin yankıları duyulsa da, tektanrıcılığın keşfi açıkça İbrahim'e atfedilmez. Daha ziyade, o ve oğlu İsmail (dolaylı yoldan), ilk defa Tanrı'ya ibadet etmeye adanmış bir tapınak inşa eden kişiler olarak bilinirler. 3:96'da (Müslüman yorumcuların Mekke olarak tanımladığı) Bakka'da bulunan, "âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı" olan "ev" in ya da tapınağın "insanlar için kurulan ilk ibadet evi" olduğunu okuruz. Başka bir bölümde bize, evin kurulacağı yeri Tanrı'nın seçtiği (K 22:26), İbrahim'in de oğlu İsmail ile birlikte evin temellerini yükselttiği bildirilir (K 2:127). O nedenle bu mekândan "Makam-ı İbrahim" (K 3:97) olarak bahsedilir. Âdem'in hikâyesinde olduğu gibi, Tanrı İbrahim ve İsmail'e tapınağın nasıl kurulacağını söylemese de, en azından nereye kurulacağını söyleyerek bu kültürel yaratıda önemli bir rol oynamıştır.

İbrahim'in bir ibadet mekânının inşasıyla ilişkilendirilmesi temasına Yahudilerin kutsal metinlerinde de rastlarız. Örneğin Tanah'ta İbrahim'in inşa ettiği sunakların iki defa bahsi geçer (Yar. 12:7, 8). Fakat bunların Tanrı'ya adanan ilk sunaklar olup olmadığından ya da İsmail'in inşaata yardım edip etmediğinden bahsedilmez. Dahası, İbrahim ve İsmail'in Arabistan'da bir tapınak inşa etmiş olduklarına dair kesinlikle hiçbir bilgi yoktur.

İbrahim'in Mekke'de Kâbe'yi inşa etmesi rivayetinin Muhammed Peygamber'le başlamış olması gerekmez. Kendilerini İsmail'in soyundan gören ve İbrahim'in dinine mensup olan İslamiyet öncesi Araplara dair kanıtlar var.⁴⁶ Dolayısıyla rivayet rahatlıkla böyle bir gruptan çıkmış olabilir. Fakat dinleyici kitlesinin pagan olduğunu varsaydığımızda,⁴⁷ Muhammed Peygamber'in ilk tapınağın kurucusu olarak bir yabancıyı, özellikle de yerel bir yabancıyı seçmiş olması şaşırtıcıdır. Dinleyici kitlesinin, onları ilkel putperestler olarak yansıtan standart anlatının aksine, Kitab-ı Mukaddes'e daha eğilimli olduğu düşünülebilir.⁴⁸

Zırh Yapımcısı Davud

Tanrı'ya ilişkin benzer bir tasvire, Kur'an'ın Davud'u zırh yapımcısı olarak betimleyişinde rastlarız: Tanrı, aracı olarak seçtiği bir insana kültürü yaratması için rehberlik etmektedir. Efsane aşağıdaki gibi aktarılır:

Andolsun, Davud'a tarafımızdan bir lütuf [*fadlan*] verdik.
“Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tespih edin”
dedik ve “(Bütün vücudu örtecek) zırhlar yap [*i'mel sâbiğâr*],
işçilikte de ölçüyü tuttur [*ve kaddir ft's-sardi*] diye demiri
ona yumuşattık [*ve alannâ lehül-hadid*]. “Salih amel işleyin
çünkü ben sizin yaptıklarınızı görürüm” diye vahyettik.⁴⁹

Bu bölümün bir zırh etiyolojisi olduğu, 21:80 numaralı ayette açıklığa kavuşur: “Bir de Davud'a, sizin için, zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda [*bâsikum*] sizi korusun. Şimdi siz şükrediyor musunuz?”

Kur'an'ın Davud'u maddi kültürü başlatan kişi olarak tasvir etmesi ya da onu demir zırhlarla ilişkilendirmesi bizi şaşırtmamalı. Tanah'ta Davud maddi kültürü icat eder (1 Tarihler Kitabı 23:5), zırh kullanır⁵⁰ ve demir silahların kullanımını destekler.⁵¹ Bu durum, İslamiyet öncesi Davud geleneğine yansımış gibidir, zira İslamiyet öncesi şiiri sık sık “Davud'un kumaşı [*nesci*]”ndan bahseder ve bu, Davud'un zırhına üstü kapalı bir gönderme olabilir.⁵² Aslında Davud ile herhangi bir zırhın icadı arasındaki ilişki, Arap krallarına ilişkin geleneksel Arap anlatılarıyla gayet uyumluydu çünkü bu krallar, aynen Davud'un Kur'an'da anıldığı gibi, esas olarak giysiye ve silahı icat etmeleriyle anılıyorlardı. Dolayısıyla bir Yemen kralı olan Hims'in, onun adını taşıyan giysiye (*burd*) ilk giyen kişi olduğu söylenir.⁵³ Bir başka Yemen Kralı Mâlik el-Asbah, (kendi adını taşıyan) *asbahi* kırbaclarını yaptıran ilk kişi olarak anılır.⁵⁴ Kuzeyde Lahmi Krallığı'ndan önce hüküm süren kral Cezîme el-Abraş⁵⁵ (MS IV. yüzyıl) sandalet (*ni'âl*)⁵⁶ giyen ve bir mancınık (*mancanik*) inşa eden ilk insan olarak biliniyordu.⁵⁷ Yeğeni ve Lahmi Hanedanı'nın kurucusu 'Amr bin 'Adî (MS III. yüzyılın başları), gerdanlık (*tavk*) takan ilk insandı.⁵⁸ Demir silahlarla bağdaştırılan bir Arap kralı bile var: Seyf bin Zî Yazan (ö. MS 574 dolayları). Demir mızrak uçlarını ilk kullananın o olduğu söylenir.⁵⁹

Davud ile Arap kralları arasındaki benzerliğin belki de en iyi örneğine, İbn Hişâm'ın (ö. H. 213/MS 828 dolayları) Güney Arabistan'ın eski hikâyeleri ve efsaneleri hakkında yazdığı *Kitâbü't-Ticân*'da rastlarız. Yazar bu kitapta –Muhammed bin el-Sâ'ib'den⁶⁰ İbn 'Abbas'ın naklettiği üzere– Şammar Yar'aş isimli bir Yemen kralının “yalnızca kolun alt kısımlarını ve elleri [açıkta bırakan]

uzun ve geniş zırhlar yapılmasını [*ed-dürû'üs-sevâbiği'l-müfâda*] emreden ilk kral" olduğunu yazar.⁶¹ İbn Hişâm, Şammar'ın Perslerin, Bizanslıların, Ummanlıların ve Yemenlilerin her birinin senede bin zırh göndermesini sağladığından bahseder. Bunlar arasında en iyi zırhları Persler yapıyordu.⁶²

Arap krallarıyla olan bu paralelliklere rağmen, Kur'an'daki Davud bir konuda oldukça farklıdır: Zırh yapmak için demire kendi elleriyle şekil verir, fakat Tanrı demiri yumuşattıktan ve ona nasıl şekil vereceğini gösterdikten sonra. Erken Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde bu, Tanrı'ya ya da Kitab-ı Mukaddes kahramanlarından birine atfedilecek bir eylem değildir. Tanrı'nın demirle hiçbir alakası yoktur ve metal işlemeciliğini icat edenler günahkârdır. Dahası, bu teknolojinin silah ve zırh yapımında kullanılması kan dökülmesine ve yıkıma sebep olur.

Metal işlemeciliğine ve bu işle uğraşanlara yönelik şüpheci yaklaşım, Hesiodos'un beş ırkın bozulmasını demirciliğin gelişimine bağlamasından da anlaşılacağı üzere, Yahudilik ve Hristiyanlıktan önce de mevcuttu. Fritz Graf'ın da belirttiği gibi, antik Akdeniz dünyasındaki pek çok insan bu şüpheyi paylaşıyordu. Tibullus (ö. MÖ 19) gibi Romalı şairler demir silahların icadından hayıflanıyordu ve Ovidius (ö. MS 18) yeryüzünden maden çıkarılmasını insanlığın demir ırkının korkunç edimlerinden biri olarak görüyordu.⁶³ Plinius, Kur'an'ın 57:25 numaralı ayetini önceden sezmişçesine "Demir, onu nasıl kullandığımıza bağlı olarak, insan hayatı için mükemmel ya da zararlı olabilecek bir araçtır," der.⁶⁴ Fakat bir başka yerde metalurjinin yıkıcı sonuçlarına odaklanır: "[Demirden] daha habisi bir şey yoktur, çünkü demir, kılıç, cirit, mızrak, kargı, ok –insanları yaralayan ve öldüren, katliam, yağma ve savaşa sebep olan silahlar– yapımında kullanılır."⁶⁵ Bu, Akdeniz çevresinde yaşayan herkesin metalurjiden korktuğu anlamına gelmez. Aksine, erken dönem Yunan mitolojisi hakkındaki bölümde olumlu metalurji etiolojilerinden bahsettim. Fakat yine de korku hissi yaygındı.

Fritz Graf, Akdeniz dünyasındaki bu metalurji korkusunun, maddelerin biçim değiştirmesine ilişkin genel bir kaygıdan kaynaklandığını iddia etmiştir. Bu biçimsel dönüşüm, fiziki dünyanın doğal düzeninin değiştirilmesi olarak görülüyordu. *Gözcüler Kitabı*'nda olduğu gibi, metalurjinin bazen boya kullanımıyla birlikte ele alınmasının sebebi budur. Boya kullanımı, metalurji ve simya –aynen kehanet gibi– doğal sınırların aşılması anlamına gelir.⁶⁶ Fakat incelediğimiz metinlerde metalurjinin tutarlı bir biçimde şiddetle ilişkilendirilmiş olması, bu korkunun daha rasyonel bir sebebi olduğunu gösterir: İnsanlar demiri ölümcül silahlara dönüştüren bu teknolojiden hoşlanmıyorlardı.

Metalurji medeni yaşam için ne kadar gerekli olursa olsun, bu icat çoğu zaman toplumun kıyısında yaşayan gruplara atfedilmişti. Bu atıfta gerçeklik payı vardı çünkü Sawyer'ın dediği gibi “metal işlemeciliğiyle uğraşanların, onları toplumun geri kalanından ayıran kendilerine özgü güçleri,” dünyanın birçok yerinde demirci grupları arasında “farklı ve ayrıcalıklı bir dinin gelişmesine yol açma eğilimindeydi.”⁶⁷ Dolayısıyla Yahvist, metalurjinin gelişimini toplumdan dışlanmış kimseler olarak resmettiği demircilere atfeder. Plinius da, Antik Çağ'da buluşların kataloğunu çıkaran yazarların, metalurjinin kökenlerini, Daktyller ya da Telhinler gibi Yunan toplumunun kıyısında yaşayan muhtelif büyücü gruplarına atfettiğini kaydetmiştir.⁶⁸

Metal işlemecilerinin toplumdan dışlanmış kişiler olarak görülmesi ve onlara şüpheyle yaklaşılması durumuna İslam öncesi Araplarda da rastlanır. Tanah'ta olduğu gibi onlar da demirciliği, güvenilmemesi gereken seyyar demircilerle ilişkilendirmişlerdi.⁶⁹ Bir deyişin de söylediği üzere, “Eğer demircinin [*el-kayn*] gece yolculuğa çıkacağını duyarsan, [bil ki] sabah [*hâlâ*] orada olacaktır.” Arap dilbilimci el-Esma'î'ye (ö. H. 213/MS 828 dolayları) göre bu deyişin anlamı, demircinin, yerleşik bir topluluğun [*ehlül-mâ*] yaşamakta olduğu bir vahaya gittiğidir. Ticarete pek başarılı değildir, o yüzden insanlara akşam yola çıkacağını bildirir. Fakat amacı mekânı terk etmek değil, insanları sözde yolculuğundan önce ona iş vermeye kandırmaktır. Bu oyunu o kadar sık oynar ki artık kimse ona inanmaz. Bir diğer dilbilimci Ebu 'Ubeyd el-Hevri'ye (ö. H. 224/MS 838) göre, bu deyiş yalan söylediği bilinen bir kişiye söylenir ki yeniden dürüst olsun.⁷⁰ Demircilere duyulan bu güvensizlik İslam öncesi şairlerinden Avs bin Hacer'in bir dizesine de açıklık getirir: “Ümeyye bir yeminle sabah erkenden yola koyuldu./Sana ihanet etti. Gerçekten de demirciye güven olmaz.”⁷¹

İslam öncesi Arap toplumunda demircilere şüpheyle yaklaşıldığının bir diğer kanıtı, çöl Arapları arasında demir işleyen ilk insan olarak anılan el-Hâlik bin 'Amr bin Esad'la ilgili geleneksel anlatılardır.⁷² Buluşundan dolayı, onun soyundan gelenler “demirciler” (*el-kuyûn*)⁷³ olarak anılır ve Belazuri'ye göre bu sebeple “kötülenirler” (*yu'eyyerûn*).⁷⁴ İslam sonrası Arap toplumunda da demircilere yönelik benzer bir tiksinti bulunur ve bu, Peygamber'in Ashab'ından biri olan Eşheb bin Rumeyle'nin bir şiirine yansımıştır:

Ne garip! Ata mı biniyor demirci?
Halbuki iğrençtir at sırtındaki demirci teri.

Aksine, yerde olmalı demirci; aletleri de
Maşalar, örs ve yanan odundur.⁷⁵

El-Hâlik'in soyundan gelenler gibi, Arabistan'da yaşayan demirci Yahudiler de yaptıkları işten dolayı, Arap ve Yahudi toplumlarının hakaretlerine maruz kalmış olabilirler. Buna ilişkin belirgin pek fazla edebi kanıt yok ama Yesrib'in üç büyük Yahudi kabilesine (Kaynukâ', Kureyza ve Nadîr) dair çelişen tasvirlerden bu sonuca ulaşılabilir. Müslüman kaynaklarına göre, kuyumcular ve zırh yapımcılarından oluşan bir Yahudi kabilesi olan Kaynukâ'nın hiç arazisi yoktu ve kabile, geçimini sadece ticaretten ve metal işlemeciliğinden sağlamak zorundaydı.⁷⁶ Öte yandan, Kureyza ve Nadîr kabileleri toprak sahibiydi ve çiftçilikle uğraşıyorlardı. Dahası, bu iki kabile sıklıkla Kaynukâ'dan ayrı ele alınıyordu.⁷⁷ Örneğin Persler imparatorluk adına vergi tahsildarları atadıklarında, bu işi ve Yesrib'in "kralları" unvanını, Kaynukâ'ya değil, Kureyza ve Nadîr kabilelerine vermişlerdi.⁷⁸ Kaynukâ' kabilesinin *-kayn* ("demirci") ve *ka* ("düşük") kelimelerinin birleşiminden oluşan— ismi bile düşük sosyal statüye işaret eder.

Zırh yapımcısı Davud kıssası, Kaynukâ'dan ya da metal işlemeciliğiyle uğraşan benzeri bir Yahudi kabilesinden çıkmış olabilir.⁷⁹ Şüphesiz bu, demircilerden oluşan ve yoğun bir biçimde zırh ve silah yapımıyla uğraşan Kaynukâ' gibi bir Yahudi kabilesinin yararına olurdu.⁸⁰ Aslında Kur'an'daki kıssa, hakir görülen bir kültürel görüngünün kullanımını dindâşlarının gözünde meşrulaştırmak isteyen, dezavantajlı bir kesim tarafından yaratılmış bir hikâyenin bütün unsurlarına sahiptir. Mesela Davud'un Kur'an'da metal işlemecisi olarak betimlenmesiyle *Astronomi Kitabı*'ndaki Hanok betimlemesini karşılaştırın. İki vakada da, bu efsaneleri oluşturanlar, çağdaşlarının şüpheyle yaklaştığı bir zanaatı ya da bilimi geçerli kılmak istiyorlardı. *Astronomi Kitabı*'nın yazarları astronomiyi, Davud kıssasını yayanlarsa metal işlemeciliğini meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Bir Kitab-ı Mukaddes kahramanı ile şüpheli bir teknoloji arasındaki bağın kabul edilebilir olduğundan emin olmak için, teknolojinin üretiminin sorumluluğu, kahramandan Tanrı'ya ve meleklerine kaydırılmıştı. Dolayısıyla Davud kıssasını yayanlar, daha erken bir tarihte yazan *Astronomi Kitabı*'nın yazarları gibi, olumlu kültürel gelişmelerin, insan yaratıcılığının değil ilahi ilhamın, mantığın değil lütfun bir sonucu olduğunu düşünmeyi faydalı bulmuşlardı. Tanrı, başka koşullarda sakıncalı görülecek bir zanaatı insanlara peygamberi aracılığıyla bizzat verdiyse, kim şikâyet edebilirdi ki?

Zırh yapımcısı Davud kıssasının, yerel Yahudiler yerine (bunun oldukça spekülâtif bir yaklaşım olduğunu kabul etmek gerekir) İran'ın kültürel etki sahasında yaşayan Yahudiler ya da Hristiyanlar arasından çıktığına dair birtakım kanıtlar mevcuttur. Arabistan ve Akdeniz dünyasında olduğu gibi, İran-

lıların da demir hakkında karmaşık duyguları vardı. Bir yandan Zerdüşť dini metinlerinde demirin olumlu bir kökeni vardı: Demir, diğerk madenlerle birlikte, ilk insan Keyúmers öldüğünde onun bedeninden gelmişti.⁸¹ Öte yandan İran kehanetleri dünyanın dördüncü ve son çağının, yani Demir Çağı'nın, kötülük ve acıyla dolu olacağını söylemişlerdi.⁸² Hesiodos'ta olduğu gibi burada da, bu ızdırabın büyük bir bölümüne demir silahların neden olduğu ima ediliyordu.

İran dinî metnlerinin demire yönelik bu ikircikli yaklaşımına rağmen, daha seküler olan mitlerde demirciliğey saygı gösterildiğine dair bazı işaretler vardır. En azından İslam öncesi dönemdeki İran ilim ve irfanını ele alan İslamiyet sonrası kayıtlarda, İran'ın başlıca kültür kahramanları olan ilk krallar, silah ve zırh işlemeciliğinin mucitleri olarak övölürler. Bu sebeple Taberî *Tarih*'te, "İranlı alimler"ın, ilk İran krallarından olan Cemşid'in "kılıç ve silah yapımını başlattı"ğını söylediğini belirtir.⁸³ Ayrıca "birisi"nin, Cemşid'in "kılıçlar, zırhlar [*ed-durú*], *bîd* kılıçları ve başka türlü silahların yanı sıra zanaat-kârlar için demir alet(ler) üretilmesini emrettiğini" söylediğinden bahseder.⁸⁴ Benzer şekilde Firdevsî, Cemşid'in "silahlara şekil verdiğini" ve "demire boyun eğdirdiğini" kaydeder. Cemşid aynı zamanda demiri işleyerek "miğferler, zırhlı yelekler, göğüslükler ve hem insan hem de at için zırhlar yapar."⁸⁵ Bu Cemşid tasvirlerini, İslam öncesi geleneksel İran anlatılarına dair özgün kayıtlar olarak kabul etme konusunda dikkatli olmamız gerekir (bkz. Dördüncü Bölüm). Buna rağmen bu tasvirlerin, İranlıların metalurji ve demirciliğey ilişkin olumlu yaklaşımını yansıttığını varsaymak mantıklı görünüyor.⁸⁶

İranlılar ve zırh işlemeciliğey arasındaki bağlantıya, İranlıları çoğunlukla zırh giymiş bir şekilde betimleyen İslam öncesi Arap şiirinde de rastlanır. Bu zırhın *müserred*⁸⁷ olduğu, yani "iç içey geçmiş halkalardan" oluştuğuy belirtilir. *Müserred* sözcüğünün kökeni, Avesta'da zırh için kullanılan *zrâda* sözcüğüne kadar uzanır; *zrâda* Orta Farsça'da *zrih*'e ve son olarak İslam öncesi Arapçasında *sard*'a dönüşmüştür.⁸⁸ Kur'an'ın Davud ve zırhıyla ilgili bölümünde geçen tam da bu kelimedir: "(Bütün vücudu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur" (*ve-kaddir fi's-sardî*) (34:11).

Davud kıssasının köklerinin İran'da olduğunu düşünmemiz için bir sebep daha var: Daha önce alıntılanan *Âdem'in Kitabı*'nın –Sasani hükümdarlığı sırasında yazılmış olabilir– III. yüzyıla ait Ermenice çevirisiyle bu kıssa arasındaki paralellikler. Bu bölüme tekrar bir göz atalım:

O bahçede yaşamış olan Âdem'in, kıskançlık ve kötü niyet yüzünden, oradan çıkması gerekti. Ve o, beş gün boyunca, yediği yemekten zevk alamayarak ağladı, ta ki bir melek gelene kadar. Ve o [melek] onu rahatlattı ve ona aletler verdi. Ve melek ona demircilik sanatının aletlerini, ateş maşasını ve çekici getirdi ve Tanrı'nın buyruğu üzerine ona bunların nasıl kullanılacağını öğretti. Sonuç olarak, Âdem'in torunları arasında demir ve bakır gereçler yapan bir zanaatkâr –Tuval– çıktı. Ve o [Âdem], Tuval kadar deneyimli değildi.⁸⁹

Âdem'in Hayatı'nın daha erken tarihli bazı çevirilerinde, baş melek Mikail Âdem'e tarımcılığın temellerini öğretir.⁹⁰ Bu anlatıya, *Âdem'in Kitabı*'nın Ermenice çevirisinde de rastlarız.⁹¹ Fakat ikinci metin, maden işlemeciliğini ve bu zanaatın aletlerini bir meleğin hediyeleri olarak resmetmesi açısından benzersizdir.⁹² Aslına bakılırsa bu, Yahudi ya da Hıristiyan kutsal metinlerinde metalurjinin olumlu bir biçimde yansıtıldığı tek örnek olabilir; Tuval bile atalarının sanatıyla olan ilişkisi sayesinde temize çıkarılmıştır. Bu durum, bu motifin İran kökenli olduğu ya da başka bir deyişle, Âdem'in İran geleneğindeki Cemşid'in yerine geçtiği izlenimini vermektedir.

Bu hikâyenin bir versiyonu, ilk Müslümanlar tarafından bilinmekteydi. Taberî'nin *Tarih*'indeki Âdem anlatısından yapılan aşağıdaki alıntı da bunun bir göstergesidir:

Daha sonra ona bir örs, bir çekik ve bir çift maşa indirildi [ünzile 'aleyhi]. Âdem dağa bırakıldığında, dağın üzerinde büyüyen bir demir filizine baktı ve şöyle dedi: Bu şey ondan geliyor; ve yaşlanmış, kurumuş ağaçları çekikle parçalamaya başladı ve o (demir) dalı eriyene kadar ısıttı. Çekikle dövdüğü (demirden) ilk şey, iş için kullandığı uzun bir bıçaktı. Daha sonra, Nuh'a miras kalan ve Hindistan'da ceza sırasında kaynayan fırını yaptı.⁹³

Âdem'in Hayatı'nın Ermenice versiyonunda olduğu gibi, demircilik aletleri Âdem'e indirilmiştir, fakat bu hediyelerin gönderilmesine neyin sebep olduğunu ya da onları Âdem'e kimin getirdiğini bilmiyoruz. Hediyeleri getirenler büyük olasılıkla meleklerdi, zira aletler “ona indirilmişti” ve Tanrı uygun gördüğüne göre bunlar iyi şeyler olmalıydı. Fakat yine de, Âdem kendi donanımıyla baş başa bırakılmıştır; herhangi bir melek ona aletlerin nasıl kullanılacağını öğretmez. Âdem içinde bulunduğu doğal ortamı gözlemleyerek tü-

mevarımsal bir sıçrama gerçekleştirir – “Bu şey ondan geliyor” – ve demirciliği kendi kendine icat eder; burada Demokritos’un teknolojik evrim kavramının belli belirsiz bir yankısından söz edilebilir.⁹⁴ Bu önemli farklılığa rağmen iki anlatı da aslında aynı hikâyeyi anlatmaktadır: Demircilik aletleri Âdem’e göklerden indirilmiştir.

Muhammed Peygamber’in Âdem’le ilgili bu gibi hikâyeleri duymuş olduğunu ve Davud tasvirini bunlara göre oluşturduğunu düşünmek mümkünse de bu pek de mantıklı görünmüyor. Muhammed Peygamber, dinleyici kitlesinin hiç duymadığı bir efsaneye atıfta bulunamazdı, özellikle de Tanrı’nın –ya da Tanrı’nın ve meleklerinin– lütfunu (*fadlan*) dair daha büyük bir iddiayı kanıtlamaya çalışırken (34:10). Davud’un zırhının Kur’an’daki tasvirinde geçen Farsça kelimeler ve metal işlemecisi Âdem hakkındaki Ermenice hikâyeye olan çarpıcı benzerlik göz önünde bulundurulduğunda, her iki hikâyenin de İran egemenliğinde olan bölgelerden çıkmış olduğunu düşünmek daha mantıklı olacaktır. Belki de buralarda yaşayan Yahudiler ve Hristiyanlar, kendi kültür kahramanlarını, metalurjiye ve onu icat eden kahramanlara büyük saygı duyan bir yönetici elitler grubunun hoşnut kalacağı biçimde şekillendirmişlerdi. Mekkeli pagan dinleyici kitlesi, İbrahim’in tektanrıcılığı keşfi hikâyesi gibi bu hikâyeye de tanışık idiyse,⁹⁵ ya Kur’an’daki bazı surelerin geleneksel tarihlerini sorgulamalı ya da Mekkelileri Kitab-ı Mukaddes metinlerinden haberi olmayan putperestler olarak gösteren geleneksel anlatıyı yeniden ele almalıyız.

Kıssaların kökeni ve Kur’an’ın dinleyici kitlesinin doğası ne olursa olsun, Muhammed Peygamber, demir işlemeciliğinin Tanrı tarafından onaylanan bir olgu olarak ele alındığı bir kutsal metin geleneğinden faydalanmış gibi görünüyor: Tanrı demiri insanlara indirmiş ve ayrıca Davud’a ondan zırh yapmayı öğretmişti. *Gözcüler Kitabı*’nda olduğu gibi, metal işleme bilgisi insanlara göklerden indirilir. Fakat bu sefer düşmüş meleklerin kanatlarında değil, Tanrı’nın lütfunun bir göstergesi olarak iner bu bilgi.

Arap ve Yahudi dinleyici kitlesi metal işlemeciliğine şüpheyle yaklaştığı halde Muhammed Peygamber neden bu gelenekten faydalandı? Belki de amacı daha büyük bir iddiayı kanıtlamaktır: Şüpheyle yaklaşılan ve (Kur’an’ın da kabul ettiği üzere) insanlara zarar verebilecek bir teknoloji bile, mutlak güce sahip bir Yaratıcı’dan çıkmıştır. Büyünün kökenleri meselesinde de aynı çıkarımın yapıldığını görüyoruz.

Düşmüş Melekler ve Hilekâr Şeytanlar

Kur'an'da insanlara metalurjinin öğretilmesinden düşmüş melekler sorumlu tutulmasa da, Gözcüler hikâyesinin hafif bir yankısı bulunur: Şeytanlar ve melekler, insanlara büyüü öğretirler. Dolayısıyla 2:102 numaralı ayette şeytanların insanları yoldan çıkarmak için onlara büyüü öğrettiğini okuruz. Fakat büyüü şeytanlar öğretmiş olsa da, onu icat edenin kim olduğu Kur'an'da açıkça verilmemiştir.

Onlar [Ehl-i Kitap'tan bazıları] Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdıkları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmede. Fakat şeytanlar, insanlara sihrî ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihrî) öğretmek suretiyle küfre girdiler. Halbuki o iki melek, "Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer melegez. (Sihrî caiz görüp de) sakın küfre girme" demedikçe, kimseye (sihrî) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar [yazarın çevirisinde "şeytanlar" -çn]) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihrî öğreniyorlardı. Halbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. (Onlar böyle yaparak) kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı.⁹⁶

Bu bölümde birtakım muğlaklıklar var. Öncelikle, şeytanların insanlara büyüü ilk defa Süleyman'ın zamanında mı yoksa ondan önce mi öğrettiği açık değildir. İkincisi, insanların büyüü ilk defa şeytanlar aracılığıyla mı öğrendiği de açık değildir. Kur'an'daki diğer ayetlerden (K 7:112, 10:79), Musa zamanında büyücülerin var olduğunu biliyoruz. Öyleyse insanlar o zamanlarda ya da daha önceleri, şeytanlar onlara tamamlayıcı bilgi vermeden önce, büyüü geliştirmiş olabilirler. Üçüncüsü, şeytanların Hârût ve Mârût'tan her türlü büyüü mü yoksa sadece eşlerin arasını bozmak gibi belirli bir iki karanlık sanatı mı öğrendikleri açık değildir.

Bu bölümde net olan bilgi, karanlık sanatların en azından bir kısmının, bunları belirsiz bir kaynaktan öğrenmiş Babil'deki iki melekten –Hârût ve Mârût'tan– geldiğidir. Burada, Babil'i okült bilginin menşei olarak gören geleneksel anlatılar ile Gözcüler hikâyesinin ilgi çekici bir bileşimi söz konusudur. Dahası, Kur'an'daki Hârût ve Mârût'un tasvirleri ile yazarı belli olmayan bazı Yahudi metinlerindeki Gözcüler arasında birtakım benzerlikle bulunur. /

Hanok'ta melekler Tanrı'ya isyan eder ve insanlara yasak sanatları, özellikle de büyüü, öğretirler. Ayrıca kadınlarla cinsel ilişkiye girerek karmaşa yaratırlar. *Jübileler*'de Gözcüler kadınlarla cinsel ilişkiye girerler ancak Tanrı'ya isyan etmezler ve insanlara yasak sanatları doğrudan öğretmezler. Astroloji öğretilerini kâğıda dökerler ve Kenan'ın bu yazıları keşfetmesi problem yaratır.

Kur'an'da, bu iki melek ne kadınlarla cinsel ilişkiye girer ne de Tanrı'ya isyan eder. Babil'e gönderildikleri için, düşmüş melekler olduklarını hissedebiliriz fakat bu açıkça söylenmez. Meleklerin sebep olduğu cinsel nifakı uzaktan çağrıştıracak şekilde, eşler arasında uyumsuzluk yaratma bilgisini öğretirler. Büyü sanatlarını öğreten ve cinsel karmaşaya sebep olan (belki de düşmüş) meleklerin temel öğeleri bunlardır.

Bu benzerlikler, Kur'an'ın kültürün kökenlerine bakış açısı hakkında fikir veren karşıtlıklar kadar ilgi çekici değildir. Bu farklılıklardan biri, Tanrı'nın büyüyle ilgili olmasıdır fakat Kur'an'da O'nun bu meseledeki rolü kasten muğlak bırakılmış gibi görünüyor. Dolayısıyla Kur'an, büyü sanatlarına dair bilginin bir kısmının Hârût ve Mârût'a "indirildiği"ni söyler, fakat doğrudan bu bilgiyi Tanrı'nın gönderdiği iddiasında bulunmaz. Dahası, Tanrı'nın izni olmaksızın, şeytanların bu sanatlardan herhangi birini insanlara zarar vermek için kullanamadıklarını belirtir; Tanrı'nın onlara böyle bir izin verip vermediği söylenmez. Dolayısıyla Kur'an, büyü kadar güçlü bir şeyin Tanrı'nın tasarrufunda olmadığını kabul etmeksizin, büyüye ilişkin olumsuz algıdan kaçınmaya çalışıyor gibidir.

Son bir farklılık ise, Tanrı'nın, meleklerin bu bilgiyi ahlaki bir ayartıcı olarak başkalarına aktarmasına izin vermesidir. Bu söylem *Gözcüler Kitabı*'nda geçmez fakat *Jübileler*'de benzeri bir anlatıya rastlanır: Tanrı, baş-şeytan Mastema'ya, maiyetinin bir kısmını yanında tutması için izin verir ki insanları yoldan çıkarma görevlerini sürdürebilsinler.⁹⁷ Bu, Kur'an'ın, inanan insanları tanrısızlardan ayırmak için Tanrı ve isyankâr meleklerin ortak hareket ettiğine ilişkin görüşüyle de oldukça uyumludur.

Bu işbirliği, ilk düşmüş melek olan İblis ya da Şeytan ile başlamıştır. Tanrı İblis'i melekler safından uzaklaştırdığında, İblis özel bir izin ister ve Tanrı da ona bunu bağışlar. Sonrasında, İblis insanlar için pusuya yatacağına ve onları yoldan çıkartacağına yemin eder (K 7:11-17, 15:28-39, 17:61-65, 38:71-85). "Onları mutlaka saptıracağım," diye övünür ve "Allah'ın yarattığını değiştirecekler," der (K 4:119). İblis, Muhammed Peygamber'in zamanında bile insanları putperestliğe yönlendirir: "(Ey Muhammed!) Sana indirilen Kur'an'a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun? Tâğût'u

tanımamaları kendilerine emrolunduğu halde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar. Şeytan da onları derin bir sapıklığa düşürmek istiyor” (K 4:60).

Kendini beğenmişliğine ve görünüşteki asiliğine rağmen, Kur’an, Şeytan ile Tanrı’nın beraber hareket ettiğini açıkça ortaya koyuyor. 38:82-83 numaralı ayetten, Şeytan’ın, insanları Tanrı’nın izniyle baştan çıkardığını ve ancak sapkınları etkileyebileceğini öğreniriz. Tanrı ise Şeytan’a insanları ayartması için izin verir ki gerçek müminler, Şeytan’ın dünyevi kazanç vaatlerinin tuzağına düşen sahtekarlardan ayrılabilsin (K 17:63-64, 38:82-84). Hârût ve Mârût ile ilgili bölümde, Tanrı, şeytanların ve düşmüş meleklerin insanlara büyü bilgisini öğreterek benzer bir işlevi yerine getirmelerine izin verir.

Sonuç

Kur’an’ın kültürel tarih sunumunda erken dönem Yahudi kutsal metinlerindekiyle aynı karakterler yer alsa da, bu karakterlerin rolleri ve kültürel yaratıları bir hayli farklıdır. Tanrı demiri gönderir ve Kitab-ı Mukaddes kahramanlarından birine demirden zırh yapımını öğretir; bu kahramanlar cadırlar yapar ve melekler aracılığıyla büyü kullanımını düzene sokarlar. Tanah’ın ve *1 Hanok*’un yazarları böyle bir şeyi hayal bile edemezdi. Fakat medeniyetin esaslarının yaratılmasını iyi meleklerle ve Kitab-ı Mukaddes kahramanlarına atfederek, bu erken dönem metinlerindeki primitif hayat taraftarı anlayışı yumuşatan sonraki Yahudi ve Hıristiyan yazarlar için aynı şey söz konusu değildir.

Bu kutsal metinlerin yazarları, içinde yaşadıkları çağın entellektüel kaygılarına cevap veriyor olsalar da, düşüncelerinin arka planını oluşturan ve kültürel kökenlere dair algılarını şekillendiren zemin imparatorluktu. *1 Hanok*’un yazarları, kendi ülkelerini fetheden Babillilerin bilimsel mirasıyla kapışyordu. *Jübileler*’in yazarları, kahramanlarını, Yunanların ve İskender tarafından fethedilen diğer halkların kahramanlarına rakip olacak şekilde kurgulamışlardı. *Âdem’in Kitabı*’nın Ermenice çevirisinin yazarları ise Âdem’i, İranlı Sasani hükümdarlarının kültür kahramanları şablonuna oturtmuş olabilirler.

Kutsal metinlerde Tanrı’nın medeniyetle olan ilişkisinin gittikçe genişleyen kapsamı, Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrı’nın inayetine ilişkin kadim argümanlarıyla tamamlanmıştı. Kur’an da bu söylemin bir parçası ve hatta bu iki eğilimin doruk noktasıdır. Kur’an bilinçli bir biçimde olumsuz kültür etiyolojilerinden kaçınır ve bunlar yerine, Antik Çağ’daki ilahi inayet düşüncesiyle uyumlu olarak, Tanrı tarafından verilen faydalı kültürün kapsamını genişleten Kitab-ı Mukaddes efsanelerine odaklanır. Dolayısıyla –dinleyici kitlesinin şüpheyle yaklaştığı bir zanaat olan– zırh işlemeciliğinin etiyolojisi-

ni, olumlu bir biçimde, Tanrı tarafından gönderilen medeniyetin esaslarından biri olarak ele alır. Muhammed Peygamber, Tanrı'nın yardımsever ve mutlak güce sahip bir Yaratıcı olmasından, insanlara faydalı olan her şeyi O'nun yaratmış olması gerektiği sonucunu çıkarır; büyü gibi karanlık sanatlarda bile O'nun parmağı vardır. Dolayısıyla Muhammed Peygamber'in amacı medeniyeti sansürlemek değil, şüpheli dinleyici kitlesini, Tanrı'nın onlara –yeni bir din de dahil olmak üzere– her şeyi verdiği inandırmaktır. Rahat bir hayat sürmelerini sağlayacak olan şeylerin, kendilerini yeni dini benimsemekten alıkoymasına izin verilerse, maddi kültürleri, Tanrı'nın erdemli kulları olan Müslümanlara miras kalacaktır.

Notlar

- 1 Muhammed Peygamber'in Kur'an'ın yazarı olarak gösterilmesinin hem Müslümanlar hem de bazı modern araştırmacılar için tartışmalı bir mesele olduğunu kabul etmekle beraber, kısa ve öz olmak namına bu kullanımı tercih edeceğim. Bu bölümün başındaki ilk epigraf *1 Enoch* 8.1-2, *Apocrypha and Pseudepigrapha*-II. ciltten (Charles) alınmıştır. Kyrruslu Theodore'tan yapılan üçüncü alıntı, bölüm 5.6'dandır. Dördüncü epigraf, Arberry'nin *The Koran Interpreted*'inin değiştirilmiş bir çevirisidir. [Kitap boyunca Kur'an-ı Kerim'den yapılan alıntıların çevirisi için Diyanet Bakanlığı'nın internet sitesinde yer alan Kur'an-ı Kerim Portalı'ndan faydalanılmıştır (<http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#34:10>)]
- 2 *Gözcüler Kitabı* büyük olasılıkla MÖ III. yüzyılda yazılmış ve daha sonra diğer yazırlarla birleştirilerek günümüzde *1* (Ge'ez diliyle yazılmış) *Hanok* olarak bilinen metin oluşturulmuştur. Böylece, MS I. yüzyılda İkinci Tapınak yıkılana kadar Yahudiler ve MS IV. yüzyılda Augustinus dönemine kadar da Hristiyanlar tarafından kutsal metinlerden biri sayılan bu metin korunmuş oldu. Bu metnin tarihlendirmesi için bkz. Milik, *Books of Enoch*, 2; Stone, "Enoch," 484; Reed, "Fallen," 1-2. Metnin nasıl karşılandığının en ayrıntılı tarihi için Reed'e bakınız (bu çalışma *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity* ismiyle kitaplaştırıldı fakat kitabı yazarın doktora teziyle karşılaştırma fırsatım olmadı). *Astronomi Kitabı*, *1 Hanok*'ta yer alan *Gözcüler Kitabı* ile aynı dönemde yazılmıştır.
- 3 Burada ve sonraki bölümlerde *Gözcüler Kitabı* ve *Astronomi Kitabı*'ndan yaptığım alıntılarda Nickelsburg'un çevirisinden faydalandım (Nickelsburg, *Commentary*).
- 4 Reed, "Fallen," 79-80.
- 5 VanderKam, *Enoch*, 44.
- 6 Tarihlendirme için Nickelsburg'e ve ikinci dipnota başvurunuz.
- 7 Nickelsburg, *Commentary*, 52.
- 8 Birçok yazar *Gözcüler Kitabı*'ndaki olumsuz kültür etiyolojilerinin, Yunan kültürünü eleştirme amacı taşıdığına inanmaktadır (bkz. Graf, "Production," 320; Nickelsburg, *Commentary*, 62; ve Suter, "Fallen Angel" 115, 132-133). Fakat ki-

- tapta Babil astronomisinin farklı bir biçimde yeniden yazılmış olması, kitabın Mezopotamya bilimlerini bilen kâtipler tarafından yazıldığına işaret eder (bkz. Reed, “Fallen,” 101-5). Dolayısıyla yazarların esas kaygısının, metinleri redakte ettikleri dönemde hayatlarına hemen hemen hiç girmemiş olan Yunan kültüründen çok astronomi olduğunu varsaymak daha mantıklı görünüyor.
- 9 Reed bu kâtiplerin Tapınak rahiplerinin rakibi olduğuna inanmaktadır (Reed, “Fallen,” 90, 91).
 - 10 Yan yana karşılaştırma için bkz. Kvanvig, *Roots*, 607. Ayrıca bkz. VanderKam, *Enoch*, 8.
 - 11 Bu ikinci çıkarım Reed’e aittir, “Fallen,” 89-90.
 - 12 VanderKam, *Enoch*, 184.
 - 13 “Büyük tartışma” Mendels’in terminolojisidir (*Land*, 31).
 - 14 VanderKam da benzer bir noktaya değinir (*Enoch*, 181).
 - 15 Charles tarafından çevrilmiştir *Apocrypha*, II. cilt içinde.
 - 16 Hanson, “Rebellion,” 229; VanderKam, “Angel,” 154-55; Reed, “Fallen,” 131-39.
 - 17 Reed, “Fallen,” 135-36. Reed’e göre, *Jübileler*’in yazarı Gözcüler’in hikâyesini kesinlikle biliyordu.
 - 18 Reed, “Fallen,” 136.
 - 19 Adler, “Time,” 91-92.
 - 20 Stone, *History*, 58. De Jonge ve Tromp bu metnin MS 600 kadar geç bir tarihe dayandırılabilirliğini iddia eder. Fakat metin büyük olasılıkla MS II. ve IV. yüzyıllar arasında ortaya çıkmıştır (bkz. De Jonge ve Tromp, *Life*, 77)
 - 21 *Âdem’in Kitabı* 2.1. (Preuschen, *Die Apokryphen Gnostischen Adaschriften*, 24’ten çevrilmiş; bkz. Ginzberg, *Legends* 5:83n31).
 - 22 Diogenes Laertios *Lives* (Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri) 3.24. [Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010].
 - 23 Cicero *De natura deorum* 2.57-59 [Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012]; Dillon, “Providence,” 520; Gerson, “God and Greek Philosophy,” 166.
 - 24 Cicero *De natura deorum* 2.74; bkz. Frick, *Providence*, 6.
 - 25 Bu metnin bazı parçalarına şuradan ulaşılabilir: Eusebius *Preparation for the Gospel* (*İncil’e Giriş*) 7.21.336b-337, 8.14.386-99.
 - 26 Frick, *Providence*, 1.
 - 27 *age*. 140, 144.
 - 28 *age*. 145-52.
 - 29 Philon *İlahi İnnayit Üzerine* 2.32-34, *Complete Works* içinde.
 - 30 *age*. 2.36; Frick, *Providence*, 183-84. Benzer bir argüman Kur’an’da da yer alır (12:21).
 - 31 Thomas Halton, Theodoretos’un *İlahi İnnayit Üzerine* kitabına yazdığı giriş, 4.
 - 32 Theodoret, *İlahi İnnayit Üzerine*.

- 33 Burada ve başka yerlerde Arberry'nin *The Koran Interpreted*'daki çevirisini kullandım.
- 34 Noktalama kısmen değiştirilmiştir. Giyen kişiyi şiddetten koruyan kıyafetler (zırh) için Davud'la ilgili aşağıdaki bölüme bakınız.
- 35 Arberry'nin çevirisini biraz değiştirdim. Antik Mısırlılar gökkubbenin demirden yapıldığına ve dünyaya meteor olarak düştüğüne inanmış olabilirler. Bkz. Lesko, "Egyptian Cosmogonies," 117.
- 36 Burada geçen takılar büyük olasılıkla 55:22'de bahsedilen "inciler ve mercanlar"dır.
- 37 Robinson, *Discovering*, 225-29.
- 38 Mutezililerin mecazi yorumlarına daha eğilimli olan Abbasi Halifesi Memun'un, Kur'an'ın ezeli değil de yaratılmış olduğu kanaatini desteklemek üzere *ce'ale* sözcüğünü dolaysız anlamıyla *halaka* ("yarattı") olarak okuması ironiktir (bkz. "Miha," *EF*).
- 39 Bkz. Kur'an 9:90, 9:97-99, 9:101, 9:120, 48:11, 48:15-16, 49:14.
- 40 Bkz. Crone, "Quranic Pagans."
- 41 Yazarın çevirisi.
- 42 Bu eksiklik, Müslüman yazarların, Âdem'in insanların konuştuğu bazı dillerin ya da bütün dillerin yazısını bulduğunu varsaymalarına yol açmıştır (örn. İbn Nedim, *Fihrist*, 7; Suyûti, *Vesâ'il*, 156).
- 43 Kur'an'a göre Tanrı insanlara bir kıyafet göndermiştir: "Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi [*libâsen*] ve süslenecek elbise verdik" (7:26). Fakat bunun Âdem günaha girmeden önce mi, yoksa Yaratılış anlatısındaki gibi sonra mı gerçekleştiği belli değildir.
- 44 Referanslar için bkz. Ginzberg, *Legends*, 5:142n31.
- 45 Josephus *Antiquities* 1.156, *The Works of Flavius Josephus* içinde.
- 46 Sozomenos *Kilise Tarihi (Historia Ecclesiastica)* 6.38; bkz. Crone, *Meccan Trade*, 190n104.
- 47 İbrahim'in tektanrıcılığı keşfini ele alan altıncı surenin tarihinin geleneksel olarak Mekke dönemine dayandırılması, Kur'an'ın pagan bir dinleyici kitlesine hitap ettiğini gösterir.
- 48 Bkz. Hawting, *Idea of Idolatry*.
- 49 K 34:10-11 (çev. Arberry).
- 50 Davud, Saul'un zırh taşıyıcısıydı (1 Sam. 16:21); Saul'un zırhını giydi (1 Sam. 17:38) ve Golyat'ın zırhını sakladı (1 Sam. 17:54).
- 51 2 Sam. 23:7.
- 52 Wensinck, *Jews*, 110; Horovitz, *Koranische*, 109-10; Speyer, *Erzählungen*, 382 (daha erken tarihli ikincil kaynakların bir özeti); Paret, "Dawud," *EF*; Déclais, *David*, 174-76.
- 53 Cevherî, *el-Sihah* 3:87.
- 54 'Askerî, *Evâ'il* 1:13. *Asbah* ünvanı, hafif kıvılcı çalan siyah saçlı kişi anlamına gelir. (bkz. Lane, *sabaha*, *Arabic-English Lexicon* içinde, 2:1643).

- 55 Cüz zamli olduğu için kendisine el-Abraş (“abraş, alacalı”) ya da el-Vaddâh (“cüz-zamli”) deniliyordu (Zirikli, *El-A'lâm* 2:114).
- 56 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 554.
- 57 *age*.
- 58 'Askerî, *Evâ'il* 1:132.
- 59 *age*. 137.
- 60 Güney Arabistan'a dair birçok “ilk,” Muhammed bin el-Sâ'ib ve oğlu İbnü'l-Kelbî tarafından nakledilmiştir (bkz. Üçüncü Bölüm).
- 61 İbn Hişâm, *Ticân*, 250. İbn Hişâm erken dönem İslam şairi Ebu Zu'ayb'ın Davud ile (burada lakabıyla Tubba' olarak anılan) Yemen kralını ilişkilendiren bir şiirin-den alıntı yapar: “İkisinin de üstünde Davud'un yaptığı delikli zırhlardan vardı ya da Tubba'nın yaptığı uzun zırhlardan,” (*Ticân*, 251).
- 62 *age*. 251.
- 63 Tib. 1.10.1-6; Ov. *Met.* 1.138 vd. (Graf, “Production,” 322 içinde).
- 64 Plinius *N.H.* 34.138 (Graf, “Production,” 326 içinde).
- 65 *age*. 34.39 (çev. Sawyer, “Cain,” 165n10).
- 66 Graf, “Production,” 327-28.
- 67 Sawyer, “Cain,” 157, Forbes'in *Studies in Ancient Technology* 8:71-78'deki örneklerini alıntılıyor.
- 68 Graf, “Production,” 323-25. Bybloslu Philon'un *Fenike Tarihi*'nde, demiri ve onun nasıl işleneceğini keşfeden iki erkek kardeşten biri olan Khrysor'un kehanetle uğraştığı ve büyülu formüller yazdığı rivayet edilir (bkz. Dördüncü Bölüm).
- 69 Bu bakış açısı İslam ortaya çıktıktan sonra da devam etti (bkz. J. Chelhod, “Kayn,” *EF*). Arap toplumunda boyacılar da yalancı insanlar olarak görülürdü. Bu durum yine, maddenin dış görünüşünü değiştirenlere güvenmeyen Akdeniz dünyasının şüpheli yaklaşımını yansıtır (bkz. Beg, “Sabbagh,” *EF*).
- 70 İbn Manzur, *Lisân* 13:351, q-y-n kökü altında.
- 71 Evs b. Hacer, *Divan*, 129; İbn Manzur, *Lisân* 13:351 (*k-y-n*)
- 72 Belâzûrî, *Futûh*, 274; İbn Manzur, *Lisân* 10:507 (h-l-k). *Hâlikî* (“keskin”) sözcüğünün onun isminden geldiği rivayet edilir.
- 73 İbn Manzur, *Lisân* 13:351 (q-y-n), 10:507 (h-l-k)
- 74 Belâzûrî, *Futûh*, 274.
- 75 Câhiz, *Hayavân* 1:315.
- 76 Taberî, *Tarih* 7:87.
- 77 Bu üç Yahudi kabilesi arasındaki farklılıklar için bkz. Wensinck, *Jews*, 31.
- 78 Ahmad, *Muhammad and the Jews*, 33.
- 79 Hayber'deki Yahudi yerleşkesinde de çok sayıda demirci bulunuyordu (bkz. Heck, “Arabia,” 567n85).
- 80 Kaynukâ' tarafından üretilen zırh ve silah türlerinin bir betimlemesi için bkz. Taberî, *Tarih* 7:87 ve İbn Sa'd *Tabakât* 2:26. Geleneksel İslami anlatılarda, Muhammed Peygamber'in Kaynukâ'yı yendikten sonra, savaş ganimetleri arasında

- Davud'un zırh takımını bulduğuna dair bir rivayet bile bulunur (Wensinck, *Jews*, 109-10).
- 81 Carnoy, *Iranian Mythology*, 294.
- 82 Boyce, "Middle Persian," 49.
- 83 Taberî, *Tarih* 1:348-49.
- 84 *age*. 349. Yukarıda bahsi geçen Yemen kralı Şammar ve İran zırhlarının övülmesi ile aradaki paralellige dikkat çekmek isterim.
- 85 Firdevsî, çev. Warner ve Warner *Shahnama of Firdausi* içinde 1:132.
- 86 İran mitolojisinde Kâve Ahenger'in ("Demirci Kâve") yabancıların egemenliğine son veren kişi olarak anılması ve Kral Hüşeng'in demirciliği icat etmiş olması (bkz. Dördüncü Bölüm) bu yaklaşımın diğer kanıtlarıdır.
- 87 Goldziher, *Muslim Studies* 1:99.
- 88 Jeffrey, *Foreign Vocabulary*, 169.
- 89 *Âdem'in Kitabı* 2.1 (Erwin Preuschen, *Die Apokryphen Gnostischen Adaschriften*, 24'ten benim çevirim); bkz. Ginzberg, *Legends* 5:83n31.
- 90 *Vita Adae*'nin Gürcüce ve Ermenice çevirilerinde (sırasıyla *Âdem'in Kitabı* ve *Âdem'in Tövbesi*) 20:1b'ye bakınız, derleyen Anderson ve Stone, *Synopsis* içinde, 21E.
- 91 Preuschen, *Die Apokryphen Gnostischen Adamschriften*, 33. Âdem'e metal işlemeyi öğreten melek, aynı zamanda öküzle saban sürmeyi ve tarlaya ekin ekmeyi de öğretmiştir.
- 92 MS VII. yüzyılda Mısır'da, Nikiu'da piskoposluk yapmış bir Kıpti olan John, Arap istilaları sırasında yazdığı dünya tarihi kronolojisinde Tual'in "Tufan'dan önce bir bronz ve demir işlemecisi" olduğunu, "çünkü Tanrı'nın ona bilgelik verdiğini" yazar. (*Chronicle* 11.2, çev. Charles, *Chronicle of John* içinde). Beni bu kaynağa yönlendirdiği için Lennart Sundelind'e teşekkürler.
- 93 Taberî, *Tarih* 1:297. (Ginzberg, "Âdem hakkındaki bir kitaba dair Arap efsaneleri"nin mevcut olduğunu belirtir ve okuyucuları Grünbaum, *Neue Beiträge*, [66]'ya yönlendirir. Grünbaum bu kitapta Taberî'den [67], yukarıda *Âdem'in Hayatı*'ndan yaptığım alıntıyla paralellik taşıyan bir bölüm aktarır.) Birkaç paragraf sonra Taberî örs, maşa ve çekiçlerin Âdem'le birlikte gönderildiğini belirten İbn 'Abbas'tan bir alıntı yapar (Taberî, *Tarih* 1:300). Fırınla ilgi olarak ise, bunun, Kur'an'da "kaynadığı (*fâra*)" ve Tufan'ı getirdiği ifade edilen *et-tennur* sözcüğünün bir yorumu olduğu söylenebilir (K 11:40, 23:27). Önceki yazarlardan bazıları bu fırının Hindistan'da bulunduğu inanmaktaydı. Diğerleri ise *et-tennur*'un "fırın" değil "kaynak suları" anlamına geldiğini söyler. Konuya ilişkin çeşitli yorumların bir derlemesi için Taberî, *Jami*' 12:39-40'a bakınız.
- 94 Metalurji ve aletlerin üretimi, Demokritos'un teknolojik evrim teorisinin Thomas Cole tarafından yapılan yeni yorumunda beşinci evreyi oluşturur (Cole, *Democritus*, 26).
- 95 Davud'un zırhçı olarak betimlendiği 21 ve 34 numaralı sureler, geleneksel olarak

Mekke dönemine tarihlenir.

- 96 Hârût ve Mârût hikâyesine ek olarak, Gözcüler hikâyesinin bir diğer yankısına, Üzeyir'e Tanrı'yımış gibi tapınan Yahudilerden bahseden K 9:30'da rastlanabilir. Üzeyir tipik olarak Ezra şeklinde tanımlansa da, Patricia Crone yakında yayımlanacak olan “*The Book of Watchers in the Qur'an*” isimli makalesinde onun *Gözcüler Kitabı*'ndaki Asael olabileceğini iddia ediyor.
- 97 *Jübileler* 10.7-10.

İlk Kimdi? Protografî ve Keşif Katalogları

İnsan doğası üzerine düşünmeye bir son vermeden evvel, farklı buluşlara imza atmış olan kişilere dikkat çekmek uygun görünüyor.

-Plinius, *Doğa Tarihi*

Bu kitapta, kültürlü olması sebebiyle sıradan insanlardan ayrılan ve aldığı eğitim ve etkili konuşma tarzı dolayısıyla yığınlara tercih edilen asil kişiye yaraşacak bilgiyi derledim. Böylelikle bu kitabı çalışıp ezberleyerek ruhunu mükemmelleştirebilir, çünkü sultanlara eşlik ettiğinde, asillerle içli dışlı olduğunda ve alimlerin muhitine katıldığında bu bilgiye sahip olması şarttır.

-İbn Kuteybe, *Ma'ârif*

VII. yüzyılda Yakındoğu'nun Araplar tarafından işgali, kültürel dönüm noktaları hakkında yoğun bir yazı faaliyetini tetikledi. Bu yazılar, IX. yüzyılda “ilkler” (Ar. *evâ'il*) adı verilen listeler halinde toplanarak, aynı adla Arapça bir tür oluşturuldu. Müslümanlar bu listelerin biçimini Yunan ve Romalılara borçlu olsalar da, içerikte yer alan ve Yunan-Roma kültürünün ürünü olan bilgileri korumadılar ve onun yerine Yahudi-Hıristiyan, Arap ve İran efsanelerinden beslendiler. Bununla birlikte, bu türün Yunanistan'da yükselmesine ve Roma'da devam ettirilmesine yol açan sosyal dinamiklere –kültürel yenilikler, ödünç alma ve rekabetteki yoğun artış– İslam'ın erken dönemlerinde de rastlanır. Kimin ilk olduğuna ve önce geldiğine ilişkin merakın büyük bir bölümünün temelinde bu dinamikler yatar. Bu listeler genellikle ilahi bir kökene sahip figürlerden ziyade insan mucitler hakkında oldukları için, sıklıkla yazarların etnik kimliğini yansıtır ve yabancıların hakimiyetine girilmesinden sonra iyice keskinleşen bir soruna, yabancılar ve yerliler arasındaki kültürel gerginliğe, değinir.

Buluş, İlerleme ve Bağımlılık: Klasik Yunan Kültürel Tarihi

Mucitleri konu alan katalogların kökeni, her kulvardan mucidin, kendi başarısının tanınmasını talep ettiği MÖ VII. yüzyıl Yunanistan'ına kadar uzanır.¹ Zanaatkârlar ve mimarlar gibi, şairler ve müzisyenler de kabul görmek istiyorlardı. İsmi matematik alanında bir keşifle anılmasını isteyen Thales (MÖ 624 dolayları-MÖ 546 dolayları) örneğinde olduğu gibi, filozoflar için de aynı şey geçerliydi. Halk tarafından tanınma ve şöhret arzusu, intihal suçlamalarını ve önceki eserlerin dar görüşlü olduğu yönündeki eleştirileri tetiklediği gibi, özgünlük iddialarını da motive ediyordu.²

VI. yüzyılın başlarında yeniliğe böyle büyük bir değer atfedilmesi ve mucitlerin bireysel olarak tanınma arzusu, “bir şeyi ilk keşfeden kimdi?” sorusuna yanıt arayan Yunan protografisinin doğmasına yol açtı.³ Kayıtlı ilk protografilerden biri, metal işlemeciliğini “ilk” (*prōtoi*) “keşfeden”lerin (*heuron*) Frigyalı büyücüler olduğunu söyleyen, VI. yüzyıldan kalma *Phoronis* isimli epik şiirde yer alır. Yazar, birinci bölümde gördüğümüz üzere, metal işlemeciliğinin tanrı Hephaistos'un zanaatı olduğunu kabul etmesine rağmen, bu zanaatın insanlar tarafından icadının Yunanların yabancı komşuları tarafından gerçekleştirildiğini belirtir.⁴ Buluşları insanlardan ziyade tanrılara atfetme eğilimi, VI. yüzyılda yaşamış olan Kolophonlu Ksenophanes (MÖ 570 dolayları-MÖ 478 dolayları) tarafından da aksettirilmiştir. Ksenophanes şöyle yazar: “Tanrılar başlangıçtan bu yana insanlara her şeyi göstermemişlerdir ama insanlar araya araya, zaman içinde daha iyisini bulmuşlardır.”⁵ Bu yaklaşım tanrıların artık kültür bağışçıları olarak görülmediği anlamına gelmez. Daha ziyade bazı insanlar onları yegâne bağışçılar olarak görmekten vazgeçmişlerdir. Copenhaver'in de gözlemlediği gibi, “İnsanın çabası böylelikle insanın durumunun [gerçek] velinimeti olarak görülmeye başlandığında, ilahi kıskançlık keşfin önündeki büyük engel olmaktan çıkmış, ilahi lütuf da artık bu keşfin biricik kaynağı olarak görülmemiştir.”⁶

Tanrılar bile yeniden şekillendirilip, kültürü “getirenler” yerine, kültürün “mucitler”i olarak anılmaya başlanmışlardır. Tarihi belirli olmayan *Hermes'e İlahi*'de⁷ Hermes ateş yakılacak çubuğu, liri ve kavalı icat eder. İlahinin başlangıcında Hermes bir kaplumbağa bulur. Sonra kabuğu bir keskiyle yontmaya başlar ve bir lir yapar.⁸ Dolayısıyla metne göre, “bir kaplumbağadan şarkıcı yapan ilk kişi” oydu.⁹ Hermes daha sonra bu liri Apollon'a verir; sonrasında “ta uzaklardan duyulan kavalları yapmış ve böylelikle yeni bir sanat icat etmiştir.” Hermes ateş yakmak için kullanılan bir çubuk yaptığından yine bu icat yeteneğini sergiler. İlahiye göre Hermes, liri yaptıktan sonra Apollon'un sığırlarını çalar. Sonra “ateş yakma niyetiyle” odun toplar ve şu işlemi gerçekleştirir:

Defne ağacından ince bir dal kopardı ve bıçağıyla kabuğunu
soydu
[Metinde boşluk var]
Sımsıkı avuçladı ve yükseldi ısınan duman.
Çünkü ateş çubuklarından ateşi bize ilk veren Hermes'tir.
Bir sürü kuru dal parçası topladı ve [onlardan] kalın
ve sağlam bir yığın yaptı bir çukurun içinde. Ve alev uzakları
aydınlattı
aniden parlayarak; ateş yükselmekteydi.
Şanlı Hephaistos'un gücüydü ateşi tutuşturan.¹⁰

Benzer şekilde, Aiskhylos'un (ö. 456 dolayları) *Zincire Vurulmuş Prometheus*'unda, Prometheus rakamları, harfleri birleştirmeyi, hayvanları evcilleştirmeyi, atları arabalara koşmayı, tekneyi, farmakolojiyi, kâhinliği ve madenciligi "icat" etmiş olmakla övünür. Kısacası "insanın bildiği her sanat Prometheus'tan gelir."¹¹ Tarımın gelişmesi ve hayvanların evcilleştirilmesini tanrı Prometheus'a değil de insanın yaratıcılığına atfetmek, Aiskhylos'un daha genç bir çağdaşı olan Sophokles (MÖ 496-MÖ 406) için küçük bir adımdı.¹²

V. yüzyılda kültürel yeniliğin olumlu şekilde değerlendirilmesine ve teknolojik yeniliklerin arkasındaki itici gücün insanın yaratıcılığı olduğuna daha fazla vurgu yapılması, Sofistler ve Demokritos (MÖ 460-370 dolayları) tarafından yorumlanan kültürel gelişim kuramlarında açıklığa kavuşmuştu. *Tekhnai*'nin insanlığın tarihöncesinde yatan kökenlerine ilişkin spekülasyonları, V. yüzyılda ortaya çıkan Sofistler başlatmış gibi görünüyor.¹³ Örneğin Protagoras *İnsanın Başlangıçtaki Durumu* isimli kayıp bir eser yazmış ve ilk insanların zorlu fiziksel koşullarda hayatta kalmak için işbirliği yapmak zorunda kaldıklarını savunmuştur.¹⁴ Keoslu Prodikos (ö. MÖ 395 dolayları), ilk insanların kültürel atılımlarının, çevreleri tarafından şekillendirildiğini öne sürmüştür.¹⁵

İşte bu ortamda Demokritos, kültürün kökenlerinin yazının ortaya çıkışından ve dolayısıyla kültürün yazılı tarihinden (*Kulturgeschichte*) öncelere uzandığını iddia eden tarihöncesi kültürel oluşum kuramını (*Kulturentstehungslehre*) dile getirmiştir.¹⁶ Demokritos'a göre teknolojinin başlıca unsurları birbirinden bağımsız zamanlarda, bir keşifle diğeri arasında aşikâr bir ilişki olmaksızın meydana gelmemiştir. Aksine teknoloji, bir insan icadının diğeri tetiklediği daha büyük bir evrimsel örüntünün parçasıydı.¹⁷ Sicilyalı tarihçi Diodorus Siculus (ö. MÖ 21'den sonra) aşağıdaki bölümü yazarken bu kuramın bir parçasını korumuştur:

İlk doğan insanların riskli ve insanlık dışı bir varoluşa katlandığı söylenir. Yiyecek bulmak için tek başlarına dolaştılar, sindirilmesi en kolay bitkileri ve ağaçlardan en doğal meyveleri kopardılar. Vahşi yaratıkların saldırıları onlara birbirlerine yardım etmenin faydasını öğretti. Ve bir kez korkuyla bir araya geldikten sonra, yavaş yavaş birbirlerinin özelliklerini tanımaya başladılar... [Ve onlar] konuşma yetilerini geliştirdiler... karşılaştıkları her şey için sözel semboller kullanmaya [karar verdiler]... Hayattaki faydalı şeylerin hiçbirisi henüz keşfedilmemiş olduğundan, bu ilk insanlar sefil bir hayat sürdürdüler... Ama zaman içinde deneyimlerinden ders alarak kışın mağaralara sığındılar ve korunması mümkün olan yiyecekleri, sonradan kullanmak üzere bir kenara ayırdılar. Ateşin ve diğer yararlı şeylerin bilgisini edindikten sonra, adım adım sanatları ve insan varoluşuna faydalı olan diğer şeyleri keşfettiler. Genel konuşacak olursak, zaruret her konuda insanın öğretmeni olmuştur.¹⁸

Bu taslakta, müzik gibi sanatlar ve astronomi gibi bilim dalları, temel *tekhnai*'nin icadından hemen sonra ortaya çıkmıştır.¹⁹

Keoslu Prodikos gibi kültürel gelişimin natüralist açıklamalarını kabul etmiş olan yazarlar, Yunan tanrılarını, keşifleri sebebiyle sonradan tanrılaştırılan insan mucitler olarak bu şablona yerleştirdi.²⁰ Bazıları tanrılar fikrinin bile kamu ahlakı için icat edilmiş olduğuna inanıyordu. Platon'un amcası Kritias (ö. MÖ 403), "tanrılar" adı verilen sahtekârlığı "ilk kaşif" olarak tanımladığı bir rahibe atfetmişti.²¹

Yunan felsefi düşüncesinde V. yüzyılda ortaya çıkan, kültürün kökenlerine ilişkin euhemerosçu²² yönelim, dönemin, yeniliği mitsel bir uzak geçmişe değil de tarihsel zamana yerleştiren tarihyazımında da aksini bulur.²³ Nitekim Herodotos (ö. MÖ 425 dolayları) *Tarih*'inde birkaç mucit sayar, fakat tanrısallık ya da yarı-tanrısallık mucitlerden çok insan olanlara odaklanır.²⁴ Denizlerin ilk hakimi olarak görülen ve yarı-tanrısallık bir soydan gelen efsanevi kral Minos'un yerine insan Polykrates'i koyacak kadar ileri gider.²⁵ İcatları tanrılardan ziyade insanlara atfetme eğilimi Herodotos'un selefi Miletoslu Hekataios'ta da (ö. 476 dolayları) görülür. Ona göre şarabı bulan, tanrı Dionysos değil Aetolia Kralı Orestes'tir.²⁶

Herodotos, insanlık tarihi araştırmalarının dayanağı olarak dolaysız gözleme ve müteakiben yerli halktan edinilen bilgilere (makul oranda bir şüphecilik elden bırakmayarak) bir hayli önem verir.²⁷ Bu sebeple, Herakles'e

ilişkin Yunan öykülerinin güvenilirliğini kontrol etmek istediğinde Fenike'ye gitmişti.²⁸ Ve Pers Kralı Kyros'un tarihi hakkında bilgi edinmek istediğinde, "Kyros'un öyküsünü abartmayı değil doğruyu söylemeyi arzulayan" bazı Perslere danışmıştı.²⁹

Herodotos'un dolaysız bilgiye yaptığı vurgu, onun belirli bir insana kültürel yenilikler atfetme hususunda çok dikkatli davranmasına neden olmuştur. Bunun yerine, kültürel ilkleri bütün bir halka atfetmeyi tercih etmişti; belki de bunun ampirik olarak doğrulanmaya daha müsait olduğunu düşünüyordu.³⁰ Dolayısıyla Herodotos'un kültürel tarihi ele alışı biçimi etnografik olma eğilimindedir.

Herodotos, muhtelif halklara çeşitli ilkler atfeder.³¹ Yunanlara ait birkaç "ilk"ten bahsetse de, Yunan kültürünün büyük bir kısmının gelişimini yabancılarla ilişkilendirir.³² Dolayısıyla ilk defa altın ve gümüş sikkeleri basanlar ve kullananlar, "perakende satış yapanlar" ve Yunanlar tarafından oynanan oyunları icat edenler Lidyalılardır.³³ İlk defa Karyalılar "miğferleri üzerine arma, kalkanları üzerine nişan koymuş" ve kalkanlarına kulp takmışlardır.³⁴ Athena imgelerindeki kıyafetler Libyalı kadınlarından alınmıştır.³⁵ Güneş saati ve günün on iki parçaya bölünmesi Babil'den gelmiştir.³⁶ Ve son olarak, Yunan alfabesi Fenikelilerden alınmıştır.³⁷

Herodotos, MÖ 430'dan önce, hâlâ Perslerin işgali altındayken gittiği Mısır'ın eski yapıtlarından ve kültürel edinimlerinden bilhassa etkilenmiştir. Yolculuğu esnasında, Mısır'ın birtakım dinî uygulamaları ve inançlarının Yunanistan'dakilere benzediğini fark etmiş ve Yunanların bunları Mısırlılardan ödünç aldığı sonucuna varmıştır. Bu sonuca varmasında, konuştuğu yerli rahiplerin de etkisi olmuştur.³⁸ Yunanların kendilerine mal ettikleri buluşlar arasında Mısır miğferi ve kalkanı,³⁹ sene kullanarak tarih atma ve yılı on ikiye bölme (2.4), tanrılara tapınaklarda tapınma ve onların suretlerini taş oyma (2.4), tanrılarının isimleri (2.43, 2.51-53), dinî törenler (2.58), gizem kültüleri (2.171), ruhun ölümsüzlüğü ve reenkarnasyon doktrinleri (2.123), kişinin doğum tarihine bakarak geleceği okuma (2.82), geometri (2.109.3), toprağı bölme ve vergi tahsisi (2.109) ve muhteleme ticaret (2.167) yer alır. Hatta Mısır'da ortaya çıkmış olan Pythagorasçı bir uygulamaya bile değinir (2.81.2). Herodotos'un yerel haber kaynaklarının, bu çıkarımların bir kısmını onaylamaktan memnuniyet duyması şaşırtıcı değildir (2.4).

Herodotos'un, Yunan kültürünün büyük kısmının yabancılardan ithal edildiğine ilişkin iddiasının arkasında şöyle bir varsayım vardır: Eski toplumla yeni toplum arasındaki kültürel benzerlik, ikincinin, kültürünü birincinin-

kinden türettiğini gösterir. Antik Çağ'da yaşamış olan diğer düşünürler gibi Herodotos da önemli kültürel yeniliklerin çoğunun uzak geçmişte ortaya çıktığına inanıyordu. Bu yüzden, Copenhaver'ın da gözlemlediği üzere, “[Herodotos] yeni bir gelişmenin farklı yerlerde birbirinden bağımsız olarak meydana gelebileceği fikrini reddetmiş ve kültür tarihinin yayılmacı ve tek merkezli bir versiyonunda ısrar etmiştir.”⁴⁰

Herodotos'a göre, bir medeniyet ne kadar eski olarak algılanırsa, onun insan kültürünün icadından sorumlu olma olasılığı o kadar artıyordu. Medeniyetin kadimliği, kültürel öncüllüğünü garantiliyordu. Gayet haklı bir şekilde, Mısır'ı dünya üzerindeki en eski medeniyetlerden biri olarak görüyordu⁴¹ ve bu yüzden bahsetmeye değer kültürel yeniliklerin çoğunun orada doğduğuna inanıyordu. Herodotos, Yunanların Akdeniz'deki yeni çocuklar olmaları sebebiyle kültürel yeniliklerinin pek çoğunu Mısır'dan edindiklerine dair *a priori* bir kanaate varmıştı. Örneğin Yunanların dinî törenleri hakkında şöyle yazar: “Öyle görünüyor ki dinî toplantıları, geçit törenlerini ve hizmetleri tesis eden ilk insanlar Mısırlılardı; Yunanlar tüm bunları onlardan öğrendiler. Bunu kanıtlanmış kabul ediyorum çünkü Mısır törenleri açık bir biçimde çok eskiden kalmaz ve Yunan törenleri ise yakın tarihlidir.”⁴² Bu yaklaşım daha sonraları Mısır'ı ziyaret eden Yunanlar için standart hale geldi.

Herodotos'un Yunanistan'ın kültürel açıdan Mısır'a bağımlı olduğuna ilişkin kuramı sadece sonraki tarihçiler⁴³ tarafından paylaşılacakla kalmadı, Yunan filozoflar (özellikle de Platon) da aynı varsayımda bulundular. Örneğin Platon, *Timaios*'unda, Mısır'a gitmiş olan Yunan kanun koyucu Solon'un (ö. MÖ 559 dolayları) anlattığı bir hikâyeye yer verir. Platon'a göre Solon, Yunanların Mısırlılar karşısında kültürel açıdan geri olduğunun farkına varır; antik dönemde yaşamış olan yerli bir rahip de –Herodotos'unkine benzer bir yaklaşımla– bu teşhisi desteklemiştir.

“Ey Solon, Solon, siz Yunanlar hep çocuksunuz: Eski Yunan diye bir şey yoktur.” Ve bunu duyunca [Solon] sordu: “Bu sözle ne demek istiyorsun?” Ve rahip cevap verdi: “Siz ruhen gençsiniz, her biriniz. Zira orada [ruhunuzda] ne eski geleneklerden, eski tarihlerden kalma bir inanç ne de zaman içinde yaşanmış bir bilgi bulunur.”⁴⁴

Ancak Platon daha sonra rahibe, Yunanların esasında Mısırlılardan bin yıl eski olduğunu ama medeniyeti geliştirmeyi sağlayan araçları, zanaatları devam ettiremediklerini, çünkü yazılı kaynaklarının art arda gelen sellerle –Mısırlı-

lar bu sellerden kaçmayı başarmışlardı– yok olduğunu söylediğinde Herodotos’un şemasını baş aşağı eder.⁴⁵

Platon’a göre, antik Yunan’ın kültürel açıdan Mısır’a bağımlı olması konusunda Sokrates de benzer görüşlere sahipti. Sokrates, karşılıklı konuşmalarından birinde, Mısır Tanrısı Thoth’un “rakamlar, aritmetik, geometri ve astronominin yanı sıra dama oyununu ve zarı ve her şeyden önemlisi harfleri bulduğunu” duyduğunu nakleder. Sokrates’e göre Thoth daha sonra buluşlarını Mısır Kralı Thamus’a gösterir ve kral ona hatırlatır: “Bir insanda sanatları yaratma yeteneği olabilir ama onların, kullanıcıları açısından faydalı ya da zararlı olup olmadığına karar verme yetisi başkasına aittir.”⁴⁶ Sokrates görüşlerini aktarmaya başlamadan evvel, bu rivayetin gerçekliğinden şüphe duyduğunu belirtir. Buna rağmen rivayet, Yunanların övündüğü bilimlerin icadını bir Mısır tanrısına atfetmenin en azından Platon’un zamanında hâlâ yaygın olduğuna işaret eder.

Herkes Herodotos’un ve diğer bazı Yunan yazarların “Yunan medeniyetinde Doğu etkisinin söz konusu olduğu yönündeki eğilimi”ne⁴⁷ katılmıyordu. Bazı yazarlar, diğer ulusların sonraki kültürel edinimlerinin temelinde yatan teorik altyapıyı Yunanların oluşturduğunu söylüyordu. Diğerleri, yabancı toplumların, kendi kültürel yeniliklerini, zamanında Doğu’ya yolculuk yapmış olan Yunan bilgelerinden aldığına inanıyordu.⁴⁸ Yunan tarihçi Ephoros (ö. MÖ 330) Yunanların bazı şeyleri yabancı kültürlerden ödünç aldığı fikrine bilhassa karşıydı.⁴⁹

Yine de IV. ve III. yüzyıllarda, keşiflere ilişkin yazılara (*pêri heurematôn*) şekil veren Aristotelesçi filozoflar yabancı tesirleri kabullenmeye razıydılar.⁵⁰ İlkere dair listeler eksiksiz bir biçimde günümüze ulaşmış olmasa da, Theophrastos’un (MÖ 371-MÖ 287 dolayları) eserlerinden fragmanlara bakarak, klasikçilerin *heurematografi* dediği bu türün içeriği hakkında genel bir fikir edinebiliriz. Theophrastos *Keşif Üzerine* başlıklı eserindeki bir fragmanda, çömlekçi çarkını bulanın Korinthoslu Hyperbios olduğunu yazar.⁵¹ *Elbise* isimli kitabında, harfleri ilk Mısırlıların keşfettiğini, onları Fenikelilerin⁵² takip ettiğini ve Siraküzalıların da “kelime sanatını bulduğunu”nu yazar.⁵³ Büyük olasılıkla *Keşif Üzerine* isimli eserinden gelen fragmanlarda, Theophrastos şu ilkleri sıralar: Prometheus “ilk defa insanlara felsefeden pay verendi”;⁵⁴ Fenikeliler taş ocaklarını icat etmişti;⁵⁵ bir Yunan kabilesi olan Tiryntialılar kuleleri icat etmişti;⁵⁶ Frigyalı Delas bakırcılığı bulmuştu (Frigyalıların metal işlemeciliğini icadı için yukarıda yer alan “Buluş, İlerleme ve Bağımlılık” başlıklı bölüme bakınız)⁵⁷ ve Thasos’ta (MÖ 460 dolayları) doğmuş olan Polygnotos Yunanistan’da resim

yapan ilk insandı.⁵⁸ Theophrastos'un selefi Aristoteles de bu konu üzerine yazmış ve yabancı ilkler de dahil olmak üzere, Theophrastos'un ilklerine alternatif olarak başka birtakım ilkler öne sürmüştü.⁵⁹

Keşiflerle ilgili risaleler günümüze parçalar halinde ulaşmış olduğundan, biçimlerinden emin olmamız mümkün değil. Bunlar pek fazla yorumun bulunmadığı keşif katalogları olabilirlerdi; belki de anlatıda ayrıntıya giriyorlardı. Ne olursa olsun, toplumsal rekabet ve kültürel yenilikle dolu bir başlangıç yüzyılından sonra bu türün şekillenmesi yaklaşık iki yüzyıl aldı. Birinci bölümde gördüğümüz üzere, erken dönem Yunan miti kökenlerle ilgilenmekteydi; fakat konuya ilişkin hikâyeler açıkça "ilkler" olarak tanımlanmamıştı. VII. yüzyılda sosyal çevre, rekabeti ve toplum tarafından tanınma arzusunun besliyordu ve bu da hikâye anlatıcılığına ve tarihyazımına yansıyan bir öncülük kaygısına yol açmıştı. Entellektüel edinimlerin gittikçe daha çok takdir edilmesi, VI. yüzyılda ilk protografların ve V. yüzyılda tarihöncesi kültürel gelişimin seküler süreçlerine ilişkin kuramların ortaya çıkmasını sağladı. Bu kuramlaştırma, tıp gibi bilimlerdeki ilerlemeleri yansıtıyordu (bkz. Beşinci Bölüm). IV. yüzyılda Yunanların her konudaki bilgisi Aristotelesçilerin elinde daha sistematik bir hal alırken, protografi de yine onlar tarafından düzenlenmekteydi.

Yunanlar, Mısır ve Doğu medeniyetlerine olan kültürel borçlarının başlangıçtan beri farkındaydılar. Ephoros örneğinin de gösterdiği gibi, herkes bu borcu kabullenmekten hoşnut değildi. Buna rağmen, İskender'in Yakındoğu'yu fethinin arifesinde, İskender'in hocası Aristoteles de dahil olmak üzere birçok Yunan, Yakındoğu medeniyetlerinin mirasçıları olduklarına inanıyordu.

Yunanları Ne Yapmalı? Roma Keşif Katalogları

Romalılar da Yunanlar gibi ilklere dair kataloglar yazmış ve kültürel açıdan yabancılara olan borçlarını kabul etmişlerdi. Yunan protografisi ve keşif kataloglarından da pek çok şey ödünç almışlardı. Fakat Yunanların aksine, Romalı yazarlar kendi halklarının edinimlerinden nadiren bahsediyorlardı. Bu alçakgönüllülük, Romalıların da yabancılardan yoğun bir biçimde etkilendiğini iddia ederek, kendilerine yöneltilen kültürel ihanet suçlamalarını köreltmek isteyen Hıristiyanlık savunucuları tarafından bir hayli sömürüldü. Fakat iki grup da –Romalı paganlar ve onların Hıristiyan rakipleri– Yunanların, düşünceleri üzerindeki kalıcı etkisini kabullenmekte güçlük çekiyor ve bunu başarabilmek için Yunanların protografik malzeme ve biçimlerini kullanıyordu.

Roma döneminde çok daha az miktarda keşif kataloğu bulunmasına rağmen,⁶⁰ Yaşlı Plinius'un (ö. MS 79) kataloğu Antik Çağ'dan günümüze ulaşan katalogların en geniş kapsamlısıdır. Yazarın neredeyse akla sonradan gelen bir fikir gibi *Doğa Tarihi*'nin yedinci kitabına eklediği bu eser, modern bir eleştirmenin tabiriyle "içerik ve ilham bakımından yoğun bir biçimde Yunan etkisi taşır."⁶¹ Aslına bakılırsa, önceki bölümde alıntılanan Yunan protografisinden fragmanların çoğunun bugün elimizde olmasını Plinius'a borçluyuz.

Plinius, Yunanlardan ödünç aldığı malzemesini, keşifleri art arda sıraladığı bir liste halinde özetler. Buluşları tanrılara, yarı-tanrılara, halklara ve bazen kişilere atfeder; bazen her bir ilk için yabancı ve Yunan birden çok hak sahibi olduğunu belirtir. Örneğin alfabeyle ilgili olarak şöyle yazar: "Ben harflerin hep Asur kökenli olduğunu düşünmüşümdür fakat diğer yazarlar ... onların Merkür [Hermes] tarafından Mısır'da icat edildiğine inanıyor. Ve başkaları da onları [harfleri] keşfedenin Suriyeliler olduğunu ve 16 harfi Fenike'den Yunanistan'a Kadmos'un getirdiğini düşünüyor."⁶² Plinius'un Romalılara ait hiçbir ilkten bahsetmemiş olması önemlidir; bu konuya daha sonra değineceğim.

Plinius doğa incelemesine neden bir mucitler kataloğu eklediğini açıklamaz ama bunun sebebi yedinci kitabın girişinden çıkarsanabilir. Yaptığı açıklamaya göre, insanlar hiçbir şeye sahip olmaksızın doğarlar ve yaşamın zorluğuyla baş edebilmek için bir şeyler yaratmaları gerekir. Bu konuda doğa onları zaruret sebebiyle icat etmeye iterek ve hayatta kalmaları için ihtiyaçları olan nesneleri sağlayarak yardımcı olur.⁶³ Doğanın kendisi tanrılar tarafından insanların yararına yaratılmış olduğundan⁶⁴ bu keşiflerin birçoğu ilahi vahiy yoluyla edinilmiştir.⁶⁵ Bunlar Stoacı doktrinlerdir⁶⁶ ve bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, bazen sanatlar ve bilimlerin kökenlerine ilişkin tartışmaların çerçevesini oluşturmuşlardı. Dolayısıyla Plinius'un kâşifler listesi büyük olasılıkla okuyucu/dinleyici kitlesini bu doktrinlerin gerçekliğine inandırmayı amaçlıyordu.⁶⁷

Bu yaklaşım Plinius'un kitabına neden bir kâşifler listesi koyduğunu açıklar ama neden Yunan otoritelerini esas aldığını açıklamaz. Plinius, yedinci kitabın başında, Yunanlardan alıntı yaptığını, çünkü onların "en dikkatli ve en uzun süreli gözlemciler olma konusunda kendilerini ispatlamış olduklarını"⁶⁸ yazar. Fakat bunu savunmacı bir şekilde, Yunan eserlerinden faydalandığı için okuyucu/dinleyici kitlesi onu eleştirebilirmiş gibi yapar. Aslına bakılırsa kendisi de Yunan bilgisinin tesirinden endişe duymaktadır. Bu endişe Roma'nın yayılma devrinin ilk günlerine kadar uzanır. Bu dönemde Yaşlı Cato gibi senatörler, Yunan örf ve düşünce biçimlerini benimsemenin Roma'nın sadeliğine

ve geleneklerine zarar vereceğinden endişe duymaktadır.⁶⁹ Fakat senatörlerin birçoğu, aynen Cato gibi, belirli bir “toplumsal saygınlığı”⁷⁰ olan Yunan bilgisine hakim olmuşlardı.⁷¹ Yine de kültürel ikilem var olmaya devam etti.⁷² Böylelikle Cicero antik Yunan bilgisine duyduğu sevgiyi açıkça ifade edebiliyor ve çağdaş Yunanların etkilerinden hayıflanırken Roma’yı bu bilginin gerçek mirasçısı olarak görebiliyordu.⁷³ MÖ I. yüzyıla gelindiğinde yüksek eğitim Yunanca’ydı ve bu yüzyılın bitiminde Horatius, “Tutsak Yunanistan yabani fatihini ele geçirdi ve köylü Latium’a sanatları getirdi” diyerek bir miktar doğruluk payı olan bir şikâyetle bulunabiliyordu.⁷⁴ Plinius, *Doğa Tarihi*’nde “Fethederek fethedildik”⁷⁵ yorumunu yaptığında Horatius’un şikâyetini yankılamaktadır.

Plinius’un, Yunan ve barbar yeniliklerini saydığı listesinde Roma’nın teknolojik başarılarına yer vermemesi, Romalıları bir yandan önceki yabancı medeniyetleri ilerletmeyi beceremedikleri için utandırırken, bir yandan da bu medeniyetlerin bayraktarı olarak resmetme amacı taşır. Romalıların yaptığı hiçbir özgün araştırma olmadığını ve bilimsel bilginin ahlaki çöküntü sebebiyle solduğunu gözlemlediği ikinci kitapta bu kadarını yazar.⁷⁶ Bu çöküntünün sebebi Romalıların çağdaş Yunanların lüks yaşam tarzını taklit ediyor olmasıdır. Romalılar enerjilerini tüketen bu yaşam tarzını benimsemek yerine doğayla uyumlu bir biçimde yaşamalı ve onun sırlarını öğrenmelidir.⁷⁷ Şüphesiz Plinius Roma’nın yakın zamanda iki yüzyıllık muhteşem bir teknolojik gelişme yaşamış olduğunun farkındaydı ve bu gelişmenin büyük bir kısmından buluşlar listesinin dışında bahsetti. Fakat büyük olasılıkla bu yenilikleri, antik Yunanların gerçekleştirdiklerine benzer kuramsal ilerlemeler olarak değil de pratik gelişmeler olarak görüyordu.

Romalı okuyucu/dinleyici kitlesine yönelik bir Yunan protografi listesi hazırlayan bir diğer yazar da, Yunan mitolojisi üzerine (daha sonra *Fabulae* ismiyle anılacak olan) *Genealogiae* (*Şecerele*) isimli bir el kitabı yazan Hyginus’tu.⁷⁸ Günümüze ulaşan tek yazmada, eserin sonunda iki keşif listesi bulunuyor. İkisinden biri sonradan eklenmiş olabilir fakat Pseudo-Dositheus’un MS 201 tarihinde buradan alıntı yapmasının da kanıtladığı üzere, özgün eser de en azından bir keşif listesi yer alıyordu.⁷⁹

Elimizdeki iki keşif listesinin hemen hemen tamamı Yunanca protografiden⁸⁰ alınmıştır fakat bunların hepsi Yunanlar tarafından yazılmamıştır.⁸¹ Plinius’un listesinde olduğu gibi, Hyginus da Yunan ve barbar keşiflerinden eşit derecede bahseder fakat Roma keşiflerini hiçe sayar. Hyginus’un protografik ilgi alanları Plinius’unkilere oldukça benzer: Marangozluk aletleri, şehir-

ler, kıyafet yapımı, çiftçilik uygulamaları, hükümet, metalurji, silahlar, müzik aletleri, dini pratikler, tıp ve astronomi, sporlar ve ulaşım. Fakat Hyginus, Plinius'un listesinden yararlanmaz ve bazı ilkler konusunda onunla ters düşer. Örneğin borazanın mucidinin Plinius'un belirttiği gibi Tyrrhenus'un oğlu Pysacus değil, Tyrrhenus'un kendisi olduğunu söyler (274.19).⁸² Dahası Hyginus'un kaynakları Plinius'unkilerden farklıdır. Dolayısıyla Plinius'ta bahsi geçmeyen denizciliğin keşfini Mısır tanrıçası İsis'e atfeder.⁸³

Açıkça belirtilmemiş olsa da, *Genealogiae*'nin düzenlemesi ve içeriği, Hyginus'un bu eseri Yunan miti (ve etiyolojileri) hakkında bilgi sahibi olmak isteyen Romalılar için bir el kitabı olması niyetiyle yazdığı izlenimini uyandırır. Plinius gibi düşünen bazıları şüphesiz Romalıların Yunan kültürüne borçlu olması konusunda çatışlıyordu. Plinius'un Yunan kaynaklarını kullandığı için okuyucularından özür dilemesi bunun bir göstergesidir. Yine de Yunan bilgisinden haberdar olmak kültürlü toplumun "mihenik taş"larından biriydi.⁸⁴ Dolayısıyla Yunan protografisi hakkında bilgi sahibi olmak kişinin kültürlü olduğunun göstergesiydi.

Buna benzer bir ikileme ilk Kilise Babaları'nın keşif kataloglarında da rastlanır. Bu isimler bir yandan pagan Romalı muadilleri gibi Yunan eğitiminin ürünüydüler ve dolayısıyla ona değer veriyor ve onun sosyal sermayesini kabul ediyorlardı. Öte yandan, pagan elit tabakanın Romalı değerlere yabancı ve tehlikeli gördükleri Yahudilikten doğmuş olan bir dini benimsemişlerdi (bkz. Dördüncü Bölüm). Kayseryalı Eusebius *İncil'e Giriş*'te bu ikilemi yakalamıştı:

Çünkü her şeyden önce, herhangi biri, yazmak için ortaya atılan bizim kim olduğumuzu bilmek isteyebilir. Biz Yunan mıyız yoksa Barbar mı? Bunların ortasında ne olabilir? Ve biz isim bakımından değil, zira isim herkes için aşikardır, yaşam tarzımız ve amacımız bakımından kim olduğumuzu iddia ediyoruz? Çünkü bu kişiler görececekler ki biz ne Yunanların düşüncelerine ne de Barbarların âdetlerine katılıyoruz.⁸⁵

İlk Hristiyan seçkinleri cevap olarak, Hristiyanlığı Yunan ve Yahudi kültüründen ayrı tutarken onlarla olan bağı korumanın yollarını geliştirdiler.

Paganların Hristiyanlara yönelttiği en iğneleyici eleştirilerden biri de, Hristiyanlığın kaynağı olan Yahudiliğin önceki medeniyetlerin bir türevidir ve kayda değer bir yeniliğe sahip olmadığıydı. Zira daha eski olanın daha bilge olduğu varsayılıyordu. Dolayısıyla Romalı filozof Celsus (MS II. yüzyılın ortaları) Yahudilerin Mısırlılar, Asurlular, Hintliler, Persler ve diğerlerinin

aksine ne eğitimli ne de eski bir halk olduğunu iddia eder; bu sebeple onlar insanlığa hiçbir şey katmamışlardır.⁸⁶ Hristiyanlık siyasal açıdan üstünlüğü ele geçirdiğinde bile pagan entellektüeller bu argümanı kullanmaya devam ettiler. Dolayısıyla İmparator Julianus (ö. MS 363) *Celilelilere Karşı* isimli eserinde –Kaldelilerden Oannes’ın ve Mısırlılardan Hermes’in aksine– Yahudilerin medeniyete asla bir katkısı olmadığını ileri sürerek onların özgünlüğünü reddetmişti.⁸⁷ Hristiyanların cevabı iki türlüydü. Birinci yol, Yunan ve dolayısıyla Roma kültürünün genel olarak barbar halklardan türemiş olduğunu iddia etmektir. Bu iddiada bulunurken, Yunan kaynaklarını esas alarak barbar halkların keşiflerine dair uzun listeler oluşturdular. İkinci cevap ise İbranilerin insanlığa en önemli katkısının felsefe olduğunu iddia etmektir; bu iddiaya Beşinci Bölüm’de geri döneceğim.

Tatianus (MS 120 dolayları-170’ten sonra), Yunan kültürünün barbarlardan geldiğini öne sürerken, ilklere dair bir liste kullanan ilk kişilerden biriydi. Aslına bakılırsa *Yunanlara Söylev* isimli eserini bir türevler listesiyle açmış ve listenin başına şunları yazmıştır: “Ey Yunanlar, barbarlara bu kadar düşmanca davranmayın ve onların düşüncelerine kötü niyetle bakmayın. Zira sizin hangi kurumunuz barbarlardan alınmamıştır ki?” Sonrasında ise Yunan protografi literatüründen yabancılara ait ilkleri alıntılama başlar: Astronomiyi Babilliler, geometriyi Mısırlılar ve borazanı Tyrrhenialılar icat etmiştir.⁸⁸

İskenderiyeli Klement (MS 150 dolayları-215 dolayları) *Stromata*’da aynı saldırı yöntemini benimser ve “barbarlar yalnızca felsefenin değil, neredeyse bütün sanatların mucidiydiler” iddiasında bulunur. Bu sanatların uzun bir listesini sunar ve “Yunanların çalışmalarında kullandığı yaratıcı ve pratik Barbar dehasını doğrulamak için” Theophrastos gibi Yunan protografi yazarlarından alıntılar yapar.⁸⁹

Kayseryalı Eusebius (260 dolayları-339 dolayları) *İncil’e Giriş*’te aynı amaçla Klement’in listesinden alıntı yapar⁹⁰ ve şu iddiada bulunur: “Yunanlar barbarlar arasında dolaşarak, geometri, aritmetik, müzik, astronomi, tıp ve gramerin en temel unsurları ile diğer pek çok sanatsal ve yararlı çalışmayı topladılar.”⁹¹ Onlar “her şeyi, sadece felsefi bilimleri değil, gündelik hayatta faydalı olan sıradan icatları da, barbarlardan çalmış olmaları sebebiyle suçludurlar.”⁹²

Bu derleme, birbirine hiç benzemeyen pagan ve Hristiyan keşif kataloglarından oluşmaktadır; buna rağmen katalogların iki ortak özelliği bulunur. Birincisi, katalogların yazarları Yunan olmasalar da, çoğunlukla Yunanlar tarafından yazılmış Yunanca kaynaklara dayanmaktadırlar. İkincisi, hepsi de bar-

barlara ait ilkleri nakleder. Fakat Plinius, Romalıların Yunanların mirasçıları olduğunu göstermek ve çağdaş Yunan kültürünün etkisi altında kuvvetten düşüp miraslarını iyi değerlendiremedikleri için onları utandırmak amacıyla Yunan ilklerini de listesine dahil eder. Hyginus da Romalıların, Yunan bilgisini elde ederek birbirlerini ve Helenleri etkilemelerine yardımcı olmak amacıyla aynısını nakleder. Diğer taraftan, Hıristiyan yazarlar, Yunan medeniyetinin yeni olmadığını, barbarlardan geldiğini göstermek için, Yunanlara ait ilkleri ya görmezden gelirler ya da reddederler. Bunu, Hıristiyan elitlerin bir “barbar” dinini benimseyerek Yunanlardan gelen kendi kültürlerine ihanet ettiği yönündeki pagan suçlamasını köreltmek için yaparlar.

İster antik Yunan başarılarını abartıyor ister küçümsüyor olsunlar, pagan Romalılar ve Hıristiyanlar kendi etnik kimlikleri karşısında Yunan kültürünün statüsünü belirlemek için keşif kataloglarını kullanma hususunda birleşiyorlardı. Bu dönemin Yahudi yazarları ise kültürün kökenlerini tartışmaya pek meraklı değillerdi. Birkaç yüzyıl önce Helenistik dönemde durum farklıydı (bkz. Dördüncü Bölüm) fakat kökenlere ilişkin geleneksel rabbinik literatürde hukuki ve ritüel pratikler dışında peygamberlere atfedilen herhangi bir kültürel yenilik bulmak oldukça güçtür. Dolayısıyla Dov Noy’un kökenlere ilişkin geleneksel rabbinik literatür üzerine yaptığı kapsamlı incelemede,⁹³ peygamberlere atfedilen birkaç kültürel buluş, çiftçilikle ilgilidir ve birtakım tarım aletleri icat etmiş olan Nuh’la ilişkilendirilir.⁹⁴ Fakat bu bile ele aldığımız dönemde rabbinik kültürel etiyolojiler olduğunun kesin kanıtı değildir, çünkü bunlara ilk olarak *Tanhuma Bereşit*’te rastlanır ve bu eser MS IX. yüzyıl gibi geç bir tarihte derlenmiş olabilir.⁹⁵ İçeriği ve olası geç tarihi, bu metnin, kültürün kökenlerine odaklanan ve merkez üssü Atina, Roma ya da Kudüs değil Mekke ve Bağdat olan yeni bir spekülasyon dalgasının parçası olabileceği izlenimini uyandırıyor.

İsmail mi, Ya‘rub mu?

Erken Dönem İslam Protografisi ve Keşif Katalogları

İslami literatürün erken tarihli metinlerinde, çeşitli sebeplerden ötürü birçok protografik malzeme yer alır. Bu durumla ilgili olarak, Kur’an’ın konuya olan ilgisinden ya da geç antik dönemin tarihyazımı pratiklerinin tesirinden söz edilebilir. En yakın neden ne olursa olsun, erken dönem İslam protografisinin temel itkisi, Arapların Yakındoğu’yu hızla fethiydi. Fetihler Müslümanların dinî öncüllük konusunda rekabete girmesine yol açtı. Bu rekabet gelirle bağlantılıydı ve ilk Müslümanın ya da belirli bir savaşta ilk savaşanın kim

olduğu gibi hususlarda yazılar yazılmasına sebep oldu.⁹⁶ Ayrıca Arap kabileleri arasında, hangi kabilenin daha iyi olduğu; rakip hukuki düşünce okulları arasında ise, hangisinin daha otantik olduğu konularında rekabet vardı. Dahası, fetihler özellikle de Arap edebiyatı ve bilimlerinde (ikincisi için Beşinci Bölüm'e bakınız) yüzyıllar boyunca devam edecek olan kültürel gelişmeyi başlatmıştı. MÖ VII. ve VI. yüzyıl Yunanistan'ında olduğu gibi, bu gelişme mucitlere olan ilgiyi kamçıladi. Sonuç olarak, fetihler iki gelişmiş medeniyeti –Roma ve Pers medeniyetlerini– bir araya getirdi. Arap fatihlerin, Romalıların onlardan önce yaptığı gibi, önceki medeniyetlerle ilişkilendirilen bilimlerin statüsünü belirlemeleri gerekiyordu. Bu da aslında yeni İslam medeniyetinin kimliğini belirlemek anlamına geliyordu. Bu kimlik Arap, Yunan ya da İranlı mıydı? Yoksa tamamen yeni bir şey miydi?

Kitab-ı Mukaddes Karakterlerine Atfedilen İlkler

İlk Müslüman keşif katalogları (bu kataloglara “ilkler,” yani *evâ'il*, deniyordu)⁹⁷ IX. yüzyıl Irak'ındaki Müslüman alimlerin kimliğini ve ilgilendikleri araştırma konularını yansıtır: Mesela Arabistan'a ve Kur'an ilimlerine yönelmiş olan gelenekçiler (Muhammed Peygamber'in ve Ashabı'nın sözlerini ve amellerini toplayanlar), dilbilimciler, müfessirler, soybilimciler ve prosopografiyle uğraşanlar. Kullandıkları protografik malzemeler, bazıları İslamiyet öncesi döneme ait bazıları ise İslamiyet'in ilk iki yüzyılında yaratılmış olan Kitab-ı Mukaddes ve Arap anlatılarına dayanıyordu.

Erken dönem İslam protografisinin büyük bir bölümü tefsire dayanıyordu. Dolayısıyla Kur'an, “Davud'a, sizin için, zırh yapma sanatını öğrettik ki,” (K 21:80) dediğinde, ilk Müslüman müfessirlerinden Mukâtil bin Süleyman (ö. H. 150/MS 767) “Bu, demirden zırhlar anlamına gelir; Davud bunları yapan ilk insandı,” şeklinde yorum yapıyor.⁹⁸

İlkler, Kur'an'dan da çıkarsanabilirdi; hatta ayetlerin düz anlamları buna izin vermediğinde bile. 28:38 numaralı ayette Firavun, Musa'nın Tanrı'sına erişebilmek için danışmanı Haman'dan kilden tuğlalar pişirip bir kule yapmasını ister. Mukâtil buna dayanarak başka bir yerde (40. surenin sonunda) Firavun'un tuğla pişiren ve onları inşaatta kullanan ilk insan olduğu yorumunu yapar.⁹⁹ Benzer şekilde, 21:82 ve 38:37 numaralı ayetlerde, şeytanların (*şeyâtîn*) Süleyman için dalgıçlık (*gavvâsûn*) yaparak inci çıkardıkları söylenmektedir. Mukâtil buna dayanarak, okyanustan ilk inci çıkartanın Süleyman olduğunu belirtir.¹⁰⁰ Mukâtil'in bu ilkleri kendisinin mi ortaya attığı yoksa ilk İslami hikâye anlatıcılarının yaydığı hikâyelerden mi yararlandığı belli değil-

dir. Her halükarda, bu tarz ilkler –gerek bir müfessir tarafından gerekse hikâye anlatanlar tarafından–Kur’an metninden çıkarsanmış gibi görünüyor.

Bu etiyolojik çıkarımlara ek olarak, Kitab-ı Mukaddes karakterlerine atfedilen birkaç ilk, geleneksel Yahudi ve Hristiyan anlatılarında rastlanan etiyolojilerden türetilmişti. Bunlardan bazılarının, Tanah’ta temeli vardı. Bu doğrultuda, Mukâtil, Nemrut’un bütün yeryüzüne hükmeden ilk insan olduğunu belirtir (K 2:258’in tefsiri).¹⁰¹

Diğer etiyolojiler, Ortadoğu’da dolaşımda olan, yazarı belli olmayan bazı Yahudi ve Hristiyan metinlerinden türetilmişti. Önceki bölümde ele aldığımız *Âdem’in Hayatı*’nın, Taberî’nin *Tarih*’inde yeniden ortaya çıkması bunun bir örneğidir. Düşüş’ün *Tarih*’teki diğer anlatımları, *Âdem’in Hayatı*’nın öteki versiyonlarını yankılar.¹⁰² Hikâyenin Taberî’de yer alan bir versiyonunda, Tanrı Âdem’e cennet meyvelerini tedarik eder ve ona “her şeyi yapmayı” öğretir; bu eğitimin gıdalarla mı sınırlı olduğu yoksa başka kültürel olguların yaratılmasını da mı kapsadığı belli değildir.¹⁰³ Başka bir versiyonda Tanrı Âdem’e, büyük olasılıkla yeryüzünde yetiştirebilmesi için, otuz çeşit meyve verir.¹⁰⁴ Başka rivayetlerde, Âdem kovulmadan önce (Tanrı’nın izniyle) cennetteki çeşitli ağaçların dallarını toplar ya da kafasında bu ağaçların yapraklarından yapılmış bir çelenk vardır. Hindistan’a indiğinde bu yapraklar yere düşer ve büyür. Hindistan’da bulunan güzel kokuların (ve bir rivayete göre meyvelerin) kökeni budur.¹⁰⁵

Bu rivayetler, *Âdem’in Hayatı*’nın bir zamanlar hatalı olarak “Musa’nın Vahyi” ismiyle bilinen Yunanca bir çevirisindeki Âdem tasviriyle benzerlik taşır. Bu eserde Âdem, Tanrı’nın hükmünden sonra (ama kovulmadan önce) cennetteki meleklerle başvurur ve kovulduktan sonra Tanrı’ya sunmak amacıyla, kokulu otlardan almasına izin vermeleri için onlara yalvarır. Melekler Âdem’in ricasını Tanrı’ya iletirler ve Tanrı da onun “yemeği için tatlı baharatlar ve tohumlar”dan almasına izin verir (29.1-6).¹⁰⁶

Düşüş’ün *Tarih*’te geçen bir diğer versiyonunda, Âdem kovulduktan sonra bir melek ona çiftçiliğin esaslarını öğretir. Âdem cennetten sürüldükten sonra aç kalır çünkü nasıl besleneceğini bilmemektedir. Tanrı’dan yemek ister ve Tanrı Cebrail’i yedi buğday tanesiyle yeryüzüne göndererek ona lütufta bulunur.¹⁰⁷ Cebrail, Âdem’e tohumları nasıl ekeceğini gösterir. Âdem (Tanrı’nın buyruğuyla) buğdayı hasat ettikten sonra, Cebrail Âdem’e buğdayı öğretmek için taşlar verir ve sonrasında birbirine sürterek ateş yakacağı taşları ve demiri buna ekler. Ateşi yaktıktan sonra Âdem artık ekmek pişirebilir; bu da onu “ekmek pişiren ilk kişi” yapar.¹⁰⁸

Bu anlatı, *Âdem'in Tövbesi* (Ermenice) ve *Âdem'in Kitabı*'nda (Gürcüce) yer alan hikâyelerle benzerlik taşır. İlk eserde, Âdem ve Havva sürgün edildikten sonra aç kalırlar çünkü geçimlerini nasıl sağlayacaklarını bilmemektedirler. Âdem tövbe ettikten sonra, Tanrı ona “ekmeyi ve biçmeyi” (20.1b) öğretir. *Âdem'in Kitabı*'nda ise Âdem tövbe ettikten sonra ona çiftçiliği öğreten Tanrı değil Mikail'dir: “Sonra Tanrı, Âdem'in yakarışına kulak verdi ve ona, ilahi mühürle mühürlenmiş, Âdem'e getirilecek tohumları getiren melek Mikail'i gönderdi. Sonra ona tohum ekmeyi ve benzeri işleri öğretti ki (onlar) ve onların soyundan gelen herkes kurtulabilsin (20.1b).”¹⁰⁹

Taberî olayların bu versiyonundan hoşlanmaz, çünkü bu onun 20:117-19 numaralı ayetleri anlayış biçimiyle uyumlu değildir: “Ey Âdem! Şüphesiz bu (İblis) sen ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra mutsuz olursun! Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın.”¹¹⁰ Taberî'nin öne sürdüğü üzere, Tanrı'nın Âdem'i sakınması için uyardığı mutsuzluk:

onun açlığını ve çıplaklığını giderecek şeyleri edinememesidir. Burada, çocuklarının çift sürmek, tohum ekmek, toprağı işlemek, sulamak ve benzeri zor ve sıkıntılı işlerle yiyecek temin etme yollarından bahsedilmektedir. Eğer Cebrail [Âdem'in] ekip biçerek elde ettiği yiyeceği ona zahmetsizce getirmiş olsaydı, Tanrı'nın onu [Âdem'i] Şeytan'a uymaktan ve Rahim Olan'a karşı gelmekten çekinmesi için bu mutsuzlukla tehdit etmesine gerek kalmazdı.¹¹¹

Taberî bu yaklaşımı desteklemek için İbn 'Abbâs'ın aktardığı bir rivayeti alıntılar. Bu rivayete göre Tanrı Âdem'i yeryüzüne göndererek cezalandırır ve geçimini sağlamak için toprağı işlemekle yükümlü kılar. Âdem'e demiri nasıl işleyeceği öğretilir (kimin öğrettiği açık değildir) ki bir saban yapabilsin. Belirli bir süre zarfında, buğday yetiştirmek ve ekmek yapmak da adım adım öğretilir.¹¹²

Bu rivayetin, Cebrail'in Âdem'e çiftçiliğin esaslarını öğretmesi hikâyesinden ne kadar farklı olduğu hemen anlaşılmaz. Belki burada Âdem, Kur'an'da yer alan “mutsuz” olacağına ilişkin vaadi yerine getirecek kadar uzun bir süre aç kalmamaktadır. Belirgin olan şey, Taberî'nin bu kanondışı metinlerden hoşlanmadığıdır. Bu metinlerin amacı, ikinci bölümde gördüğümüz üzere, Tanah'ta yer alan olumsuz çiftçilik etiyojisini yumuşatmaktı. Taberî, Kur'an'la uyumlu olmadığından yakınsa da, esasında Kur'an'da bu kanondışı anlatıyla açıkça

çelişen hiçbir şey yoktur. Aksine, Muhammed Peygamber çiftçiliği övmek ve onu olumsuz yansıtmış olabilecek etiyolojilerden söz etmekten kaçınmak için oldukça çaba sarf etmiş gibi görünüyor. Yine de Taberi'nin Kur'an'daki bölüme ilişkin yorumu, Antik Çağ'ın sonlarında kanondışı metinler kaleme alan Hristiyanlardan ziyade Yahvist'in kültürel kökenler anlayışına yakındır.

Müslümanlar için, Kitab-ı Mukaddes karakterlerine atfedilen ilklerle ilgili önemli bir diğer kanondışı metin de *Hazineler Mağarası Kitabı* idi. MS VI. yüzyılda yazılmış ama belki de IV. yüzyıldan kalma bir orijinal metne¹¹³ dayanan bu eser, Âdem'in yaratılışından İsa Peygamber'in doğuşuna kadar gerçekleşen olaylar hakkında ayrıntılar verir. Brock bu kitabı "Kitab-ı Mukaddes anlatısının Hristiyanlaştırılmış bir biçimde yeniden dile getirilişi"¹¹⁴ olarak tanımlar. Âdem ve soyunun hikâyesini yeniden işleyen bu kitap, Doğu Hristiyanlığı'nı önemli ölçüde etkilemiştir.¹¹⁵ Arapça'ya da çevrildiği ve sonraki Müslüman kronograflardan bazılarına (aşağıya bakınız) kaynaklık ettiği için metnin içeriğini burada kısaca inceleyeceğiz.¹¹⁶

Hazineler Mağarası'nın başında, insan kültürünün ilk devrine ilişkin klasik anlatıyı okuruz: Âdem hayvanlara isim verir,¹¹⁷ Âdem ve Havva utançlarından dolayı örtünürler, Tanrı Âdem ve Havva'ya deriden kıyafetler yapar.¹¹⁸ Tanrı ayrıca Âdem ve Havva'yı Cennet'ten kovar ve işledikleri günah sebebiyle yeryüzünü lanetler. Kovulduktan sonra, Âdem ve Havva, Âdem'in "Hazineler Mağarası" adını verdiği bir mağaraya sığınır.¹¹⁹ Âdem'in geçinmek için, lanetlenmiş yeryüzünü işlemek zorunda olmaması ilginç bir değişikliktir. Bunun yerine, Tanrı onu "lanet"ten uzak tutar ve Âdem mağarasını "kendisi ve oğulları için bir ibadet yeri"¹²⁰ olarak kutsadıktan sonra "ilk rahip"¹²¹ olur. Daha sonra, oğlu Şit ile, kendisi öldüğünde görevi devralacağına dair bir anlaşma yapar ve Şit de görevi oğluna devreder vs.¹²² Toprağa gömülen ilk beden de onun bedeni olmuştur.¹²³

Âdem'in ölmeden önce Şit'e verdiği başlıca talimat, kendi soyundan gelenleri Kabil'inkilerden uzak tutmasıdır.¹²⁴ Şit babasına kulak vererek, kendi soyundan gelenleri dağın tepesinde *Hazineler Mağarası*'nın yakınında bir yerlerde tecrit eder. Kabil'in soyundan gelenler ise aşağıda kalır.¹²⁵ Şit'in soyu zenginleşir zira geçimlerini sağlamak için toprağı işlemelerine gerek yoktur. Bunun yerine, "her çeşit muhteşem ağacın leziz meyveleriyle beslendiler ve Cennet'ten onlara doğru gelen esintilerin hoş kokusunun keyfini sürdüler."¹²⁶

Şit'in nesli ekmek elden su gölden yaşarken Kabil'in soyundan gelen Yuval ve Tuval-Kayin her türlü müzik aletini icat etmekle meşguldür.¹²⁷ Böylelikle Yuval "üflelemeli çalgılar, arplar, flütler, düdükler yaptı ve şeytanlar onların [bu aletlerin] içine yerleşti. İnsanlar kavallara üflediklerinde, şeytanlar onların

içinden şarkılar söyleyip sesler çıkardılar.”¹²⁸ Tuval-Kayın de benzer şekilde ziller ve davullar tasarlar.¹²⁹ Şeytan bu buluşlardan hoşnuttur çünkü onları insanları yoldan çıkarmanın bir aracı olarak görür;¹³⁰ fakat bu aletlerin yapımını o ilham etmemiştir.

Kabil soyundan gelenler, bir devletleri ve onları meşgul edecek bir işleri olmadığı için yemek, içmek, cinsel ilişkiye girmek ve “müzik aletleri eşliğinde dans etmek ve şarkı söylemek”le oyalanırlar. Bu sefahat, Şit’in neslini tahrik eden kakkahayı yaratır.¹³¹ Dolayısıyla Yared’in zamanında, Şit’in nesli, onları yoldan çıkaran Kabil’in çocuklarıyla bir arada olabilmek için dağdan inmeye başlamıştı.¹³² Şit’in oğulları, karşı konulmaz bir biçimde, Kabil’in kızlarının cazibesine kapılmışlardı.¹³³ Sonunda Şeytan dizginleri ele geçirdi.¹³⁴

İslam dünyasına Süryanice’den Arapça’ya çevrilerek giren bu eserin¹³⁵ bir versiyonu, Taberî (ö. H. 310/MS 923) ve Ya’kûbî (ö. H. 292/MS 905) gibi ilk Müslüman kronikler de dahil olmak üzere, birtakım tarihçiler tarafından kullanılmıştı.¹³⁶ Bu versiyon, Peygamber’in Ashab’ından İbn ‘Abbas’a atfedilen bazı ifadelerle de girmişti. Bunlardan biri Taberî’nin *Tarih*’inde yer alır.¹³⁷ Bir diğeri ise İbnü’l-Kelbî’nin (ö. H. 204/MS 819) putperestliğin tarihini ele aldığı *el-Esnâm*’da yer alır.

Şit’in oğulları Âdem’in vücudunu mağaraya taşıyordu. Onu yüceltiyor ve kutsuyorlardı. Âdem oğlu Kabil’in oğullarından bir adam, “Ey Kabil oğulları! Şit’in oğullarının, etrafında döndükleri ve yücelttikleri kapalı bir yerleri var ve sizin hiçbir şeyiniz yok,” dedi. Bunun üzerine, onlar için bir put yonttu. O bunları [putları] yapan ilk insandı.”¹³⁸

İbnü’l-Kelbî daha sonra, Tanrı onları Tufan’la yok edene kadar, insanların, öbür dünyaya göç etmiş akrabalarının ruhlarını yakalayabilmek için put yapmaya devam ettiğini aktarır.¹³⁹ Fakat Tufan işe yaramaz çünkü Huzâ’a kabilesinin atalarından ‘Amr bin Luhay Araplara putperestliği geri getirir.¹⁴⁰

Hazinele Mağarası ve Âdem’in Hayatı’na ek olarak Hanok’a dair kanondışı anlatı, en azından bir tane buluşun kaynağı olmuş gibi görünüyör: İbn Hişâm’ın (ö. H. 213 ya da 218/MS 828 ya da 833) *Sire*’sinde, ilk defa bir kalemle yazı yazanın İdris olduğunu öğreniriz.¹⁴¹ İbn Hişâm, İdris’i Kitab-ı Mukaddes’teki Hanok’la açık bir biçimde özdeşleştirmese de, söz konusu buluş, aklındakinin o olduğuna işaret ediyor. Aslına bakılırsa İbn Hişâm’ın zamanına geldiğinde, İdris’in Hanok’la bir tutulması bir miktar geçerlilik kazanmış gibiydi.¹⁴²

Kitab-ı Mukaddes karakterleriyle ilgili diğer ilkler, hiçbir ilkin yer almadığı Yahudi ve Hristiyan hikâyelerine dayanıyordu. Örneğin İbn Sa'd (ö. H. 230/MS 845) *Tabakât*'ında, Peygamber'den naklederek, Âdem'in başka bir insan için –Davud– kendi ömrünün bir kısmından feragat eden ilk kişi olduğunu rivayet eder.¹⁴³ Bu anlatı, aynı hikâyeyi ele alan fakat bunu bir ilk olarak sunmayan rabbinik bir efsaneye dayanır.¹⁴⁴

Kitab-ı Mukaddes karakterleriyle ilgili diğer bazı ilkler, Araplar arasındaki kabile çekişmelerinin ürünüydü. Dolayısıyla, Ebu Hayyân el-Tevhidî (ö. H. 414/MS 1023)'ye göre, kuzeydeki Mudar kabile birliğinin safında olanlar, sözde ataları İsmail'in Arapça'yı ilk konuşan kişi olduğuna inanıyorlardı. Öte yandan güneydeki Kahtân kabile birliğinin safında olanlar, bu kişinin ilk Arap olan Kahtân'ın oğlu Ya'rub olduğuna inanmaktaydılar.¹⁴⁵

Kuzeyli ve Güneyli Araplar arasındaki bu protografik ayrımın bir bölümü, İbn Sa'd'ın (ö. H. 230/MS 845) *Tabakât*'ında korunmuştur. İbn Sa'd, İsmail'in hayat hikâyesini anlatırken, Haşimiler'den (bir Mudar boyu, dolayısıyla İsmail'in soyundan geliyor) beşinci Şia imamı Muhammed bin Ali'nin, Arapça'yı ilk konuşanın kendi atası olduğunu iddia ettiğini aktarır; ondan önce, Arabistan'da yaşayan insanlar ve peygamberler İbranice konuşuyorlardı.¹⁴⁶ İbn Sa'd bu görüşü desteklemek için, eski hâmisî el-Vâkıdî'ye (ö. H. 207/MS 822) başvurur. Vâkıdî'ye göre bazı alimler, doğduğu günden itibaren İsmail'e Arapça konuşmasının ilham edildiğine inanmaktadır.¹⁴⁷ Fakat İbn Sa'd aynı zamanda, İbnü'l-Kelbî'nin babası ve bir Yemenli olan Muhammed el-Kelbî'nin (ö. H. 146/MS 763) bunu inkâr ettiğini ve İsmail'in, babası İbrahim'in dilinden farklı bir dili konuşmasının imkansız olduğunu söylediğini belirtir.¹⁴⁸ Onun yerine, İbnü'l-Kelbî başka bir yerde Arapça'yı ilk konuşanın Ya'rub olduğunu rivayet eder (ve kaynak olarak Yemen halkını gösterir).¹⁴⁹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebü'l-Hayl*'inde, İsmail'in *hanîfî* Arapça'yı, yani Kur'an'da kullanılan Arapça'yı konuşan ilk kişi olduğunu, babası aracılığıyla İbn 'Abbas'tan nakleder.¹⁵⁰ Belki de böylelikle rakip iddiaları uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Kur'an'daki İbrahim ve Kâbe kıssası gibi başka bazı ilklere, Müslümanların, İslamiyet öncesi pagan örflerinin ve mimarisinin kullanımını, bu öğeleri Kitab-ı Mukaddes karakterleriyle ilişkilendirerek meşrulaştırma çabalarının sonucuydu. Örneğin el-Vâkıdî, *Megâzi* isimli kitabında, Mekke *harem*'inin çevresindeki taştan sınır işaretlerini (*ensâb*) ilk dikenin İbrahim olduğunu söyler.¹⁵¹ Benzer şekilde İbn Ebu Şeybe (ö. H. 235/MS 849) da *Musannaf*'ında, Safa ve Merve arasında ilk yürüyen kişinin Hacer olduğunu rivayet eder¹⁵²; paganizme ait bu uygulama daha sonra İslamiyet'te haccın bir parçası haline gelmiştir.¹⁵³

Son olarak, bu çeşit ilklerin bazıları da yalnızca Müslüman alimler arasındaki tartışmaların ürünüydü. Örneğin İbn Sîrîn (ö. H. 110/MS 728) kıyas yoluyla akıl yürütmeyi ilk kullananın İblis olduğuna inanıyordu.¹⁵⁴ Bu etiyojji, kıyas yoluyla akıl yürüterek Kur'an'da ve hadislerde açıkça belirtilmemiş şer'i hükümlere varan Ebu Hanîfe ve takipçilerine yöneltilmişti. Aslına bakılırsa, kitabının evâ'il ile ilgili bölümünde bundan bahseden İbn Ebu Şeybe, bir sonraki bölümün başlığını "Ebu Hanîfe'nin Reddi" koymuştur.¹⁵⁵

Kur'an'da olduğu gibi, erken dönem Abbasi literatüründe de Kitab-ı Mukaddes karakterlerine atfedilen ilkler medeniyetin esaslarıyla alâkalıydı. Yukarıda da bahsedildiği üzere İbn Hişâm, Hanok anlatısının bir versiyonuna dayanarak İdris'in kalemle yazan ilk kişi olduğunu rivayet eder. Yazarı belli olmayan başka metinlerden faydalanan Taberî, bir meleğin Âdem'e ateş yakmayı ve tarımla uğraşmayı öğrettiğine ya da Tanrı'nın veyahut bir meleğin ona bir saban yapabilmesi için demirin nasıl işleneceğini öğrettiğine dair rivayetler aktarır. Bu tarz rivayetler Kur'an'ın medeniyeti olumlu değerlendirmesiyle uyumluydu, fakat Âdem'in, günahının cezası olarak, yiyeceğini elde etmek için daha çok çalışmış olması gerektiğine inanan Taberî'nin aklına yatmıyordu. Dolayısıyla her ne kadar Kur'an ve Müslümanların erişebildiği kanondışı Kitab-ı Mukaddes metinleri bu görüşe karşı olsa da, Yahvist'in tarımın kökenlerine ilişkin olumsuz bakış açısının yeniden su yüzüne çıktığını görüyoruz.

Kanondışı Hıristiyan metinlerinin hepsi de faydalı kültürün kapsamını genişletmek için kullanılmadı; bunlardan bazılarına, faydalı kültürün kapsamını daraltmak için de başvuruldu. Örneğin müzik aletleriyle ilgili Yaratılış'taki olumsuz etiyojji *Hazinele Mağarası*'nda yeniden su yüzüne çıkar. Muhammed Peygamber bu etiyojjiyi biliyor idiyse, tıpkı Kabil'in çocuklarının diğer günahları gibi bundan da açıkça sakınıyordu. Yine de bu etiyojji Arap geleneğine girmeyi başardı ve Müslüman literatürünün bir bölümünde müzik aletlerinin kınanmasına katkıda bulundu.¹⁵⁶

Müzik aletlerine ilişkin olumsuz etiyojjiye rağmen, erken dönem Abbasi literatüründe Kitab-ı Mukaddes karakterlerine atfedilen ilklerin çoğu üç bakımdan Kur'an'ın modelini takip eder. İlk olarak, medeniyetin temel unsurlarının yaratılışı Kitab-ı Mukaddes karakterlerine atfedilir. İkincisi, kültürel görüngüler arasında bağ yoktur ve yazarlar bunları birbirleriyle ilişkilendirmeye çalışmaz. Üçüncü olarak, Arap kültürüne dair unsurların yaratılmasından Kitab-ı Mukaddes karakterleri sorumludur; bunun sebebi pagan dininden bir kalıntının kullanımını meşrulaştırmak ya da Arapların İbrahim'in soyundan geldiğini doğrulamak olabilir. Fakat Arapça'nın kökeni tartışmasında gördüğümüz üzere, bütün Araplar geçmişlerinin Kitab-ı Mukaddes tarihinin altında

toplanmasından hoşnut değillerdi. İslamiyet öncesi dönemden Araplara atfedilen birtakım kültürel ilklerin altında da bu türden bir kabile gururu yattığını görebiliriz.

İslamiyet Öncesi Araplara Atfedilen İlkler

Erken dönem İslam literatüründe, Kitab-ı Mukaddes karakterleriyle ilgili ilklere ek olarak, İslamiyet öncesi Arapların birtakım ilklerinden de bahsedilir. Fakat Kitab-ı Mukaddes ilklerinin aksine, bu etiyojilerin İslamiyet öncesi geleneğin özgün temsilleri olup olmadığını bilmek çoğu zaman imkânsızdır, zira bunlarla karşılaştırılabileceğimiz İslamiyet öncesi devre ait yazılı metinlerin sayısı çok azdır. Mevcut birkaç metne baktığımızda, bu ilklerin bazıları Müslümanların etimolojik spekülasyonlarının ürünü mü gibi görünüyor. Örnek olarak, Ebu'l-Ferec'in *Egâni*'de aktardığı rivayete göre Yemen'de şarkı söyleyen ilk kişi olan 'Alas Zî Yezen'ı ele alalım.¹⁵⁷ Ebu'l-Ferec onun Tabâbi'adan –Sebe' el-Asgar yoluyla Kahtân soyundan gelen Himyeri krallarından– biri olduğunu savunur.¹⁵⁸ İbn Kuteybe'ye göre, 'Alas, işgalci Etiyopya ordusu Zü Nüvas'ı okyanusa döktükten sonra kısa bir süre hükümdarlık etmiş fakat kendisi de çok geçmeden aynı şekilde yenilgiye uğramıştır.¹⁵⁹ Bu durum ona, İslamiyet'in yükselişinden önce Yemen'e hükmeden son Arap kralı olmak gibi şüpheli bir ayrıcalık kazandırmıştır.¹⁶⁰ Diğer kaynaklar ise 'Alas'ın Yemen'in küçük krallarından (*akyâl*) biri olduğunu, yani ülkenin tamamını yönetmediğini söyler.¹⁶¹

'Alas Zî Yezen'in tarihine ilişkin karışıklık, bu ismi taşıyan birden fazla kişinin olmasından kaynaklanır. Bunun sebeplerinden biri, İslamiyet öncesi devirde Zî Yezen isminin, Sebe'den Yeze kabilesiyle bağlara işaret etmesidir.¹⁶² Dolayısıyla Ebrehe'nin Marib'deki yazıtı iki "komutan, Vâti ve 'Evdah Zî Yazan"dan bahseder.¹⁶³ Eğer 'Alas bu kabileden geliyorduyse, aile ismiyle anılıyor olmalıydı. Bu unvan coğrafi bir konumla da ilişkili olabilirdi zira Müslüman yazarlardan bazıları *yezen*'in Yemen'deki bir çölün (*mafâza*) ya da bir havzanın (*batn*) ismi olduğundan söz ederler.¹⁶⁴

Zî Yezen unvanının bir kabileye ya da bir coğrafyaya yaptığı göndermenin kalıntılarına İslami kaynaklarda rastlanılmasına rağmen, ismin anlamı hakkındaki egemen yorum, *yezen*'in, "ses" in Himyer dilindeki karşılığı olduğuna dair şüpheli etimolojiye dayanır.¹⁶⁵ Bu şekilde okunduğunda Zî Yezen "Ses Sahibi" anlamına gelir. Dolayısıyla İbnü'l-Kelbi ve diğerleri, 'Alas'ın, "sesinin güzelliğinden ötürü" Zî Yezen olarak anıldığını iddia ederler.¹⁶⁶ Bu etimoloji büyük olasılıkla, *Egâni*'de kayıtlı olan, 'Alas'ın mezarının keşfiyle¹⁶⁷ ilgili aşağıdaki kısa hikâyenin de ilham kaynağıydı:

San'a halkının erkeklerinden biri bana, Mervân zamanında bir mezar kazdıkları sırada kapısı olan bir mahzene denk geldiklerini anlattı. Bir tahtın üzerinde (oturan), bir adam gördüler, gelmiş geçmiş en iri insandı sanki. Altından bir mühür yüzüğü ve altından bir sarık takmıştı ve kafasının yanında, üzerinde şunların yazılı olduğu altından bir levha vardı: "Ben, kral [*kayl*] 'Alas Zi Yezen. Arkadaşım olan, benden başarı; düşmanım olan ise elem alacak. Siz aradınız ve eriştiniz. Ben yüz yaşında bir adamım. Vahşi yaratıklar benim sesime kulak verdi."¹⁶⁸

Belki de *yezen*'in bu etimolojisi, kendisine birkaç mısra atfedilen Zî Yezen el-Himyerî isimli bir şairden kaynaklanıyordu.¹⁶⁹ Birçok yazar kim olduğunu net bir şekilde tespit edemese de, İbnü'l-Kelbi ve Ebu'l-Ferec onu Himyeri kralı 'Alas olarak tanımlar.¹⁷⁰

Bu tanımlama doğru olsun olmasın, Ebu'l-Ferec'in Yemen'de şarkı söyleyen ilk kişinin 'Alas olduğu yönündeki iddiasının, İslamiyet öncesine ait anlatılardan biri olmadığından neredeyse emin olabiliriz. Bu söylenti ne X. yüzyıldan önce yazılmış eserlerde ne de daha erken tarihli evâ'il eserlerinde ya da İslamiyet öncesi Arapların tarihlerinde yer almaktadır. Yemen krallarının kültürel ilklerinin büyük bir kısmını kaydeden ve onlara bir diğer ilki atfetme fırsatını kaçırmayacak olan İbn Hişâm'ın *Ticân* (aşağıya bakınız) adlı eserinde de buna rastlanmaz. Dolayısıyla bu etiyojinin X. yüzyıldaki etimolojik spekülasyonların bir sonucu olduğunu varsaymak makul görünüyor. Bu spekülasyonlar 'Alas'ı, saltanatı kısa süren belirsiz bir Himyeri kralından, uzun ömürlü bir saire ve müzik alanına yenilikler getiren bir kişiye dönüştürmüştü.

Halil bin Ahmed'in (ö. H. 160-175/MS 776-791) hazırladığı, ilk Arapça sözlüklerden biri olan *Kitabul-'ayn*'da benzer etimolojik etiyojilere rastlanabilir. Örneğin Nebatilerin bu isimle (*nebat*) anılmasının sebebi, ilk defa topraktan su çekenlerin (*istenbata*) onlar olmasıdır (*istenbata*, *nebat* ile aynı üç harfli kökten türemiştir).¹⁷¹ Dahası, *hanefiyye* kılıçlarını yapan ilk kişi, Ali zamanında Benu Sa'd'ın reislerinden biri olan el-Ahnaf bin Kays'tı.¹⁷² Son olarak, Muhammed Peygamber'in büyük büyükbabası Hâşim, ekmek parçaları ve çorbanın karıştırılmasıyla hazırlanan bir yemek olan *sarîd*'i ilk öğüten ve karıştırandı (*heşeme*); "öğüten" anlamına gelen Hâşim isminin de kaynağı budur.¹⁷³

İslamiyet öncesi Araplara atfedilen öteki ilkler, farklı kabile bağlarını yansıtır ve İslami dönemdeki rekabetlerin ürünü olabilirler. Örneğin Yemen asıl-

lı bazı Müslüman yazarlar birtakım ilkleri Yemenli Arap krallarına atfederek kendi güneyli atalarını yüceltmişlerdi. Ailesi Yemen-Himyer asıllı olan İbn Hişâm (ö. H. 213/MS 828 dolayları) Yemen tarihi üzerine yazdığı *Kitâbü't-Ticân* başlıklı eserinde bunların bir kısmını kaydeder. Bu ilklerin bazıları, İran kökenli bir Yemenli olan Vehb b. Münebbih'ten¹⁷⁴ naklen aktarılır. Aynı şekilde Yemen kökenli olan İbnü'l-Kelbî, Yemen kabilelerinin şeceresini verdiği *Nesebu Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir* başlıklı eserinde, Yemen kralları tarafından gerçekleştirilen birkaç İslamiyet öncesi ilkten bahseder. Kendisine ilk defa *es-bahî* kırıbaçı yaptıran Zî Esbah'tı,¹⁷⁵ ilk defa mızrakları için demir uçlar yaptıran Zî Yezen'di,¹⁷⁶ önünü aydınlatması için ilk defa yolunun üzerine ateş yerleştiren Zül-Menar'dı¹⁷⁷ ve ikamet edilen yerler için ilk defa gözyaşı döken (İslamiyet öncesi şiire gönderme) İmriu'l-Kays'tı.¹⁷⁸ Buna karşılık, İbnü'l-Kelbî *Cemheretü'l-ensâbü'l-'arab* başlıklı mühim bir diğer şecere çalışmasında Kureyşlilere ve diğer Kuzeyli Araplara pek az ilk atfeder.

Evâ'il Listeleri

Protografinin iki yüz yıldır araştırmacıların ilgisini çeken bir konu olması dolayısıyla, Irak'taki Müslümanlar, ilkleri (*evâ'il*) konu alan listeler oluşturmaya başladılar. Bazıları bu listeleri, Muhammed Peygamber ve Ashabının sözlerini ve amellerini düzenlemenin bir yolu olarak görüyordu. Kûfe'de doğmuş ve Bağdat'ta yaşamış olan İbn Ebu Şeybe (ö. H. 235/MS 849) Peygamber ve Ashabının bahsettiği Kitab-ı Mukaddes karakterlerine ve ilk Müslümanlara ait üç yüzden fazla ilki, "İlkler" başlıklı bir bölümde bir araya getirmişti.¹⁷⁹ (Bu liste, türünün Arapça'daki ilk örneklerinden biri olabilir.) Yazar İslamiyet öncesi Araplara ait sadece iki ilkten bahseder ve bunların ikisi de olumsuzdur: 'Abbas bin 'Abdumuttalib tefeciliği tesis etmiş¹⁸⁰ ve 'Amr bin Luhay (yukarıya bakınız) ise putperestliği başlatmıştır.¹⁸¹ İbn Ebu 'Âsım (ö. H. 287/MS 900) ve el-Taberânî (ö. H. 360/MS 971) gibi kısmen daha geç bir tarihte yaşamış olan yazarlar aynı biçimi ve benzer içeriği korumuş fakat evâ'il başlığıyla oluşturdukları listelerini bağımsız monografılar olarak yazmışlardı.

Başka yazarlar, sarayda ve entellektüel tartışmaların yapıldığı muhitlerde ilgi çekebilecek ilkler listeleri hazırlamışlardı. Örneğin İbn Ebu Şeybe'nin çağdaşlarından biri olan İbn Kuteybe, kâtipler için ansiklopedik bir el kitabı niteliği taşıyan *Ma'ârif*'inde bir ilkler listesi verir.¹⁸² İbn Kuteybe, kitabının bir kâtibin sarayda başarılı olmak için ihtiyaç duyacağı bilgileri içerdiğini belirtir. Daha sonra, geleneğe ve ataların yaptıklarına ilişkin ufak bilgi kırıntılarının sarayda bir hayli önem taşıdığına dikkat çeker.¹⁸³ Birkaç başka Müslü-

man yazar, etiyoloji tartışmalarının çoğunlukla sarayda ve benzeri muhitlerde gerçekleştiğini doğrular. Örneğin El-Ezrakî (ö. H. 250/MS 864 dolayları), Emevi halifesi Süleyman bin Abdülmelik'in (ö. H. 99/MS 717), maiyetine, (hac duraklarından biri olan) Müzdelife ovası yakınlarındaki Kuzeh dağında ilk ateşi kimin yaktığını sorduğunu belirtir.¹⁸⁴ Benzer şekilde, Meş'ûdî, müzik aletlerini seven Halife Mu'temed'in (ö. H. 295/MS 908) bir gün ilk udu kimin yaptığını sorduğunu rivayet eder. Yakın arkadaşlarından biri, o kişinin Metuşelah'ın oğlu Lamek olduğu cevabını verir.¹⁸⁵ Etiyolojik spekülasyon aynı zamanda Bağdat'taki entelektüel muhitlerin de göze çarpan bir özelliğiymiş gibi görünüyor. Örneğin kitapçı İbn Nedim bir keresinde, İran kökenli nüfuz sahibi bir kâtip olan 'İsa bin Ali'nin düzenlediği bir sohbette, mantıkçı İbnü'l-Hammar'a (ö. H. 407 sonrası/MS 1017) ilk filozofun kim olduğunu sorduğunu anlatır. İbnü'l-Hammar, Porphyrios'a dayanarak ilk filozofun Thales olduğunu söyler.¹⁸⁶

Yukarıda bahsi geçen hadis listelerinin aksine, İbn Kuteybe ilkler listesinde İslamiyet öncesi Arapların olumlu yeniliklerine yer verir. Bunların büyük bir bölümü –belki de erken İslam literatüründe yer alan Yemen yanlısı etiyolojileri dengelemek için– kuzeyli Arapların başarılarıdır. İbn Kuteybe'nin listesindeki en önemli kültür kahramanlarından biri, Kureyş kabilesinin Mahzûm kolunun önde gelen üyelerinden olup Cahiliye döneminde Mekke'de hakimlik yapan Velid b. Mugîre'dir. Muhammed Peygamber Mekke'den ayrıldıktan üç ay sonra ölmüştür.¹⁸⁷ Söylentiye göre el-Velid bir *kasâme*¹⁸⁸ yemini uyarınca yargılama yapan, Cahiliye döneminde şarabı yasaklayan, Kâbe'ye girerken sandaletlerini çıkaran ve hırsızlık için birinin elini kesen ilk kişidir.¹⁸⁹ El-Velid, Peygamber'in düşmanı olmasına rağmen, İbn Kuteybe, Peygamber'in el-Velid'in gelenegini takip ettiğini ve İslam'da kasâme yemini ile hırsızlık için elin kesilmesi uygulamalarının kullanımına onay verdiğini açıkça yazar. Dahası, insanlar onun Kâbe'ye girerken sandaletlerini çıkarma âdetini de sürdürmüşlerdir.¹⁹⁰

İbn Kuteybe'nin listesinde ismi geçen bir diğer İslamiyet öncesi Arap kahramanı da, merkezi kuzeydeki el-Hira olan Tanuh krallığının üçüncü kralı Cezime el-Abraş'tır (ö. MS 366 dolayları). Abraş, Palmira kraliçesi Zenobia'ya karşı savaşırken ölmüş ve el-Hira'nın yönetimi Lahmilerin eline geçmiştir. İbn Kuteybe, El-Abraş'ın sandalet giyen ve mancınığı yapan ilk kişi ve mum kullanarak geceleri yolculuğa çıkan ilk kral olduğunu aktarır.¹⁹¹

Daha erken tarihli Arapça literatürde yer alan ilkler gibi, İbn Kuteybe'nin listesinde de İslamiyet öncesi Arap kahramanlarına atfedilen ilklerin ne ka-

dar sınırlı, mütevazı ve sıradan oldukları dikkat çekicidir. İnsan toplumunun temel unsurlarının icadını, eğer ki Müslüman Arap kültüründe önemli bir yeri yoksa, İslamiyet öncesi bir Arap kahramanına atfetme çabası görülmez. Dolayısıyla Araplar, Arap dilini, şiirini ve şarkısını icat ederler; çiftçiliği, hayvanların evcilleştirilmesini ya da ev yapımını değil.

İbn Kuteybe kuzeyli Arapların ilklerine ek olarak, daha erken tarihli Arapça literatürde yer almayan Kitab-ı Mukaddes etiyojisinin (Kitab-ı Mukaddes karakterleriyle ilgili olan ilkler) de bir bölümünü kaydeder. Bunların birkaçı, kasâma yeminini ilk kullananın Musa (Tanrı ona vahyetmiştir)¹⁹² ve ilk defa kalemle yazan, giyecek şeyler diken ve giyenin İdris olduğunu bildiren Vehb b. Münebbih'ten gelir.¹⁹³ Bilgi kaynağı verilmeyenler arasında, ilk sabun yapanın Süleyman,¹⁹⁴ ilk papirüsü yapanın Yusuf,¹⁹⁵ ilk yassı ekmek somunlarını yapanın Nemrut,¹⁹⁶ kendisine ilk defa Yahya ismi verilenin Zekeriya'nın oğlu Yahya¹⁹⁷ ve son olarak, Tufan'dan sonra ilk defa bir şehir kuranın Nuh¹⁹⁸ olduğunu öğreniyoruz.

İbn Kuteybe garip bir biçimde, *Ma'ârif*'inde geçen ve ilk Müslüman protograflerinde bulunabilecek olan Kitab-ı Mukaddes ilklerinin çoğunu evâ'il listesine dahil etmemiştir. Örneğin *Ma'ârif*'in başında, Vehb b. Münebbih'ten naklederek, İbrahim'in ilk misafir ağırlayan, ilk *sarid* (çorbaya karıştırılmış ekmek) yapan, ilk defa saç beyazlayan ve sağlığı korumayla ilgili çeşitli ameliyeleri ilk başlatan kişi olduğunu yazar.¹⁹⁹ Bunların hepsi İbn Sa'd'ın *Ta-bakât*'inde bulunabilir. İbn Kuteybe'nin bunları evâ'il ile ilgili bölüme dahil etmemeyi seçmesinin sebebi bilinmiyor. Bununla beraber, İbn Kuteybe'nin evâ'il listesinde Kitab-ı Mukaddes kahramanlarına atfedilen kültürel ilklerin bir bölümü, daha erken tarihli literatürde yer alan Kitab-ı Mukaddes ilkleri gibi, medeniyetin esaslarıyla ilgilidir.

İbn Kuteybe'nin listesinde göze çarpan eksikliklerden biri İranlılara ait ilklere, zira kendisi İranlıdır²⁰⁰ ve daha önce her türlü ilkle bağdaştırılmış olan (sonraki bölüme bakınız). İran krallarının tarihi hakkında *Ma'ârif*'inde dikkate değer bir bölüm²⁰¹ yazmış olduğundan bu ilkleri iyi biliyor olması gerekir. İbn Kuteybe'nin zamanında sarayda İran kültürünün hüküm sürmesi ve *Ma'ârif*'in yazılış sebebinin kâtipleri saraydaki görevlerine hazırlamak olması sebebiyle bu ihmal çarpıcıdır.²⁰² Bu eksiklik, İbn Kuteybe'nin Arabistan'a ayrıcalık tanıyan eğilimini paylaşmayan yazarların gözünden kaçmamıştı. Örneğin İranlı ansiklopedist İbn Rüste (H. 290/MS 903), İbn Kuteybe'nin listesinin sonuna bir İran ilkleri listesi eklemişti.²⁰³ Sonraki evâ'il yazarları da benzer şekilde kapsayıcıydı. El-'Askerî (ö. H. 400'den sonra/MS 1010) evâ'il adadı-

ğı uzun monografinin bir bölümünü tamamıyla İran ilklerine ayırmıştır.²⁰⁴ Yine de bu yazarlar, İran mitolojisini, İbn Kuteybe ve diğerlerinin, merkezine İbrahimi halkları ve Arapları oturttuğu bir çerçeveye sokuyorlardı. Yukarıda gördüğümüz üzere bu çerçeve, Basra, Kûfe ve Bağdat'ta yaşayan ve İslami ilimlerin temelini oluşturacak Arap merkezli bir filoloji ve tarihyazımı geleneğinin yaratılmasına yardım eden Müslümanların kültürel eğilimini yansıtır.

Bu çerçeve sonraları önem kazanmış olsa da, İbn Kuteybe'nin zamanında hakim konuda olmadığını aklımızda tutmalıyız. Aslına bakılırsa İbn Kuteybe'nin, Kitab-ı Mukaddes ve Arap ilklerini sıraladığı listesinin amacı, Bağdat sarayındaki elitler arasında İran kültürünün sahip olduğu egemenliğe meydan okumaktı. Bu konuyu bir sonraki bölümde ele alacağım.

Sonuç

Protografik malzemeyi gereksiz bilgi olarak görüp –ki genellikle öyledir– göz ardı etmek mümkün, ama bu onun sosyal tarih açısından kullanışsız olduğu anlamına gelmez. Aslına bakılırsa kısa bir süre içerisinde hacimli protografi ciltlerinin meydana getirilmiş olması, yoğun yenilik ve ödünç alma dönemlerine ve bireysel başarının daha çok takdir edilmesine işaret eder.

Protografi literatürü, yabancı bilginin ve yeniliğin statüsüyle ilgilendiği için, etnik gerilimlere ve elitlerin yabancılar olarak algıladıkları kişiler karşısında kendilerini tanımlama biçimlerine de ışık tutabilir. Bu, yabancı ülkelere yapılan fetihler sırasında ve sonrasında etnik gerilimler yükseldiğinde ortaya çıkan toplumsal dinamiklerin anlaşılmasında bilhassa faydalıdır. Dahası, protografların sosyal bir değer olarak kullanımını belgelemek, tarihçilerin protograflara değer veren ve bunların hangi kurumlara erişimi “satın” aldığını belirleyen elit muhitleri veya “pazarları” tespit etmesine yardımcı olabilir.

Bu bölümde öncelikle, fatihlerin kültürünü dile getirenler tarafından yazılmış olan protografik literatüre odaklandım. İskender devrinin Yunanları kendilerini, fethetmek üzere oldukları Yakındoğu medeniyetlerinin akranları ve mirasçıları olarak görüyorlardı. Kültürlerinde yabancıların katkıları olduğunu kabul ediyor fakat aynı zamanda kendi edinimlerine de güveniyorlardı. Yakındoğu'daki Yunan hükümdarların, bir yandan Yunan bilgisinin etki alanını genişletirken, öte yandan fethettikleri halkların yerli geleneklerini benimseme yeteneklerini önceden sezmışlerdi (bkz. Dördüncü Bölüm).

İbn Kuteybe ve Plinius ise, fetihlerden sonra yazmış ve dolayısıyla, on yıllar belki de yüz yıllar süren yabancı etkilerin ardından, fatihlerin kültürünü fethedilenlerinkinden ayırmak zorunda kalmışlardı. Bu her iki isim de, Yunan

yazarların tersine, (Romalı ve Arap) fatihlerin kültürel edinimleri konusunda alçakgönüllüdür ve fatihlerin fethedilenlerinkiyile kıyaslanabilecek yerli ve yüksek bir kültürden gerçekten de mahrum olduğu görüşünü yansıtır. (Romalıların yüksek bir kültürü vardı, fakat bunu büyük ölçüde Yunanlara borçluydular.) Bu kültür eksikliği her ikisini de, önceki imparatorlukların yeniler üzerindeki kültürel etkilerinden endişe duymaya itmişti (Plinius için Yunanlara, İbn Kuteybe için İranlılara dair bir endişe). Fakat bu meseleyi farklı şekillerde ele aldılar: Plinius etkiyi kabul etti ve bunu, kendi ülkesinin insanlarına Yunanları geçmeleri için meydan okumakta kullandı. İbn Kuteybe ise etkiyi reddetti ve dindaşlarını, eskileri gölgede bırakacak paralel bir kültür sistemi yaratmaları için cesaretlendirdi.

İbn Kuteybe'nin İslamiyet öncesi dönemde bir benzeri var mı bilmiyorum. Zira o, medeni açıdan daha gelişmiş olan atalarını fethedenlerin kültürel edinimlerini yücelten bir etnik şövenistti. Bir benzeri varsa bile, kendini fatihlerin kültürel mitlerini derlemeye bu kadar adanmış biri olduğunu tahayyül etmek güç. İbn Kuteybe'ninki gibi, imparatorluğun yönetici ve alimlerden oluşan elit çevrelerine dahil olmak üzere soyla ilgili değil de kültürel kıstaslara öncelik veren bir yöntem, genelde tam tersi bir etki yaratmak için kullanılırdı: Fatihleri, fethedilenler gibi davranmaya ikna etmek. Bu ters etkiyi bir sonraki bölümde ele alacak ve İbn Kuteybe'nin bu şekilde hareket etmesinin sebeplerine kitabın sonunda geri döneceğim.

Notlar

- 1 Yunan ve Roma protografisine genel bir bakış için bkz. Kleingunther, *Protos Heures* ve Thraede'nin makaleleri "Erfinder II" ve "Das Lob der Erfinders." Birinci epigraf, Plinius, *N. H. (Doğa Tarihi)*, 7.57'den; ikincisi ise İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 1'den alınmıştır.
- 2 Zhmud, *Origins*, 27-32.
- 3 *age*. 12, 32.
- 4 *age*. 24.
- 5 Ksenophanes, frag. 18, çev. Kirk ve Raven, *Presocratic Philosophers* içinde, 179.
- 6 *age*. 193-194.
- 7 Athanassakis, *Homeric Hymns*, 77.
- 8 *age*. 4.41-42, 47-56. dizeler
- 9 *age*. 4.24. dize.
- 10 *age*. 4.108-15. dizeler
- 11 Aiskhylos *Zincire Vurulmuş Prometheus* 454-505, *Works* içinde.

- 12 Sophokles *Antigone* 341.
- 13 Zhmud, *Origins*, 46.
- 14 Dodds, *Ancient Concept*, 10; Henrichs, *Sophists*, 141.
- 15 Beagon, *Elder Plinius*, 417; Henrichs, *Sophists*, 141, 144; Barnes, *Presocratic Philosophers*, 154, 156.
- 16 Henrichs, *Sophists*, 141; Zhmud, *Origins*, 48, 51.
- 17 Cole, *Democritus*, 26. Demokritos'un kültürel gelişim kuramı sadece parçalar halinde elimize ulaşabilmiştir. Buna rağmen Cole, MÖ I. ve II. yüzyıllarda yaşamış yazarların eserlerinden bu kuramın büyük bir bölümünü derlemenin mümkün olduğunu iddia eder.
- 18 Diodorus Siculus, *Library* 1.8.1-9. Bkz. Copenhaver, "Historiography of Discovery," 194.
- 19 Cole, *Democritus*, 42-43; Zhmud, *Origins*, 51-52.
- 20 Henrichs, "Sophists," 141.
- 21 Dodds, *Progress*, 8; Van Groningen, *Grip of the Past*, 34.
- 22 Antik Çağ'da yaşamış bir Yunan mityazıcısı olan Euhemeros'a göre, tanrılar, öldükten sonra ilahlaştırılan eski kahramanlardan ibaretti. —*çn*
- 23 Yunanların uzak geçmişe dair yorumlardan rahatsızlık duymaları hakkında bkz. Dillery, "First Egyptian Narrative," 99.
- 24 Zhmud, *Origins*, 34.
- 25 Herodotos 3.122.
- 26 Zhmud, *Origins*, 34.
- 27 Momigliano, "Greek Historiography," 5. Herodotos'un yerli halkın verdiği bilgilere yönelik şüpheciliği hakkında bkz. Herodotos 2.44-45.
- 28 Herodotos 2.44-45.
- 29 *age*. 1.95.
- 30 Copenhaver, "Historiography of Discovery," 195.
- 31 Aşağıda Herodotos'tan alıntılanan ilklerin çoğu Copenhaver, "Historiography of Discovery," 195-96'dan alınmıştır.
- 32 Herodotos'ta bahsi geçen Yunan ilkleri için bkz. Herodotos 1.63, 1.23, 1.25, 3.122.
- 33 *age*. 1.94.
- 34 *age*. 1.71.
- 35 *age*. 4.189.
- 36 *age*. 2.109.
- 37 *age*. 5.58.
- 38 Moyer, "Limits," 21, 27, 35-37, 62, 71-72.
- 39 Herodotos 4.180. Buradan itibaren referans bilgileri metnin içinde verilecek.
- 40 Copenhaver, "Historiography of Discovery," 196.
- 41 Herodotos 2.2. Herodotos'a kaynak görevi gören yerli rahipler bu inancı güçlendirmişlerdir (2.142-46).

42 age. 2.58.

43 Sonraki Helenistik tarihçilerin ve Yunan-Roma dönemi tarihçilerinin Herodotos'un metodolojisine yaklaşımı için bkz. Murray, "Herodotos"; Nimis, "Egypt in Greco-Roman History."

44 Platon *Timaios* 21e-22b, *Plato in Twelve Volumes* içinde. Solon ve Mısır'ın, aynı tarih anlatısında (Herodotos) birlikte anılması bile Platon gibi yazarların Solon'un ilk yıllarını Mısırlı öğretmenlerle çalışarak geçirdiğini iddia etmesi için yeterliydi. Aynı şekilde, Platon'un Mısır hakkındaki açıklamaları, sonraki yazarları onun Mısır'a gittiği ve Mısırlı rahiplerden ders aldığı çıkarımında bulunmaya itmişti. Halbuki ciltleri dolduran yazılarının hiçbirinde böyle bir geziden bahsedilmemektedir (Lefkowitz, *Not Out of Africa*, 82). Yunan tarihçi Strabon (ö. MS 21'den sonra) Platon'un Mısır'da eğitim gördüğü yeri bizzat gidip gördüğünü yazar (Strabon *Coğrafya* 17.1.29). Zerdüşt'ün tesirlerine dair benzer hikâyeler MÖ 4. yüzyılda dolaşımdaydı. Bkz. Momigliano, *Alien Wisdom*, 7, 93, 142-43, 146-47.

45 Platon *Timaios* 22e-24a, *Plato in Twelve Volumes* içinde. Bkz. Dodds, *Progress*, 14; Vasunia, *Gift*, 218-26.

46 Platon *Phaidros* 274c-274e, *Plato in Twelve Volumes* içinde. Kral, konuşmasına yazının icadından duyduğu rahatsızlığı dile getirerek devam eder. Krala göre yazı, Thoth'un iddiasının aksine, hafızaya yardımcı olmak yerine insanları tembelleştirecek ve ezberlememeye teşvik edecektir (275a).

47 Bu tabir Copenhaver, "Historiography of Discovery," 196'dan alınmıştır.

48 age.

49 Copenhaver, "Historiography of Discovery," 196'ya ve aynı yazarın Polydore Vergil, *Keşif Üzerine* için yazdığı giriş metninin xxi numaralı sayfasına bakınız.

50 Bu, Theophrastos ve Straton gibi Aristotelesçilerin "antik Yunan'ın icatlar konusunda Mısır'a ve Doğu'ya bağımlı olduğu iddiasına şiddetle karşı" olma noktasında Ephoros'un izinden gittiğini söyleyen Copenhaver'in ("Historiography of Discovery," 196) görüşüyle ters düşer.

51 Theophrastos, frag. 734, Fortenbaugh, Huby, Sharples ve Gutas, *Theophrastus of Eresus* içinde.

52 age. frag. 735.

53 age. frag. 736A.

54 age. frag. 729.

55 age. frag. 732.

56 age. frag. 732.

57 age. frag. 731. İskenderiyeli Klement, bronz dökümün icadını Delas'a atfeder (*Stromata* 1.16.75).

58 Theophrastos, frag. 733, Fortenbaugh, Huby, Sharples ve Gutas, *Theophrastus of Eresus* içinde.

59 Plinius'a göre Aristoteles, kuleleri Kiklopların, bakırcılığı İskitya'dan Lydos'un icat ettiğini ve antik Yunan'da resim yapan ilk insanın Eukhir olduğunu düşünüyor-

- du (N. H. 7.56). Aristoteles *Metafizik* 1:918b'de matematiksel bilimlerin Mısır'da doğduğunu nakleder.
- 60 Beagon, *The Elder Plinius*, 418-19.
- 61 *age.* 416.
- 62 Plinius N. H. 7.57.
- 63 *age.* 7.1.
- 64 *age.* 27.1-2.
- 65 *age.* 37.59-60.
- 66 Plinius, Poseidonios'tan etkilenmişti. Bkz. Wallace-Hadrill, "Plinius the Elder," 84.
- 67 Wallace-Hadrill "Plinius the Elder"da, Plinius'un *Doğa Tarihi*'ndeki projesinin geneli hakkında bu yorumu yapar (85).
- 68 Plinius N. H. 7.1.
- 69 Adams, *Caligula*, 33; Mellor, "Graecia Capta," 93.
- 70 König ve Whitmarsh, "Ordering Knowledge," 23.
- 71 Momigliano, *Alien Wisdom*, 20.
- 72 Mellor, "Graecia Capta," 112.
- 73 Adams, *Caligula*, 32, 35-36.
- 74 Mellow, "Graecia Capta," 105.
- 75 Plinius N. H. 24.5.5 (bkz. Isaac, *Racism*, 225).
- 76 Plinius N. H. 2.117-18; bkz. Wallace-Hadrill, "Plinius the Elder," 95-96.
- 77 Wallace-Hadrill, "Plinius the Elder," 94.
- 78 Hyginus'un kütüphaneci Gaius Julius Hyginus (MÖ 64-MS 17 dolayları) olduğu düşünülmüştü fakat bugün araştırmacıların çoğu bunu reddediyor. Bkz. Smith ve Trzaskoma, *Apollodorus' Library (Bibliotheka)*, xliii-1.
- 79 Önsöz için yaptığı çeviriye ve dizine bkz. *age.* 193-94.
- 80 *age.* xlv, xlvii-xlix.
- 81 Örneğin Hyginus, kökü MÖ IV. yüzyılın sonlarında ve III. yüzyılın başlarında yaşamış Babilli rahip Berossos'un *Babyloniaka*'sına dayanan astronomiyi, ilk Oannes'in bulduğunu nakleder (274.16) (bkz. Dördüncü Bölüm).
- 82 Hyginus *Genealogiae* 274.19.
- 83 *age.* 277.
- 84 Smith ve Trzaskoma, *Apollodorus' Library*, liii-liv.
- 85 Eusebius İncil'e Giriş 1.2.1.
- 86 Origenes *Contra Celsum* 1.14.
- 87 Adler, *Time*, 62n74.
- 88 Tatianus *Yunanlara Söylev* 1. Bkz. Droge, *Homer or Moses?* 86-90.
- 89 Klement *Stromata* 1.16.
- 90 Eusebius *age.* 10.6. Eusebius kendi listesini yapmaz ama Yunan harflerinin barbar kökenlerine değinir (10.5).
- 91 *age.* 10.1.

- 92 *age.* 10.4.
- 93 Noy, "Motif-Index," 154-61.
- 94 Bkz. Noy, "Motif-Index," 156, Ginzberg'den alıntı, *Legends* 1:147 ve 5:168, no. 6.
- 95 Waxman, *History of Jewish Literature*, 139.
- 96 Afsaruddin, *Excellence and Precedence*.
- 97 Evâ'il listeleriyle ilgili en iyi kaynakçalar için bkz. Franz Rosenthal, "Awâ'il," *Encyclopedia of Islam* (2. baskı) içinde; Abdülaziz el-Mâni'nin editörlüğünü yaptığı, İbn Bâtiş'in (ö. H. 655/MS 1257) *Gâyetü'l-vesâ'il* isimli eserine yazdığı giriş metni (al-Mâni', "An Edition of *Ghâyat al-wasâ'il*").
- 98 Mukâtil, *Tefsir* 3:88-89.
- 99 *age.* 723.
- 100 *age.* 89, 647.
- 101 *age.* 1:215.
- 102 Taberî (ö. H. 310/MS 923), erken dönemde hazırlanan "evâ'il" listeleriyle ilgili bir bölümde kullanmak için biraz geç bir kaynak olsa da, onun kaydettiği kanon-dışı metinler büyük olasılıkla daha erken bir döneme aitti.
- 103 Taberî, *Tarih* 1:297.
- 104 *age.* 298.
- 105 *age.* 296-97.
- 106 *Âdem'in Hayatı* üzerine çalışan en önemli iki uzman –Gary Anderson ve Michael Stone– çeşitli versiyonları çevirip bir araya getirdi ve internete koydu (<http://www3.iath.virginia.edu/anderson/vita/vita.html>). Bu bölümde *Âdem'in Hayatı*'nın Yunanca, Ermenice ve Gürcüce çevirilerinden faydalandım.
- 107 İbn 'Abbas'a göre yasak ağacın meyvesi buğdaydı (Taberî, *Tarih* 1:299).
- 108 *age.* 298.
- 109 İhvân-ı Safâ, *Resâil*'de benzer bir hikâye aktarır (2:230). Bu eserde Âdem ve Havva yabanda perişan, kendilerini besleyemez bir halde dolanmaktadırlar. Tövbe ettikleri zaman Tanrı onlara çiftçiliği, ekmek yapımını, yemek yapımını, iplik dokumayı, dikişi ve giysi yapımını öğretecek bir melek gönderir. Daha sonra el-Can'ın (cinlerin atası–İbnü'l-Kelbî'nin aşağıdaki Keyumers anlatısına bakınız) zürriyeti Âdem ve Havva'nın çocuklarıyla kaynaşır ve onlara sanatlarını (*es-sanâ'i*'), dikim yapmayı ve (ebeveynleri halihazırda melekten öğrenmiş olmasına rağmen) tarla işlemeyi, inşaatı, yararlı ve zararlı şeyleri (*el-menâfi' ve'l-medârr* –burada büyüye gönderme yapılıyor olabilir çünkü Kur'an'daki Hârût ve Mârût anlatısında kullanılan dile benzer bir dil söz konusudur)– öğretir.
- 110 Taberî, *Tarih* 1:300.
- 111 *age.*
- 112 *age.* 299.
- 113 James Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 91.
- 114 Brock, "Jewish Traditions," 227.

- 115 *Hazineler Mağarası Kitabı*'ndan faydalanan yazarların bir listesi için bkz. Götze, "Schatzhöhle," 51-94.
- 116 Bu özet, Süryanice *Hazineler Mağarası Kitabı*'nın Budge tarafından yapılan İngilizce çevirisini esas almaktadır.
- 117 *age.* 53.
- 118 *age.* 65.
- 119 *age.* 69.
- 120 *age.*
- 121 *age.* 70. Cennet'te Tanrı Âdem'i "kral, rahip ve peygamber" ilan etmişti (53).
- 122 *age.* 72.
- 123 *age.* 73. Bunu, toprağa gömülen ilk insanın Habil olduğuna ilişkin Kur'an anlamıyla karşılaştırınız (bkz. İkinci Bölüm).
- 124 *age.* 72.
- 125 *age.* 73-74.
- 126 *age.* 75.
- 127 *age.* 87.
- 128 *age.*
- 129 *age.*
- 130 *age.* 88.
- 131 *age.*
- 132 *age.* 84.
- 133 *age.* 90.
- 134 *age.* 89.
- 135 Arapça versiyon Bezold tarafından hazırlanmıştır, *Die Schatzhöhle*.
- 136 Taberî ve Ya'kûbî'nin yankıları için bkz. Götze, "Schatzhöhle," 60-71, 153-55.
- 137 Rosenthal, Taberî'nin *Tarih*'inin İngilizce çevirisinde, İbn 'Abbas'tan nakledilen bir rivayetin benzerinin *Hazineler Mağarası*'nda (362n 11 13) bulunduğunu belirtir.
- 138 İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 51.
- 139 *age.* 51-53.
- 140 *age.* 8, 54. İslam literatürünün ilk metinleri, 'Amr bin Luhay'dan, Araplara put-perestliği getiren kişi olarak bahseder (bkz. örn. Mukâtil, *Tefsir*, K 5:103, 5:509 tefsiri; İbn İshak, İbn Hişâm, *Sire* içinde, 1:81; Zübeyrî, *Neseb*, 8).
- 141 İbn Hişâm, *Sire* 1:23.
- 142 İdris'in Hanok'la özdeşleştirilmesine ilişkin en erken örneklerden birine, Mukâtil'in 19:56-57 numaralı ayetleri tefsirinde rastlanır (tefsir edilen ayetler, Mukâtil'in yorumuyla bütünleşiktir):
"Kitap'ta," yani Kur'an'da, Nuh'un babasının büyükbabası ve ismi Hanok [*Ah-nuh*] olan "İdris'i de an", "şüphesiz o doğru sözlü bir kimseydi", yani Allah'ın birliğine inanıyordu, "bir nebi idi ve yüce bir makama yükseltildi," yani öldüğü mekân olan Gökyüzünün dördüncü katına ve o sırada, Güneş'in seyrini belirle-

- yen Melik'e [*lil-malik*–melek de olabilir] seslendi. (Mukâtil, *Tefsir* 2:631).
- 143 İbn Sa'd, *Tabakât*, 12. Taberî'nin bu hikâye hakkındaki tartışması için ayrıca bkz. *Tarih* 1:327-32.
- 144 Kaynaklar için bkz. Ginzberg, *Legends* 5:82n28.
- 145 Tevhidi, *Besâ'ir* 4:81.
- 146 İbn Sa'd, *Tabakât*, 33-34.
- 147 *age*.
- 148 *age*.
- 149 Belâzûrî, *Ensab* 1:7.
- 150 İbnü'l-Kelbî, *Nesebü'l-hayl*, 28. Arapça'nın kökenlerine dair daha fazla kaynak için bkz. Suyûtî, *Müzhir* 1:8-34.
- 151 Vâkıdî, *Megâzi* 2:842. Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde yer alan bir rivayete göre, sınır işaretlerini ilk koyan Ma'add bin 'Adnân'dı (4:211).
- 152 İbn Ebu Şeybe, *Musannaf* 8:328, no. 30.
- 153 "Sa'y," *EP* içinde.
- 154 İbn Ebu Şeybe, *Musannaf* 8:334, no. 74.
- 155 *age*. 363.
- 156 Örnek olarak Beyhaki'nin, olumsuz kültürel ilkler listesine müzik aletlerini de dahil etmesine bakınız (*Mehâsin*, 395-96).
- 157 Ebu'l-Ferec, *Egâni*, 4:221. El-Beyhaki, *Kitâbu'l-mehâsin ve'l-mesâvi*'sinde bu ilki olumsuz bir yenilik olarak verir ve "Enbas" isimli birine atfeder (395). 'Alas için farklı bir ismin kullanılmasının sebebi büyük olasılıkla coğrafi karmaşıydı. El-Zebîdî, Himyeri kralına atfen kullanılan 'Alas ve 'Ebs isimleri konusunda şecerelede de benzer bir karışıklık olduğundan bahseder (*Tâcu'l-'arûs* 12:447).
- 158 Ebu'l-Ferec, *Egâni* 4:221.
- 159 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 637.
- 160 Sicistânî, biraz tutarsız bir biçimde, 'Alas'ın üç yüz yıl yaşadığını iddia ederek onun "uzun yaşayanlar"dan biri olduğunu yazar (*Mu'ammerûn*, 430).
- 161 Bkz. İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* 1:451; el-Bekri, *Mu'cem* 2:18; Zemaşşerî, *Rabî'ül-ebrâr* 2:581.
- 162 Bosworth'un Taberî çevirisine bakınız: *Tarih* 5:236n585.
- 163 Bir çevirisi için bkz. Sidney Smith, "Events," 438.
- 164 El-Bekri, *Mu'cem* 2:582; Zemaşşerî, *el-Cibâl*, 143; Yakut, *Mu'cem* 2:114. İbn Düreyd, Cened'in Yemen'deki coğrafi bir bölgenin, Zî Yezen'in ise ikinci dereceden bir Himyeri kralının ismi olduğunu iddia eder (İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* 1:451).
- 165 Ebu'l-Ferec, *Egâni* 4:221. Etiyopya dilinde ya da Güney Arabistan lehçelerinde *yezen*'in "ses" olarak kullanıldığına dair bir gösterge bulamadım. Fakat Etiyopya'daki *gadam* ("çöl" ya da "ova") sözcüğü fonetik açıdan *yezen*'e benziyor ve el-Bekri'nin ve diğerlerinin verdikleri anlama yakın (Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 183'teki *gaddama* maddesine bakınız).

- 166 Ebu'l-Ferec, *Egâni* 4:221. Ayr. bkz. Yakut, *Mu'cem* 2:114; Zemahşerî, *Rabî'ül-ibrâr* 2:582.
- 167 Yemen krallarına ilişkin geleneksel İslam anlatılarında, mezar keşfi sık kullanılan bir temadır. Bu temanın birçok örneği için bkz. İbn Hişâm, *Ticân* (örn. s. 75-78) ve el-Hemdânî, *İklîl*, 74-103.
- 168 Ebu'l-Ferec, *Egâni* 4:221. Zemahşerî, 'Alas'ın, sesiyle hayvanlara boyun eğdirme gücünün, Himyer deyimlerine de konu olduğunu belirtir (*Rabî'ül-ibrâr* 2:582).
- 169 Bu şairin en sık alıntılanan şiirlerinden biri, Etiyopya istilasından sonra Yemen'in şehir surlarının yıkılmasını ele alır. Bkz. İbn Hişâm, *Sire* 1:50-51; Taberî, *Tarih* 5:208-10; el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke* 1:103-4. Yakut bu şiirleri 'Alas'ın torunlarından biri olan 'Alkame Zi Yezen'e atfeder (*Mu'cem* 1:535).
- 170 İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Me'ad* 2:545; Ebu'l-Ferec, *Egâni* 4:221. Ebu'l-Ferec, sonradan Emevi döneminin ünlü şarkıcısı Tuveys tarafından düzenlenen bir şiiri ona atfeder (4:223).
- 171 Halil b. Ahmed, *el-Ayn* 4:184.
- 172 *age.* 1:365.
- 173 *age.* 4:311.
- 174 Örneğin Vehb, Yemen krallarından Lokman bin 'Ad'ın hırsızlık sebebiyle el kesen ilk insan olduğunu savunur (İbn Hişâm, *Ticân*, 84). İbn Kuteybe bu ilki Mekkeli bir kabile reisine atfetmiştir (aşağıya bakınız).
- 175 İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Me'ad* 2:542.
- 176 *age.* 545.
- 177 *age.* 547. İbn Hişâm aynı ilkten *Ticân*'da bahseder (136).
- 178 *age.* 599.
- 179 *Kûâbu'l-evâ'il* olarak adlandırılan daha erken tarihli kitaplar bulunuyordu fakat bunlar günümüze ulaşmamıştır ve bu eserlerin konusunun kültürel ilkler mi yoksa başka bir şey mi olduğu belli değildir.
- 180 İbn Ebu Şeybc, *Musannaf* 8:352, 356.
- 181 *age.* 326, 336-37.
- 182 İbn Kuteybe'nin listesinin ayrıntılı bir incelemesi için Lang'ın doktora tezine bakınız. Lang, "Aw'ail in Arabic Historiography." Başlığına rağmen tezin ana odağı İbn Kuteybe'nin listesidir.
- 183 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 1-4.
- 184 El-Ezrakî, *Ahbâru Mekke* 2:183-84.
- 185 Mes'ûdî, *Murûc* 4:131-32 (Dagır baskısı); bkz. Beyhakî, *Mehâsin*, 395.
- 186 Bkz. İbn Nedim, *Fihrist* 2:590; Joel Kraemer, *Humanism*, 126. Saraylardaki münazara kültürünün genel bir incelemesi için bkz. Joel Kraemer, *Humanism*, 58, 73, 179.
- 187 Zirikli, *A'lâm* 8:122.
- 188 *Kasâme* yemini biri öldürüldüğünde ve fail meçhulse kullanılır. Kan davasını icra edecek olan kişi (*veliyyü'd-dem*) o yörenin insanlarından, kişiyi öldürenin

- kendileri olmadığı ve katili tanımadıklarına dair Tanrı huzurunda edilmiş bir yemin alır. Bkz. Crone, “Qasâma.”
- 189 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 551-52.
- 190 *age*.
- 191 *age*. 554.
- 192 *age*. 552. Not 188'e bakınız.
- 193 *age*. 552. Goshe'nin, ilk dikişin (*hâta*, “dikmek”) kökeninin “yazmak” anlamına gelen *hatta*'nın bozulmasıyla bağlantılı olduğuna ilişkin açıklaması büyük olasılıkla doğrudur. (Goshe, “Das kitab al-awa'il,” 4). Bununla beraber, Hermes'in ilk dikiş diken olduğuna dair eski bir anlatı bulunur (Cole, *Democritus*, 20).
- 194 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 554.
- 195 *age*.
- 196 *age*.
- 197 *age*. 556. Bu ilk, Kur'an'ın 19:7 numaralı ayetinden türetilmiştir: “Ey Zekeriyya! Haberin olsun ki biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik.”
- 198 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 558.
- 199 *age*. 30.
- 200 Savant, “Place,” 41.
- 201 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 652-67.
- 202 Gutas, *Greek Thought*, 29, 34; Bosworth, *Heritage*, 8-9.
- 203 İbn Rüste, *A'lâk*, 196-200. Bu ilklerin birçoğunun odağında İsfahan şehri yer alır.
- 204 'Askerî, *Evâ'il*, 165-74.

Ulusların İcadı: Medeniyetin Kökenlerine İlişkin Fetih Sonrası Yerel Tarihler

Semiramis'in muazzam başarıları Asurlular tarafından, Sesostris'in muazzam başarıları da Mısır'da övülür ve Frigler bugün bile muhteşem ve hayret verici kahramanlıklara "manik" derler, çünkü ilk krallarından biri olan Manes iyi bir adam olduğunu kanıtlamış ve onlar arasında muazzam bir nüfuz sahibi olmuştu.

-Plutarkhos, *İsis ve Osiris*

Her halk kendi atalarını, nesebini ve başarılarını diğer halklardan daha iyi bilir. Karmaşık her meselede, konuyla (doğrudan) ilişkili insanlara başvurmak gerekir.

-Taberî, *Tarih*

Arapların İran topraklarını fethinden bir yüzyıl sonra, İranlılar İslamiyet öncesi İran krallarının Arapça tarihlerini yazmaya başladılar. Bu tarihlerin çoğunda ilk krallar sanat ve bilimlerin mucitleri olarak tasvir edildi.

Yakındoğu'daki Yunan ve Roma fetihlerinden sonra da benzer bir şey gerçekleşti. Yerli elit tabaka, atalarının medeniyete katkıları hakkında fatihlerin diliyle tarihler yazdılar. Amaçları, yabancı bir güç tarafından fethedildikten sonra, geçmiş başarıları esas alan bir milli gurur duygusu aşılacak ve fatihlerle, fethedilen halka kültürel bağımlılıklarını hatırlatmaktır.¹ Bu tarz anlatılar mutlaka siyasi bir plana işaret etmiyordu. Aslına bakılırsa bu tarihler, genellikle yabancı hükümdarları kovmayı değil, yerli hükümdarlar gibi davranmaya teşvik etmeyi amaçlıyordu.² Fakat muğlak oluşları, bu tarihlerin, yeniden hayat bulan krallıkları desteklemek için kullanılabileceği anlamına geliyordu. En azından X. yüzyıl İran'ında böyle olmuştu.

Bazı okuyucular şüphesiz “milli gurur” kullanımına anakronistik olduğu gerekçesiyle itiraz edecekler. Eğer milliyetçilik sadece modern örnekler esas alınarak tanımlanıyorsa bu yerinde bir itiraz olur. Fakat David Goodblatt’ın yakın zamanda öne sürdüğü üzere, Antik ve Modern çağlarda kimlik oluşumları arasındaki benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda, milliyetçilik kavramını modern dönemle sınırlamak yersizdir; tanımın, ikisini de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekir.³ Önemli bir ortak özellik, bir millete hayali üyeliğin, ortak bir kan bağına ve ortak bir kültüre (din, dil, eğitim vs.) başvurarak ortaya koyulmasıdır.⁴ Antik Çağ yazarları farklı zamanlarda birini ya da her ikisini vurgulamışlardır.⁵ Kültür çoğu zaman kişinin biyolojik kökenine içkin bir unsur olarak görüldüğü için, ikisinin ayrılmaz olduğu düşünülüyordu.⁶ Bu bölümde ele aldığım tarihler, medeniyetin kökenlerini yerele ve uzak bir geçmişe yerleştirmeleri ve diğer milletlerin kültürlerinin daha aşağı ve ikincil bir konumda olduğunu öne sürmeleri ya da ima etmeleri dolayısıyla milliyetçidir. Dahası, etnik aidiyetin birincil göstergesi olarak kan bağına değil ortak kültürü kabul ederler.

Fetih sonrası dönemlerin üçünde de, medeniyeti başlatan taraf olma iddiası, bu iddiayı doğrulayan antik metinlerden yapılan alıntılarla desteklenmişti. Her ne kadar bu durum bazen sahteciliğe ve sıklıkla çeviri bir metnin antik döneme ait olduğuna ilişkin abartılı iddialara sebep olduysa da, aynı zamanda fetih sonrası tarihlerin çevirisini de teşvik etti. Karşılaştırma yapmak için fetih öncesi metinlerin mevcut olduğu durumlarda, çevrilmiş metnin fetih öncesi aslı genellikle teyit edilmiştir (aşağıya bakınız). Dolayısıyla, sormamız gereken soru, fetih sonrası kültür mitlerinin özgün olup olmadığı değil, fetih sonrası yazarların çevirmek için neden belirli mitleri seçtiği ve bunları fetih öncesi yerli medeniyetin konumunu yükseltmek amacıyla çeşitli okuyucu kitlelerine nasıl sunduklarıdır.

Fetih Sonrası Yunan Etnografyası

Akdeniz ve Yakınoğu’nun büyük bir bölümünü siyasi olarak birleştiren İskender’in fetihlerinin sonrası ile başlıyorum. Bu siyasi birlik İskender’in ölümünden sonra sürdürülemedi fakat onun Yunan komutanları imparatorluğu kendi aralarında bölüştürdükten sonra da Yunan kültürü yönetici sınıfın elit kültürü olmaya devam etti. İmparatorluk toprakları Yunanistan ve Trakya’da Antigonos; Küçük Asya, Suriye ve Mezopotamya’nın büyük bir bölümünde Seleukos ve Suriye’nin güneyi ve Mısır’da Ptolemaios hanedanlıkları arasında paylaştırılmıştı.

Bu seçkinlerin yerel kültürü ne derece benimsediği ya da yerli seçkinlerin Yunan kültürünü ne derece kabul ettiği –“Helenleşme” ya da “Helenizm”⁷ olarak anılan süreç– konusu yoğun tartışmalara yol açmıştır. Johann Droysen’in daha önce öne sürdüğü, itici gücünü Yunan kültürünün oluşturduğu kaynaşık ya da melez bir kültür kavramı, çokkültürlülük adına reddedilmiştir.⁸ Bununla beraber, bu kültür adalarının ne kadar özerk olduğu sorusu hâlâ cevaplanmayı bekliyor.

Saray görevlilerinin yeni fethedilen topraklar hakkında yazdığı Yunanca etnografyalar, soruna örnek teşkil eder. Bu etnografyaların yazarları da, Herodotos gibi yerel kültürü Yunan bakış açısından yorumlama eğilimlerine engel olamıyorlardı. Fakat yine Herodotos gibi, fatihlerin yorumlarına kendi amaçları uyarınca şekil veren yerli araçlarından da etkilenmişlerdi.

Bu fetih sonrası etnografaların en önemlisi, felsefe eğitimi görmüş ve Mısır’da I. Ptolemaios’a hizmet etmiş bir Yunan olan Abderalı Hekataios’tur (MÖ IV. yüzyılın sonları). Hekataios, I. Ptolemaios’un saltanatının ilk yıllarında (MÖ 306/5-300), Mısırlılara dair Yunanca bir etnografya yazmıştı.⁹ Diodorus’un *Tarih Kitaplığı*¹⁰ başlıklı eserinde bazı bölümleri şerh edilmiş olarak yer alan bu eser, Mısır’ın kültürel edinimlerini vurgular.¹¹ Hekataios bu edinimlere ilişkin bilgisini yerli rahiplerden oluşan haber kaynaklarından edindiğini iddia etse de, mitlerin Yunan mı yoksa Mısır kökenli mi olduğu belli değildir. Örneğin bazı rahipler ona Hephaistos’un (zanaat tanrısı Ptah’ın Yunan muadili) Mısır’ın ilk kralı olduğu, çünkü ateşi onun keşfettiği bilgisini verir.¹² Hekataios’un aktardığı bu mit (Ptah/Hephaistos’un bir ağaca yıldırım düşmesiyle ateşi keşfi) Mısır metinlerinde geçmez fakat Lesboslu Hellanikos’un (ö. MÖ 395 dolayları) Hephaistos hakkındaki Yunanca anlatısıyla benzerlik taşır.¹³

Yine Hekataios’un aktardığına göre, Mısırlı rahipler insanları ilk defa yamyamlıktan vazgeçirenin Osiris olduğunu kaydetmişlerdir; Tanrıça İsis buğday ve arpayı bulunca Osiris insanlara tahıl ekip biçmeyi öğretmişti.¹⁴ Mısır metinlerinde yamyamlıktan pek bahsedilmez fakat bu konu Yunan yazarların bir hayli ilgisini çekiyordu.¹⁵ Mısır mitolojisinde Osiris bitki tanrısı olarak biliniyordu, dolayısıyla onun tarımı yaratması teması, yerli mittten alınmış olabilir.¹⁶ Fakat Mısır mitinde İsis’in buğday ve arpayı keşfi verilmez. Bu da, İsis ile Osiris arasındaki bağlantı sebebiyle Hekataios ya da onun Mısırlı haber kaynaklarının, İsis’i, buğday ve arpayla ilişkilendirilen Yunan tanrıçası Demeter’le aynı kefeye koyduklarını gösterir.¹⁷

Rahipler Hekataios’a üzüm asmasını keşfedenin ve onu şaraba çevirme yöntemini ilk “çıkarsayan”ın Osiris olduğunu söylerler; bu, Hellanikos’un şa-

rabın Mısır'da keşfedildiğine ilişkin görüşüyle benzerlik taşır. Rahiplere göre Osiris insanlığın geri kalanına ekin ekip biçmeyi ve şarap yapmayı öğretir. Bu anlatı Osiris'le bir tutulan Dionysos'a ilişkin Yunan mitleriyle benzerdir.¹⁸ Bunların tamamı, tanrıların kültürü yoktan var ettiğini belirten Mısır ve Yakındoğu'daki yerel etiyolojik mitlere değil de, Demokritos'un kültürel gelişimin insan icadıyla gerçekleştiği görüşüne –bu, Hekataios'un euhemerosçuluğuyla uyumludur– daha yakındır.¹⁹

Son olarak, rahipler Hekataios'un Mısır'ın ölümlü krallarından biri olarak tanımladığı Hermes'in (Thoth'un Yunan muadili) buluşlarını da benzer şekilde anlatırlar.

Zira bu tanrı dili ilk mükemmelleştirendi; isimsiz birçok şeye isim verdi, alfabeyi buldu ve tanrılara ibadeti ve kurban sunusunu yönlendiren törenler yapılmasını buyurdu. Yıldızların düzenini ilk algılayan ve müzikal seslerin doğasının ve uyumunun ilk farkına varan oydu. Ayrıca ilk güreş okulunu kuran ve bedeninin incelikli bir biçimde hareket etmesi ve gereğince gelişmesi için ilk defa çaba sarf edendi. Senenin mevsimlerini temsil eden, hayvan kaslarından yapılmış üç teliyle liri icat etti; yani üç temel ton –tiz, bas ve orta– belirledi: Tiz yazı, bas kışı ve orta ton da baharı anımsatır. Ve Yunanlara konuşma sanatını [*hermeneia*] öğretti; ona Hermes denmesinin sebebi budur. Kısacası onun, Osiris'in bütün sırlarını verdiği ve tavsiyelerine özellikle güvendiği kutsal kâtip olduğunu düşünürler. Ve bu arada, zeytini keşfeden, Yunanların sandığı gibi Athena değil odur.²⁰

Hermes'e atfedilen bu buluşların birçoğunu Platon'un yazılarında ve *Homeros Tarzı İlahiler*'de daha önce gördük. Fakat bunların bir kısmı doğrulanmamıştır ve Mısır kökenli olabilir, zira Thoth sanatların hamisi olarak biliniyordu.²¹ Diodorus'un, Hekataios'un eserine sadık kalarak onu özetlediğini kabul edersek, bu alıntı, Mısır tanrısı Thoth ile Yunan tanrısı Hermes'in, Yunan geleneğindeki en erken sentezlerinden birini temsil ediyor demektir.

Yunan mitinin, Hekataios'un Mısır'ın kültürel edinimleri hakkındaki anlatısına bir şekilde dahil olduğu açıktır. Fakat bunun sorumlusu kimdi? En azından, bazı Yunan ve Mısır tanrıları arasındaki işlevsel benzerliğin, Hekataios'u, yerel tanrı'nın edinimlerini Yunan mitleriyle açıklamaya ittiği söylenebilir. Daha tahmini bir cevap verecek olursak, Yunan mitinden haberdar olan Mısırlı rahiplerin, Hekataios'a tanrılar arasındaki benzerliklerden bahsetmiş

olduğunu düşünebiliriz. İskender'in Mısır'ı fethinin hemen akabinde bu pek olası gözüküyor. Fakat Herodotos'un aracılarının –aynen Hekataios'un-ki-ler gibi– Yunan mitolojisini biliyor olmaları ve onu antik Yunan'ın kültürel açıdan Mısır'a bağımlı olduğuna inandırmaya çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, bu olasılık tamamıyla ihtimal dışı durmuyor. Dahası, Hekataios'un kitabını yazmasından birkaç yıl sonra, Manetho isimli Mısırlı bir rahip de Yunan ve Mısır tanrıları arasında benzer denklemler oluşturacaktı (onunla ilgili aşağıdaki bölüme bkz.).

Fakat Hekataios ya da aracıları neden halihazırda Yunanlar tarafından yönetilen Mısır medeniyetini yüceltmeyi arzulasınlardı ki? Rahipler için, Ptolemaioslara kültürel açıdan Mısır'a bağımlı olduklarını hatırlatmak, kendi korumaları altındaki Mısır ilmini ve dinini geliştirme yolunda onları teşvik etmenin bir yoluydu. Hekataios ve Ptolemaioslar içinse bu, “yerel medeniyetin başarılarıyla övünüp onu devam ettirdiklerini kanıtlayarak yerel nüfuz sahiplerinin (yani rahiplerin) onayını almanın” bir yoluydu.²²

Mısır'ın kültürel edinimlerini yüceltmek aynı zamanda, İskender'in ölümünden sonra ortaya çıkan diğer Yunan krallıkları karşısında Ptolemaiosların bölgesel güç iddialarını desteklemenin de bir yoluydu.²³ Bu doğrultuda Hekataios, İsis ve Osiris'in ölümünden sonra Mısırlı sömürgecilerin dünyanın diğer bölgelerine yerleştiğini yazar. Mısırlı Belus (Babil tanrısı Bel) ve takipçileri Babil'i kurmuş ve orada astronomi konusundaki yetenekleriyle tanınmışlardı (Mısırlılardan aldıkları bir yetenektir bu).²⁴ Benzer şekilde, Mısırlı sömürgeciler Yunanistan'a ve “Yahudilerin memleketi”ne yerleşmişlerdi.²⁵ Bu sömürge yerleşimlerinin, hem bilimsel edinimleriyle ünlü olan ve bu sebeple onları Mısır'ın bir türevi yapan hem de o dönemde Ptolemaios'un en büyük düşmanı Seleukosluların egemenliğinde bulunan bölgelerde (Yunanistan hariç) yer alması şaşırtıcı değildir.

Hekataios, Yahudiye'ye yerleşen sömürgeciler dışında bu diğer yerleşimlerden pek bahsetmez.²⁶ Hekataios'a göre, Mısır'da, kurban pratikleri çoğunluğundan farklı olan birtakım azınlıklar bulunuyordu. Bir veba salgınında Mısırlılar bu azınlıkları sürgüne gönderir. Bu insanlardan bazıları Yunanistan'a bazıları da yerleşimin olmadığı Yahudiye'ye gitmişti. İkinci grubun lideri, Kudüs'ü ve oradaki tapınağı kuran Musa'ydı. Musa aynı zamanda Tanrı'nın insan biçiminde temsil edilmesini de yasakladı, çünkü Tanrı'nın bütün kâinatı yönettiğine inanıyordu. (Yunanca ve Latince yazan sonraki birçok pagan yazar, Yahudi dininin bu özelliğinin altını çizmiştir.)

Hekataios, Yahudiliğe büyük ölçüde olumlu yaklaşır; toprağı eşit bir bi-

çimde dağıttığı ve çocukların terk edilmesini yasakladığı için Musa'yı över. Buna rağmen, Yahudilerin Mısır'dan sürülüşünden bahsederken onların yabancılar düşmanca davrandıklarını belirtir: "Onun (Musa'nın) yerleştirdiği kurban sunma pratikleri ve onların (Yahudilerin) yaşam tarzları diğer uluslarınkinden farklıydı, zira Mısır'dan sürülmelerinin bir sonucu olarak (Musa) onlara dışarıya kapalı ve hoşgörüsüz bir yaşam tarzı sunmuştu."²⁷ Fakat Mısır'dan kovulan diğer halklar mizantropik bir bakış açısı geliştirmemişlerdi. Bu durum, araştırmacıları Hekataios'un Yahudilere tamamen olumlu yaklaştığı yönündeki önceki fikir birliğini sorgulamaya itti.²⁸

Ne olursa olsun, Hekataios bu sonuçlara bir boşluk içinde ulaşmadı. Davies'in gösterdiği üzere, Hekataios, Mısırlı rahiplere başvurmasına karşılık gelecek şekilde, Yahudi din görevlilerine de başvurmuştu.²⁹ Dolayısıyla Yakındoğu'daki Yunan fetihlerinin hemen sonrasında, yerli seçkinler fatihlerinin yerel kültür algısını şekillendirmekteydi. Bunu neden yaptıkları, fatihlerinin dilinde yerel tarihler yazmaya başladıklarında netlik kazanacaktı.

İmparatorluklar Karşılık Veriyor: Babil, Mısır, Yahudi ve Fenike Medeniyet Tarihleri

Yerli rahiplerin Hekataios'un Mısır ve Yahudi tarihi algısını şekillendirmesiyle hemen hemen aynı dönemde, bunlardan bazıları kendi kültür mitlerini Yunanca yazmaya başladılar. Bu yerli yazarlar kendilerini fatihlerinin dilinde ifade ettikleri için, Droysen'in XIX. yüzyılda ortaya attığı Helenizm kavramının geçerliliğini sorgulayan modern tartışmalara önemli deliller sunarlar. Droysen'e göre Helenizm, Yunan ve Doğu düşüncelerinin bağdaştırılmasıydı, fakat (din haricindeki konularda) etkilenimin yönü genellikle batıdan doğuya doğruydı.³⁰

Bu metinlerin en etkili ve ayrıntılı incelemesi, onların, "savunmacı tarih yazımı" başlığı altında ele alınabilecek ayrı bir tür oluşturduğunu ileri süren Gregory Sterling tarafından yapılmıştır. Sterling bu metinlerin Yunanların yazma biçimlerini ödünç aldığını ve "daha geniş bir coğrafyanın sınırları içinde topluluğun kimliğini oluşturmak amacıyla" yerel gelenekleri Helenleştirdiğini iddia eder.³¹ Metinlerin yazarları Yunan biçimlerini yerel içerikle harmanlayarak, "Helenizme aynı anda hem *meydan okuyor* hem de onunla özdeşleşiyorlardı."³²

Sterling ve diğerlerinin Helen tesirinin delili addettikleri Yunan yazı biçimlerinden biri, *Kulturbringer* –yani insanlığa sanatların ve bilimlerin bir bölümünü ya da hepsini getiren yerel kahraman– motifidir.³³ Aşağıda inceleyeceğim yerel tarihlerin hemen hepsinde bu motife rastlanır. Sterling, yerli

tarihçilerin bu motifi, hükümdarların halihazırda yararlandığı kültürü bizzat kendi atalarının icat ettiğini göstermek için kullandığını iddia eder. Böylece yeni kültürü kendilerinin addederek benimseyebilirlerdi.³⁴

Sterling'in argümanının küçük bir değişikliğe ihtiyacı var. Birincisi, Kulturbinger motifi fetih öncesi Yunan tarihyazımında bol miktarda bulunsa ve daha önce bahsedilen yerel tarihlerin hemen hepsinde yer alsa da, fetih öncesi Yakındoğu mitinde de yaygındır.³⁵ Bu sebeple biçimle alâkalı olarak Yunan etkisini elememiz gerekir. Aslına bakılırsa yerli yazarlar sıklıkla bu mitleri Yunanca'ya çeviriyorlardı. İkincisi, Helenizm akışkan bir kavramdır ve bu da Helenizm ile özdeşleşmenin ya da ona meydan okumanın boyutuna ilişkin tartışmalara cevap vermeyi zorlaştırır.³⁶ Son olarak, Helenizm'e odaklanmak, bu tarihlerin güttüğü amaçları yakalamamıza engel olur. Bu metinlerin birçoğu Yunanların yerel kültür ve onun kökenlerine dair yanlış algılarını düzeltmeyi amaçlıyordu. Bununla beraber, yabancı hükümdarları yerel kültürle daha çok özdeşleşmeye ve kültürel üstünlük unvanına sahip olmak için yerel rakiplerini karalamaya ikna etmeyi de amaçlıyorlardı. Bu, söz konusu yazarların, Yunan okuyucu kitlesini önemsemedikleri anlamına gelmez. Onları önemsiyorlardı, fakat bu tarihlerin hedefi, Yunan kültürünün benimsenmesini meşrulaştırmak değildi.

Berossos

Helenistik dönemde, yerel medeniyetin tarihini yazmaya girişen ilk yerli yazarlardan biri, Babil tanrısı Marduk'un hizmetinde bir rahip olan, Berossos isminde Kaldeli bir rahipti (ö. MÖ 278'den sonra). Yunanca bir Babil tarihi yazan Berossos, İskender'in Babil'e egemen olduğu dönemde doğmuş ve onun Seleukoslu haleflerine büyük olasılıkla Babil'deki Büyük Esagila Tapınağı'nda hizmet etmişti.³⁷ Babil'i terk edip günümüz Türkiye'sinin Akdeniz kıyısında yer alan Kos adasına yerleşen bir Berossos'tan da bahsedilir. Berossos burada bir astronomi ya da astroloji okulu kurmuştur. Modern araştırmacılar bu Berossos'un diğeriyle aynı kişi olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı içindeler.³⁸

Berossos bir rahip olarak çiviyazısı belgeleri okuma yetisine sahipti. İskender'in fethinden sonra, çiviyazısıyla yazılmayan iki dil, Yunanca ve Aramice, edebi diller olarak ağır basmaya başladığı için bu yeti hızla yok olmaktaydı.³⁹ Berossos, çiviyazısını okuyabilmesi sayesinde, Esagila'daki antik tapınak kayıtlarına erişmiş olmalıydı.⁴⁰ Ayrıca Yunanca'yı da iyi biliyordu. Bu onun, Seleukos İmparatorluğu'nun çokdilli sarayında epey değerli bir kültürel çevirmen olarak görülmesini⁴¹ ve bölgenin yeni hükümdarlarına Babil'in geçmişini

anlatacak donanımına sahip olmasını sağlamış olmalıydı.⁴² Bu sebeple MÖ 280 dolaylarında yazdığı kitabını I. Antiokhos'a ithaf etmiştir.⁴³

Berossos Babil tarihi anlatısına bir kozmogoni ve antropogoniyle değil, bir deniz yarattığı olan Oannes'in, anlatının çerçevesini oluşturan hikâyesiyle başlar. Oannes insanlara ihtiyaç duyabilecekleri bütün kültürü verir (aşığıya bakınız) ve daha sonra dünyanın kökenlerini ve yaratıklarını anlatır. Oannes, Babililere kâinat "karanlıktan ve sudan ibaretti" der. Karanlık ve suyun içinde "başka canlı varlıklar meydana getirme yetisine sahip tuhaf görünümlü fevkalade varlıklar vardı." Bu "başka canlı varlıklar" ya insan-hayvan'dı ya da iki hayvanın meleziydi. Bütün bu varlıklar, aslında Thalath (Tiamat) isimli bir tanrıça olan karanlık ve suda yaşıyorlardı.⁴⁴

Berossos'un anlatısı bu noktadan sonra biraz karmaşıklaşır. Anlatıda Tanrı Bel'in (Marduk) isyanına dair iki hikâye bulunur,⁴⁵ fakat bunların ikisini de Berossos'un mu yazdığı yoksa birinin sonradan mı eklendiği belli değildir. Hikâyenin özü aslında aynıdır: Bel, Thalath'a isyan eder ve onu ikiye ayırır. Sonuç olarak, onun içindeki bütün yaratıklar yok olur. Bel, Tanrıça'nın bir yarısından dünyayı, öbür yarısından da gökleri yaratır. Sonrasında tanrılardan biri kendi başını keser.⁴⁶ İlk versiyonda öteki tanrılar, başsız tanrının kanını dünyayla karıştırır ve insanları yaratırlar. İkinci versiyonda ise başsız tanrı kendi kanını dünyayla karıştırarak insanları ve hayvanları yaratır.

Hikâyedeki küçük farklılıklardan daha önemli olan şey, birince versiyonda bulunan fakat ikincide olmayan açıklamadır. Birinci versiyonda yazar, başsız tanrının hikâyesinin, insanların neden akıl sahibi olduklarına ve "tanrıların bilgisini paylaştıklarına" dair "alegorik bir açıklama" olduğunu yazar (insanlar akıl ve bilgi sahibidir, çünkü bir tanrının kanından yapılmışlardır).⁴⁷ İkinci versiyonda hiçbir açıklama yoktur. Bu eksiklik önemlidir, zira ikinci versiyonun yazarının, anlattığı kozmogoninin tarihsel geçerliğine, hiçbir açıklamada bulunma gereksinimi duymaksızın inandığını gösterir. Halbuki birinci versiyonun yazarı, okuyucu kitlesinin, burada sadece bir alegorinin (Yunanların anlayışına açıkça hitap eden bir yöntem) söz konusu olduğunu kesin olarak bilmesini istiyordu.⁴⁸

Birinci kitap Bel'in isyanından sonra biter. İkinci kitap Tufan öncesi dönemde yaşamış olan on kralın listesiyle başlar. Yaratılışın "ilk sene"sinde Basra Körfezi'nde ortaya çıkan ve yarı insan yarı balık olan Oannes'in hikâyesini buraya yerleştirebiliriz. Babililerin "aynen hayvanlar gibi disiplinsiz ve düzensiz" bir yaşam sürdürdüklerini gören Oannes, onlara "yerleşik ve medeni bir yaşama olanak sağlayan her şeyi" öğretmeye karar verir.

Bu canavar hiçbir şey yemeden günlerini insanlarla geçiriyor, onlara yazmayı, hesaplama yapmayı ve her türlü bilgi için gerekli olan yetileri öğretiyordu: Şehirler nasıl kurulur, tapınaklar nasıl inşa edilir ve kanunlar nasıl yapılır? İnsanlara sınırları belirlemeyi, toprağı bölmeyi, tohum ekmeyi ve sonrasında onların meyve ve sebzelerini toplamayı öğretti. Kısacası insanlara yerleşik ve medeni bir yaşama olanak sağlayan her şeyi öğretti. O zamandan beri yeni hiçbir şey keşfedilmemiştir. Günün sonunda bu canavar Oannes denize geri döner ve geceyi orada geçirirdi. Hem karada hem denizde yaşayabilen bir varlıktı.⁴⁹

Açıkça belirtilmiş olmasa da, Oannes'in, ilk şehir Babil'in ilk kralı Aloros zamanında ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz. İkinci bir Oannes (Oannes Anedotos) Tufan öncesi devrin dördüncü kralı Ammenon'un saltanatı sırasında ortaya çıkmıştı. Altıncı kral Daonos'un saltanatı sırasında dört deniz yaratığı daha belirdi. Ve yedinci kral Euedorankhos'un saltanatı esnasında, son deniz yaratığı Odakon ortaya çıktı. Berossos, Odakon'un, "Oannes'in ilk başta özet şeklinde anlattıklarını ayrıntısıyla açıkladığını" söyler.⁵⁰ Başka bir deyişle, Oannes'in aktardığı kozmogoniye detaylandırmıştır, fakat Oannes'ten sonra gelen diğer deniz yaratıkları gibi o da insanlara yeni bir kültür vermemiştir.

Oannes insanlara kültürü vermişse de, ilk büyük tufan bu hediye tehlkeye atmıştır. Berossos'a göre, Tufan'dan önceki onuncu kral Khisuthros, rüyasında Kronos'u (Mezopotamya tanrısı Enki'nin Yunan muadili) görmüştü. Kronos, Khisuthros'u yaklaştırmakta olan tufan hakkında uyarılmış ve ona "yazıtların hepsini, ilkin, ortadakini ve sonuncuyu, bir arada gömmesini ve güneşin şehri Sippar'da saklamasını" emretmişti.⁵¹ Muhtemelen, bu yazıtlar Oannes'ten miras kalan bütün bilgiyi içeriyordu. Daha sonra Kronos, Khisuthros'u, ailesi ve yakın arkadaşları için bir tekne inşa etmek ve ona yiyecek, içecek ve hayvan temin etmekle görevlendirdi. Tufan sona erdikten sonra Khisuthros ve yoldaşları Ermenistan'a vardılar. O ve yoldaşlarından bazıları tanrılarla yaşamak üzere götürüldüler ve "gökyüzünden gelen bir ses", geri kalanları Babil'e dönmek ve Babil yakınlarındaki Sippar şehrinde gömülü olan yazıtları çıkarıp insanlığa vermekle görevlendirdi. İtaatkar bir biçimde kendilerine söyleneni yaptılar ve Babil'i yeniden canlandırdılar.⁵² Bundan sonra, Berossos'un ikinci kitabın geri kalanında ve üçüncü kitabın tamamında anlattığı, birbirini takip eden hükümdarlarla, tarih kesintisiz bir biçimde devam eder.

Berossos, birkaç yerel Mezopotamya mitini ve anlatı türünü birleştirmişti. Kozmogoni, öteki tanrılar karşısında Marduk'u yücelten bir Babil anlatısı

olan *Enuma Eliş*'tendir.⁵³ Bu metin, Babil şehrinde Yeni Yıl bayramı esnasında okunması sebebiyle, şehir açısından büyük önem taşıyordu.⁵⁴ Oannes, yarı-balık bilgelerin (ya da apkalle'nin) ilki olan ve bazen bilge Adapa'yla özdeşleştirilen Eridulu Uanna'dır.⁵⁵ Berossos'un zamanına kadar, Oannes'in *Enuma Eliş*'in yazarı olduğuna inanılıyordu.⁵⁶ Dahası, Oannes ve bilgelerin geri kalanı, Berossos'un tarihinde olduğu gibi, kral muadilleriyle sıkıca birleştirilmişlerdi.⁵⁷ Tufan anlatısı ise büyük olasılıkla başkahramanı Ziusudra olan Sümer hikâyesinin Sipparlılar tarafından gözden geçirilmiş bir versiyonuydu. Bu, Berossos'un Akkatlı Utnapiştim yerine Khisuthros'tan bahsedişini de açıklar.⁵⁸ Berossos'un anlatısının geri kalanının büyük bölümünü bir krallar listesi oluşturur.⁵⁹

Berossos'un kültür mitinde İskender öncesi gelenekle pek uyumlu olmayan bir unsur bulunur. Fetih öncesi mitolojide bir dizi *apkalle* söz konusuyken, Berossos'ta ilk *apkall* medeniyetin gelişmesi için ne lazımsa hepsini birden verir. Bu durum bazı yazarların, Berossos'un Enki'nin rolünü Oannes'e verdiği tahmininde bulunmasına yol açmıştır.⁶⁰ Bu doğru bir tahmin olabilir, fakat bu değişikliğin sebebi büyük olasılıkla Berossos'un yaratıcılığı değildi, zira İskender öncesi metinlerin birkaçında apkalle kültürü Enki adına iletir.⁶¹

Berossos tarihini I. Antiokhos için yazdıysa, kitabı okuduğunda hükümdarın izlenimi ne olmuş olabilir? Kitabın mesajı, medeniyetin kökeninin Babil'e dayandığı ve bir dizi kral ve bilgenin çabalarıyla o güne kadar korunduğuydu.⁶² Bu mesajın iki amacı vardı. Birincisi, Babil'in yeni yabancı hükümdarlarını, eski Babil geleneklerini ve bilgeliğini koruma konusunda eğitmeyi amaçlıyordu. İkincisi, Berossos'un zamanında kendilerini apkallenin mirasçıları olarak sunan din alimlerinin konumlarını –bu mirasın taşıyıcıları kimliğiyle– yükseltme amacı taşıyordu.⁶³

Berossos Yunan okuyucu kitlesini etkilemek ve onlara Babil'e olan kültürel bağımlılıklarını hatırlatmak amacıyla Babil'in tarihini yazmasına ek olarak, kültürün bütünüyle Mısır'da doğduğu yönündeki algıyı da düzeltmek istemiş olabilir. Nitekim Hekataios, Babil'in ve oradaki bilimlerin Mısırlılar tarafından tesis edildiğini ileri sürmüştü. Berossos Mısır'dan ismen bahsetmese de, kültürün kaynağının Babil olduğunu iddia etmek, Mısırlılara olduğu kadar Yunanlara da taş atmak anlamına geliyordu.

Manetho

Fetihlerin hemen ardından “yerel tarih”e (Josephus'un tabiriyle *patrion historian*)⁶⁴ el atan bir diğer rahip, Manetho idi. Manetho, ilk iki Ptolemaios'un

(MÖ 323-246)⁶⁵ ve belki de üçüncünün (MÖ 246-222) saltanatı sırasında Heliopolis'te Ra'nın başrahiplerinden biri olduğunu düşünebileceğimiz bir Mısırlıydı. Manetho üst düzey bir rahipti.⁶⁶ Bu demek oluyor ki, Berossos gibi o da yerel yazıları biliyordu⁶⁷ ve anavatanında varlığını sürdüren en üst düzey elit tabakanın bir üyesiydi (yerli firavunlar MÖ 343'teki Pers istilası sırasında yerlerinden edilmişlerdi).⁶⁸ Dahası, Berossos gibi Manetho da Yunan literatürü hakkında oldukça bilgiliydi,⁶⁹ yani yerel dinî kurumlar ile yeni yabancı saray arasında arabuluculuk yapabilecek donanımına sahipti.⁷⁰ Öyleyse onun İskender öncesi Mısır kültürüne dayanan, Ptolemaios Soter'in hamiliğini yaptığı Serapis kültürünün kuruluşuna ya da gelişimine yardım etmiş olmasına pek de şaşmamak gerekir.⁷¹

Berossos gibi Manetho da, anavatanı hakkında yazdığı tarihi, bir Yunan hükümdarına (Ptolemaios Philadelphos) ithaf etmiş olabilir.⁷² Fakat Berossos'un aksine Manetho dünyanın ya da tanrıların nasıl vücuda geldiklerinden bahsetmez.⁷³ Dahası, Mısır'ın fiziki coğrafyasını anlatmaz ya da âdetleri hakkında pek bir şey söylemez. Bu da onun, Herodotos'tan gelen etnografya geleneğini körü körüne takip ediyor olma olasılığının düşük olduğunu gösterir.⁷⁴ Hatta günümüz araştırmacıları, Manetho'nun içeriğinin, Herodotos ya Hekataios'u esas alıp almadığını bile sorgulamışlardır (şüphesiz bu isimlerden haberdardı).⁷⁵

Bazıları metnin aktarılışına bağlanabilecek bu farklılıklara rağmen, Manetho, tanrıların hüküm sürdüğü dönemde başlayan birtakım kültür mitlerini anlatması hususunda Berossos'la benzerlik taşır. Manetho, Mısır tanrısı Ptah'ın Yunan muadili olmasından hareketle⁷⁶, tanrı Hephaistos'un "Mısır'daki ilk kişi" olduğunu ve "onlar için ateşi keşfettiğini" bildirmişti.⁷⁷ Mısır'ın ikinci insan kralı Athothis (Iti) "Memphis'teki sarayı inşa etmişti. Yetenekli bir doktordu ve anatomi üzerine kitaplar yazmıştı".⁷⁸ Ra'nın baş rahibi ve Üçüncü Hanedan'ın ikinci firavunu Tosorthros'un (Zoser) baş danışmanı olan İmhotep de benzer şekilde tıbbi becerileri ve mimari yenilikleriyle anılır: "Mısırlılar tıbbi becerileri sebebiyle ona en az Asklepios kadar hürmet ederlerdi; o, kesme taşlarla bina inşa etme sanatını icat etti ve yazmakla da ilgilendi."⁷⁹ Son olarak, Yirmi Dördüncü Hanedan'ın ilk kralı Bokkhoris (Bakenranef) "Mısırlılar için kanunlar koymuştu" (Manetho bu tarihten önce kanun koymuş olan birinden bahsetmez).⁸⁰

Manetho, kültür kahramanlarının sıralaması için yerli geleneğe başvurmuştu. MÖ XIII. yüzyıla ait bir krallar listesi olan *Torino Listesi*'nde, Bokkhoris dışında bu isimlerin hepsinden bahsedilmiştir. Bu metin, Manetho'nun

tanrılar ve firavunlar kronolojisi için esas aldığı metinlere benzer.⁸¹ Kültür mitlerinin ise çoğu İskender öncesi döneme aittir. Firavunların mimari ve tıbbi ilkleri⁸² ile Bokkhoris'in Mısırlılara bazı kanunları getirmesi kesinlikle İskender öncesi geleneğe dayanır.⁸³ İmhotep'in, şifacı bir tanrı olarak Serapis'le de ilişkili olan Asklepios'la eşleştirilmesi, Ptolemaiosların ikisine birden yaptığı vurgu göz önünde bulundurulduğunda anlamlıdır.⁸⁴ Fakat ateşin yaratılmasının Ptah'a atfı, tanrının medeniyetin tamamını bir anda yarattığı İskender öncesi Mısır mitolojisinde açıkça yer almaz. Dahası, bu kültür miti, Prometheus'un Zeus'tan ya da Hephaistos ve Athena'dan (Platon) ateşi almasıyla ilgili Yunan mitleriyle şaşırtıcı derecede benzerlik taşır.⁸⁵ Dolayısıyla bunun, –Manetho, Ptah ile Hephaistos'u eşleştirdiği için– kitabı özetleyenlerin yaptığı bir ekleme olduğu düşünülebilir.⁸⁶ Aslına bakılırsa Hekataios da aynı eşleştirmeyi yapmıştır ve benzer şekilde, bu kültür mitine eşlik eden açıklamasının, Mısır mitolojisinde hiçbir temeli yoktur.⁸⁷

Manetho'nun orijinal metninde Ptah ateşi yaratmış olsa da olmasa da, listenin başında (Ra yerine) onun yer alması, "Memphis'i esas alan bir bakış açısını" yansıtır.⁸⁸ Manetho'nun, Memphis kökenli olmayan hanedanları sapmalar olarak sunması ve büyük ölçüde Memphis çevresindeki olaylara odaklanması bu iddiayı güçlendirir.⁸⁹

Konumlandırma ile ilgili bir diğer gözlem de şudur: Manetho'nun anlatısında, bazı hanedanların ikinci kralları başlıca fikir ve medeniyet öncüleridir. Athothis inşaat yapar ve anatomi üzerine yazar. Kutsal boğalara tapınma Kai-ekhos döneminde başlar. İmhotep tıbbi tesis eder ve Tosorthros devrinde yeni bir kaya kesme yöntemi icat eder.⁹⁰

Büyük olasılıkla bütün bunların amacı, Manetho'yu destekleyen Ptolemaios Philadelphos'un, yerlilerin kültürel hamisi şeklindeki konumunu sağlamlaştırmaktır. Manetho'nun anlatısının merkezinde yer alan Memphis, bir kültür ve hükümet merkezi olması dolayısıyla Ptolemaioslar için önemlidir. Burası eskiden I. Ptolemaios'un başkentiydi ve Ptolemaioslar burada tahta çıkıyorlardı.⁹² Dahası, Philadelphos hanedandaki ikinci kraldı. Dolayısıyla Manetho'nun, ikinci sırada gelen firavunların kültürel edinimlerine yönelik ilgisi, Philadelphos'un yerel dini törenler ve bilimler üzerindeki himayesini teşvik etme amacını taşıyordu.⁹³ Bu sebeple Berossos gibi Manetho da, rahiplerin koruması altında olan yerel âdetlere uyum sağlamaları ve destek olmaları için yeni yabancı firavunlara yardım etmeyi arzuluyordu.⁹⁴ Bu, Tosorthros ve İmhotep arasındaki ilişkide olduğu gibi, iki tarafa da fayda sağlayabilirdi.⁹⁵

Manetho, Ptolemaiosları Mısır'ın yerel âdetlerini beslemeleri için teşvik

etmesinin yanı sıra, Yahudiler aracılığıyla Mısır'a sızmış olan olumsuz yabancı örfleri (Mısır'a ait olmayan geleneklere hoşgörü göstermemeleri hususunda Ptolemaiosları adeta uyarırcasına) ayrıntılı bir biçimde açıklamaya da zaman ayırmıştı. Manetho'nun tarih kitabı, sonraki İskenderiyeli paganlar ile Yahudiler arasında gerçekleşen, Helenistik medeniyete kimin daha çok katkıda bulunduğuna ilişkin polemiklere dahil olmuştu.⁹⁶ Dolayısıyla bu anlatının ne kadarının Manetho tarafından yazıldığını kestirmek güçtür. Aslına bakılırsa anlatının bugün elimizde olmasının tek sebebi, Josephus'un bu paganlardan birinin suçlamasına cevap verirken bu bölümü alıntılanmış olmasıdır. Buradaki amacım bu sorunu çözüme ulaştırmak değil. Bunun yerine anlatıyı sunacağım ve daha sonra metnin Manetho'nun düşüncesini temsil edip etmediğine bakarak onu nasıl ele alabileceğimize dair iki yol önereceğim.

Manetho Yahudilerden ismen bahsetmese de, Hiksoslarla ilgili anlatıları, Mısır'ın bu yabancı fatihlerini Yahudilerle bir tuttuğuna işaret eder. Manetho bir anlatısında Hiksosların Mısır köylerini yaktıklarını, yerel tanrılara adanmış Mısır tapınaklarını yıktıklarını ve yerlilere zulüm yaptıklarını ileri sürer. Aynı insanların Mısır'dan kovulduklarını ve Yahudiye isminde bir memlekette Kudüs'ini kurduklarını yazar.⁹⁷ Başka bir anlatıda, Mısır firavunlarından birinin, tanrıları görebilmek adına bütün cüzzamlıları köleleştirdiğini ve Mısır halkını karaladığını yazar. Daha sonra kölelerin Hiksosların eski başkenti olan Avaris'e gönderilme yolundaki ricalarını kabul eder. Köleler orada Heliopolis'in eski rahiplerinden Osarsiph'i lider seçerler; Manetho bu rahibi Musa ile eşleştirir. Osarsiph takipçilerine Mısırlıların tanrılarına tapmamalarını ve yiyeceklerle ilgili tabularına uymamalarını öğretti. Ayrıca onlara sadece birbirleriyle ilişki kurmalarını emretti. Temsilcilerini Mısır'dan sürülmüş ve Kudüs'te yaşamakta olan insanlara (yani Hiksoslara) gönderdi. Osarsiph'in halkı Mısırlıları yendi; Mısır sakinleri onlardan, Hiksoslardan korktuklarından daha çok korkuyordu, ta ki firavun Amenophis, Osarsiph ve takipçilerini kovana kadar.⁹⁸

Bu anlatıların Manetho tarafından yazılmadığına ve Yahudileri sevmeyen sonraki İskenderiyeli paganlar tarafından onun eserine eklendiğine inanıyorsa, anlatılar MÖ I. yüzyıl ile MS I. yüzyıl arasında İskenderiyeli Yahudilerle paganların gerçekleştirdiği kültürel polemikleri ele alan bir sonraki bölüme ait demektir. Fakat eğer Yahudi tarihine ilişkin bu anlatıların Manetho tarafından yazıldığını ya da bir şekilde onun düşüncesini temsil ettiğini kabul edersek, bu anlatının neden böylesine olumsuz olduğunu sorabiliriz. Tabii ki, başkalarının da iddia ettiği gibi, bu yaklaşım Mısırlılarla Yahudiler arasındaki gerilimin bir ürünü olabilir⁹⁹; Manetho, Yahudilere hadlerini bildirmek istemiş olabilir.

Fakat bu iddiayı kabul etsek bile, Manetho, Yunan okuyucu kitlesine hitap eden genel bir Mısır tarihi sunumuna, Yahudi tarihine ilişkin bir anlatıyı neden dahil etmiş olabilirdi ki?

Başlıca sebeplerden biri, Manetho'nun yerel bir rakibin itibarını sarsma arzusu olabilir. Büyük olasılıkla söz konusu rakip de (en azından felsefe alanında), antik Yunan'ın kültürel bağışçısı olduğunu iddia ediyordu. Edebi referansların yokluğu bir göstergeyse, fetihten önce Yunan yazarlar Yahudilere çok az ilgi gösteriyordu denebilir. Herodotos'ta, sünnet olan "Filistin Suriyelileri"nden bahsedilir, fakat bu insanların Yahudi olup olmadığı belli değildir zira yazar onları bu şekilde anmaz.¹⁰⁰ Fetihden sonra, Yunanların Yahudilere dair ilk izlenimi büyük ölçüde olumluydu ve genellikle filozof bir ırk olarak betimleniyorlardı (bkz. Dördüncü Bölüm). Dolayısıyla Manetho'nun, Yunanları Mısırlıların antik eserleri ve kültürel edinimleriyle etkileme amacı taşıyan bir kitapta Yahudilerin tarihini olumsuz bir biçimde aktarmak için iyi bir sebebi olmalıydı. Kitabın amacı, yerel bir rakibin kültürel iddialarını gözden düşürmektir. Söz konusu anlatının yazarı belki de Manetho değil de sonraki İskenderiye paganlarıydı. Böyle olmuş olsa bile, hareket noktaları muhtemelen aynıydı.

Artapanos

Medeniyetin kökenlerinin genel bir tarihini yazan tek Helenistik Yahudi yazar, MÖ II. yüzyılda büyük olasılıkla Mısır'ın İskenderiye şehrinde yaşamış olan Yahudi tarihçi Artapanos'tur.¹⁰¹ Bu, medeniyetin belirli veçhelerinin kökenleri hakkında yazan başka Yahudi yazarlar olmadığı anlamına gelmez. Aslına bakılırsa beşinci bölümde göreceğimiz üzere bu tarz birçok yazar vardı. Fakat bu anlatılar, hitabetin, bilimlerin ve hukukun kökenlerine –başka bir deyişle, çoğunlukla Yunanlar tarafından icat edildiği düşünülen ve Kitab-ı Mukaddes'te benzerleri bulunduğu için eğitilmiş Yahudilerin de bilhassa ilgisi- ni çeken konulara– odaklanmaktaydı.

Elbette Artapanos da bu konulardan bazılarına değindi. İbrahim'in Mısırlılara astrolojiyi öğrettiğini,¹⁰² Musa'nın felsefeyi ve yazıyı icat ettiğini yazdı. Bu, Artapanos'un Musa'yı Mısır'ın kültürel bağışçısı Thoth/Hermes ile özdeşleştirmesine yol açtı.¹⁰³ Artapanos Musa'yı ayrıca Yunan şair Musaios ile eşleştirir ve onu, Yunan şiirinin babası Orpheus'un öğretmeni addeder (Yunanlar, Musaios'un, Orpheus'un oğlu ya da öğrencisi olduğunu düşünüyorlardı).¹⁰⁴ Ancak şaşırtıcı bir biçimde, Musa'yı kanun koyucu olarak tasvir etmez.¹⁰⁵

Artapanos, bilimler ve hitabete ek olarak birtakım maddi buluşları da Mu-

sa'ya atfeder. Bunlara kültler, gemi yapımı, taş örmek için makineler, Mısır'da kullanılan silahlar, savaş aletleri, su çekmek için makineler ve Mısır topraklarının otuz altı eyalete bölünmesi de dahildir.

Ve büyüdüğünde insanlara pek çok faydalı şey öğretti. Çünkü o gemilerin ve taş örmek için [kullanılan] makinelerin, Mısır'da kullanılan silahların, su çekmekte ve savaşta [kullanılan] aletlerin mucidiydi ve felsefeyi buldu. Ayrıca Devlet'i otuz altı eyalete böldü ve her eyaletin ibadet edeceği tanrıyı ve rahipler için kutsal yazıyı saptadı; onların tanrıları, kediler, köpekler ve ibislerdi: O ayrıca rahiplere mahsus bir bölge tahsis etti.¹⁰⁶

Dolayısıyla Musa sadece Mısır bilgeliğinin ve Yunan şiirinin atası olarak değil, aynı zamanda Mısır medeniyetini kuran bir firavun olarak da resmedilmişti.¹⁰⁷ Artapanos, Yusuf'u da benzer şekilde betimleyerek, toprağın paylaştırılmasını ve ölçülerin icadını ona atfeder.¹⁰⁸

Artapanos'un Musa'yı kültür getiren bir figür olarak tasvir edişinin temeline, Yahudilerin değil Mısırlıların kültür mitleri yer alır. Örneğin Sesostris'in de Mısır topraklarını otuz altı eyalete böldüğü söylenir.¹⁰⁹ Bu rivayet, kendi halklarının kültür mitlerinden faydalanan Berossos ve Manetho'nun anlatılarıyla ters düşmesine rağmen, yerli yazarların fatihlerin mitlerinden ziyade yerel mitolojiye (bu durumda Mısır mitolojisine) ayrıcalık tanıma eğilimiyle uyumludur.

Artapanos'un Musa'yı hem Thoth-Hermes hem de bir firavun olarak sunması, Berossos ve Manetho gibi onun da, Yunan ve Mısırlıların kültürel öncüllük hakkındaki rakip iddialara dikkat ettiğini gösterir. Aslına bakılırsa, Musa'nın hayatı üzerine yazdığı ve burada ayrıntılı bir şekilde ele alamayacağımız kadar uzun olan anlatısının büyük bir bölümü, Manetho'nun Yahudilere yönelttiği suçlamaların çoğunu çürütür. Anlatıda Musa'nın, Mısır medeniyetinin kaynağı olması ve Mısır kültür mitlerinin kullanılması, metnin Yahudi kimliğine gittikçe daha çok saldırıldığı bir dönemde Yahudilerin özgüvenini sağlamlaştırmak amacını taşıdığının delilidir. (bkz. Beşinci Bölüm). Metin aynı zamanda Mısırlıları medeniyetlerinin kökeninde Yahudilik olduğuna ikna etme amacını da taşıyor olabilir, fakat bunun etkili olup olmadığına ilişkin herhangi bir delil yoktur.¹¹⁰

Bybloslu Philon

Medeniyetin kökenlerini ele alan fetih sonrası yerel tarihlerin son örneği, MS I. yüzyılın sonunda ve II. yüzyılın başlarında Roma hakimiyeti altında yazan bir Fenikeliden, Bybloslu Philon'dan geliyor.¹¹¹ *Fenike Tarihi* başlığıyla Yunanca kaleme aldığı kendi memleketinin tarihi, Yunanların, mitlerinin kökenlerine ilişkin yanlış anlamalarını düzeltmeyi ve medeniyetin başlangıçlarına dair yanlış kanılarını gidermeyi amaçlıyordu (ilk hedef açıkça belirtilmiştir,¹¹² ikinci hedef ise metinden çıkarsanabilir).

Philon, sunduğu tarihin, Sankhuniathon'un Fenike dilinde yazdığı bir kitabın çevirisi olduğunu iddia eder. Sankhuniathon (Porphyrios'a göre) Troia Savaşı'ndan ya da (Philon'dan yapılan çıkarıma göre) Hesiodos'tan önce yaşamış olan Fenikeli bir bilgedir.¹¹³ Eserdeki belirgin Helenistik etkiler ve bazı kronolojik hatalar bu iddiayı yalanlasa da,¹¹⁴ Philon'un çevirmiş olduğunu iddia ettiği özgün eser, İskender'in fetihlerinden bir süre sonra ve Philon'un yaşadığı MS I. yüzyıldan önce yazılmış olabilir.

Philon'a göre Sankhuniathon bütün dünyanın tarihini bilmek istiyordu, bu yüzden Tautos tarafından yazılmış bir tarihi aradı çünkü Tautos'un harfleri icat ettiğini ve kayıt tutan ilk kişi olduğunu biliyordu. Philon, başka bir yerde Fenikeli olduğunu öğrendiğimiz bu Tautos'un, Mısırlıların Thoyth, İskenderiyelilerin Thoth ve Yunanların Hermes olarak andığı kişi olduğu hususunda bizi temin eder.¹¹⁵ Tautos'un anlatısını keşfeden Sankhuniathon dünyanın kökenlerine dair bir tarih yazmaya koyulur.

Tautos'un anlatısını kendi sözleriyle yeniden yazıya döken Sankhuniathon'un tarihi, art arda gelen bir kozmogoni, bir zoogoni, bir antropogoni ve bunları keşfedenlerin bir listesinden oluşur. Metin, Kronos ile ailesi arasında gerçekleşen iç savaşın anlatısıyla sona erer.¹¹⁶ Sankhuniathon'un (açıkça Tautos'un kilere dayanan) kozmogonisi ve zoogonisinden,¹¹⁷ başlangıçta karanlık, rüzgârlı bir sis ve sudan ibaret bir kaos olduğunu öğreniriz. Rüzgâr kendi öğelerini sevdiği için Arzu denilen bir karışım oluşmuştu. Bu karışımın balçık ortaya çıkmış ve evrenin geri kalanı balçıktan meydana gelmişti.¹¹⁸ İlk başlarda hiçbir duyu yetisi olmayan hayvanlar vardı. Bunlardan akıl sahibi, yumurta şeklinde canlı varlıklar doğdu (bu canlıların nasıl akıl sahibi olduğu söylenmiyor). Daha sonra balçık patladı ve güneş, ay, yıldızlar ve takımyıldızlar meydana geldi. Toprak ve su yanmakta olduğu için hava tutuşarak ışığa dönüştü. Bunun sonucunda, yağmura ve sellere sebep olan rüzgârlar ve bulutlar oluştu. Güneşin hareketinden dolayı sular yarıldığında, her şey havada bir araya gelerek yıldırım ve şimşek sebepleri oldu. Bu, uyuklayan akıllı hayvanları uyandırdı.

Erkek ve dişi hayvanlar korkuya kapılarak, yeryüzünde ve denizde dolanıp durmaya başladılar.¹¹⁹

Ardından antropogoni başlar ve kâşiflere dair ayrıntılı bir şecere gelir. Rüzgâr Kolpia ve karısı Baau (“Gece”)’nun iki ölümlü çocuğu oldu: Aion ve Protogonos. Aion, “ağaçlardan elde edilen yiyecekleri” keşfetti. Aion ve Protogonos, Genos ve kız kardeşi Genea’yı doğurdu ve bu ikisi Fenike’ye yerleştiler. Ne zaman kuraklık olsa ellerini cennete, tek tanrı olduğuna inandıkları güneşe doğru kaldırırlardı. Genos üç çocuk babası oldu: Phos, Pyr ve Phloks (Işık, Ateş ve Alev). Çocuklar çubukları birbirine sürterken ateşi keşfettiler ve diğerlerine de bunun nasıl yapılacağını öğrettiler. Onların da dört dev çocuğu oldu. Bu devlerle çapkın kadınların birleşiminden, Hypsouranios (Samemroumos olarak da anılır) ve Ousoos doğdu. Hypsouranios, “kamış, saz ve papirüsten barakalar yapmayı akıl etti”. Öldükten sonra bir tanrı olarak kutsandı. Erkek kardeşi Ousoos, “ilk defa vahşi yaratıkların derilerinden beden için bir örtü icat etti.” Aynı zamanda ilk tekneyi inşa eden de oydu. Erkek kardeşi gibi o da öldükten sonra bir tanrı olarak anıldı.¹²⁰

Burada keşif silsilesi bir iki nesli atlar, çünkü sonraki mucitler Hypsouranios’un ailesinden gelirler ve doğrudan onun zürriyeti değildirler. Hypsouranios’un ailesine doğan Agreus ve Halieus “avcılığın ve balıkçılığın mucitleriydi. Avcılar ve balıkçılar isimlerini onlardan aldılar.” Agreus ve Halieus’un iki erkek çocuğu oldu: Hephaistos’la eşleştirilen Khryssor ve ismi meçhul erkek kardeşi. Bu kardeşler “demiri” ve onun nasıl işleneceğini keşfetmişlerdi. Khryssor’un öteki erkek kardeşleri tuğladan duvar örmeyi icat etmiş olmalarıyla anılıyorlardı. Khryssor ise “olta iğnesini, yemi, misinayı ve salı icat etti ve bütün insanlar içinde yolculuğa çıkan ilk insandı.” Ayrıca kehanette bulunuyor ve büyü metinleri yazıyordu fakat bunların icadı ona atfedilmemişti.¹²¹

Mucitlerin silsilesine burada tekrardan sekte vurulur; sonraki kâşifler, Khryssor’un tuğladan duvarlar ören erkek kardeşlerinin soyundan gelen Tekhnites (“Zanaatkâr”) ve Geinos Autokhton’dur (“Toprak Yerlisi”). Onlar, “saman ile tuğla kilinin karıştırılmasını ve güneşin altında kurutulmasını buldular ve ayrıca çatıyı icat ettiler.” Tekhnites ve Geinos’un, “Gezginler” veya “Titanlar” olarak da anılan Agros ve Agroslu Hero (ya da Agrotos) isminde iki çocuğu oldu. Bu kardeşler evlere avlular, çitler ve kilerler ekledi. Onlar aynı zamanda çiftçilerin ve avcıların atalarıydı. Agros ve Agroslu Hero, “köyler ve ağıllar kuran” Amunos ve Magos’u doğurdu. Amunos ve Magos, “tuz kullanımını keşfeden” Misor ve Suduk’un babalarıydı. Misor’un Tautos isminde bir çocuğu oldu ve daha önce öğrendiğimiz üzere Tautos alfabeyi icat etti.¹²² Kardeşi

Suduk sekiz erkek çocuk babası oldu. Bunlar Dioskouroi, Kabeiroi, Korybant-
es ya da Samothrakeliler gibi muhtelif isimlerle anılır.¹²³ Bu kardeşlerden biri
de Asklepios'tu.¹²⁴ İlk gemiyi onlar buldu ve onların soyundan gelenler “şifalı
otları, zehirlenmelerin tedavisini ve nazarlıkları” keşfetti.¹²⁵

Burada ilk kâşifler silsilesi sona erer ve yenisi başlar. Dioskouroi soyunun
şifalı otları bulduğu dönemde, “En Yüce” olarak anılan Elyon ve Berouth
doğdu. Uranos ve Ge (Yeryüzü) isminde iki çocuk babası oldular. Elyon'u
vahşi hayvanlar öldürdü ve çocukları onu ilahlaştırdı. O öldükten sonra oğlu
Uranos hüküm sürdü ve kız kardeşi Ge ile evlendi. Çiftin dört çocuğu oldu:
Kronos, Baitylos, Dagon (ya da Siton) ve Atlas.¹²⁶

Sankhuniathon, Uranos ile oğlu Kronos arasındaki çekişmenin ayrıntılı
anlatımına devam eder. Uranos'un Ge dışındaki eşlerinden de pek çok çocuğu
oldu; bu da Ge'yi kıskandırdı. Bunun bir sonucu olarak ayrıldılar. Uranos ona
sık sık tecavüz etti ve ondan olan çocuklarını yok etmeye çalıştı. Sonunda oğlu
Kronos, (kâtibi) Hermes Trismegistus'un tavsiyesiyle Uranos'u alaşağı etti.¹²⁷

Kronos'a bazı icatlar atfedilmiştir. Kronos'un Uranos'a açtığı savaşla so-
nuçlanan bu süreçte, kızı Athena ve Hermes Trismegistus ona demirden bir
orak ve mızrak yapmasını önerir. Daha sonra, oğlu Sadidos'un ihanet ettiğin-
den şüphelenen Kronos onu demir silahıyla katleder. Kronos Uranos'u alaşağı
ettikten sonra “evinin etrafına bir duvar inşa eder ve Fenike'deki ilk şehir olan
Byblos'u kurar.” Kronos'un erkek kardeşi Dagon'a atfedilen bir icat da vardır:
O “mısırı ve sabanı keşfetti.” Bundan bağımsız bir silsilede, Suriye'deki Pera-
ia'da doğmuş olan Pontos isimli bir adamdan bahsedilir. Bu adam Poseidon
ve Sidon'un babasıdır. Sesinin tatlılığı sebebiyle Sidon'a şarkıyı yaratan kişi
olmuştur.¹²⁸

Sankhuniathon anlatısını yazının icadına dair daha ayrıntılı bir açıklamay-
la bitirir. Kronos'un zamanında Taaautos, “kendi yoldaşları olan tanrıların özel-
liklerini taklit etti ... ve kutsal harflere şekil verdi.” Kronos daha sonra Taa-
tos'u Mısır'ın hükümdarı ilan etti.¹²⁹ Büyük olasılıkla bu Taaautos, daha önce
bahsi geçen Kronos'un danışmanı Hermes Trismegistus ile aynı kişiydi.¹³⁰

Philon'un *Fenike Tarihi*'nde, burada sıralanamayacak kadar çok sayıda
Helenistik öge yer alıyor fakat bunların birkaç tanesinin altını çiziceğim.¹³¹
Bu metinde bize evrenin kökenlerine dair mantıksal bir açıklama, tanrıların
kökenlerine dair euhemerosçu bir açıklama, (genel hatlarıyla Demokritos'un
şeması doğrultusunda gelişen) insanların buluşlarına dair ayrıntılı bir katalog
ve son olarak da yazıyı icat eden arketipik bilge Taaautos/Hermes sunulur (Ay-
rıca Asklepios da sahneye çıkar ve tıbbın icadıyla ilişkilendirilir.)

Helenistik çağ öncesi Fenike mitolojisi hakkında çok az şey bildiğimiz için, bu Helenistik değerlendirmede Fenike mitolojisinin hangi unsurlarının yer aldığını bilmek güç. Fakat onu civar bölgelerin erken tarihli başka mitleriyle karşılaştırdığımızda, doğu Akdeniz'e özgü iki eğilimin farkına varırız. İlki, kültürün yaratılışının, bir silsileyle yakın ilişki içinde olduğudur. *Fenike Tarihi*'nde, Tanah'ta olduğu gibi, kültürün icadı bir aile işidir; (örüntüde bazı değişiklikler olsa da) mucit çiftler, mucit çiftleri doğurur.¹³² Fakat maddi kültüre karşı herhangi bir önyargı mevcut değildir.

İkincisi, doğu Akdeniz'deki etiyolojik metinlerde demirciliğin keşfinden istikrarlı bir biçimde bahsedilir ve genelde demircilik büyüyle ilişkilendirilir. *Fenike Tarihi*'nde, Hephaistos'la denk tutulan Khryosor ve erkek kardeşi, demiri ve onun nasıl işleneceğini keşfeder. Khryosor aynı zamanda kâhinlik yapar ve büyü metinleri yazar. Kenan mitolojisinde, (Philon'un Khryosor'unun açıkça ilham kaynağı olan) Kothar-wa-Hasis,¹³³ El'in oğlu Yam'ı yenebilmesi için, Baal'a çift başlı iki farklı gürz tasarlar ki (bkz. Birinci Bölüm). Kothar-wa-Hasis ayrıca birtakım sözler söyleyerek silahları büyülu güçlerle donatma yetisine sahiptir.¹³⁴ Tanah'ta demircilik Kabil'in oğullarının başlıca icatlarından biridir ve şiddete yol açar. *Gözcüler Kitabı*'nda demircilik, asi meleklerin büyüye ek olarak insanlara öğrettiği şeylerden biridir. *Fenike Tarihi*'nde (ve Kenan mitolojisinde), Kitab-ı Mukaddes anlatılarındaki demirciliğe yönelik önyargılı yaklaşım yer almaz.

Fenike Tarihi niye yazılmıştı? Her şeyden önce, Yunan eğitiminden geçmiş olanlara antik Yunan ve dolayısıyla Roma'nın kültürel açıdan Fenike'ye bağımlı olduğunu hatırlatmak için.¹³⁵ Philon bu amaçla, Tautos/Hermes'i Fenike'nin rakiplerinden biri olan Mısır'ın hükümdarı yaparak, bu ülkenin oynadığı rolü önemsiz gibi gösterir. Belki de Yahudilerin iddialarını asgari düzeye indirmeye çalışıyordu.¹³⁶ Bu, eserin hiçbir yerinde belirtilmemiştir fakat bütün kültürel yeniliklerin Fenike'ye atfedilmesi, Mısırlıları olduğu kadar Yahudileri de hedef alan bir iddiadır. Bybloslu Philon, Yahudilerin olumlu yorumlar aldıklarının kesinlikle farkındaydı ve bu hoşuna gitmiyordu. Origenes'in *Contra Celsum* isimli eserinden, Philon'un *Yahudiler Üzerine* başlıklı bir risale yazdığını öğreniyoruz. Philon bu risalede, Hekataios'un Yahudiler hakkındaki anlatısının gerçekliğinden şüphe duyduğunu ve anlatı gerçek olsa bile bunun sadece, Yahudilerin Hekataios'u kandırarak kendileri hakkında olumlu bir anlatı yazmasını sağladıkları anlamına geldiğini iddia eder.¹³⁷ Dolayısıyla Philon, Yahudilerin kültürel katkılarını gözden düşürmek amacıyla Fenike tarihi hakkında bir kitap yazmış ya da çevirmişse, bu hiç de şaşırtıcı değildir. Bir

kez daha, yerel rekabet, kültür tarihi üretiminin başlıca sebebi olmuş olabilir. Arapların Yakınoğu'yu fethini takiben benzer bir dinamğin ortaya çıktığını görüyoruz.

İran Medeniyet Tarihleri

Arap fetihlerinden sonra Yakınoğu, İskender zamanında olduğu gibi, siyasal olarak yeniden birleşti. Fakat bu sefer imparatorluğun rakip krallıklara bölünmesi birkaç yıl değil birkaç yüzyıl sürdü. Eğer Arap fatihler fethettikleri medeniyetlerin kültürel edinimlerinden ve eski eserlerinden etkilenmişlerse, egemenliklerinin ilk yüzyılında buna dair hiçbir kayda rastlamıyoruz. Bir Arap Hekataios'u yoktu. Aslına bakılırsa, kaynakların yetersizliği sebebiyle, o dönem Arap kabilelerinin kendi kültürel tarihleri hakkında ne düşündükleri konusunda çok az bilgimiz var. En fazla şu söylenebilir: Arapların, medeniyetin esaslarını kendilerinin yarattığına ilişkin görkemli iddialarda bulunduklarını gösteren kayıtlar yok (bkz. Üçüncü Bölüm). Ve devrin büyük medeniyetleri bile onların saldırısına direnememişken Araplar neden böylesi iddialarda bulunsunlardı ki? Dolayısıyla, Peygamber'in Horasan'ın fethine katılan sahabelerinden Nâbıga el-Ca'di (ö. H. 79 dolayları/MS 698'den sonra),¹³⁸ yazdığı bir şiirde düşmanlarının yenilgisi karşısında övünerek şöyle demişti: “Ey insanlar, İran'ın nasıl da yıkıldığını, insanların nasıl da aşağılandığını görmez misiniz? Onlar, sanki krallıkları bir rüyaymış gibi, sizin koyunlarınızı otlatan köleler haline geldiler.”¹³⁹

Fatihlerin kültürüne dahil olmak isteyen yerli seçkinlerin, aynen İskender'in fethinden sonra olduğu gibi, yöneticilerinin dilini öğrenmesi gerekiyordu. Ayrıca onların inançlarını, yani tektanrıcılığın Yakınoğu ve Akdeniz dünyalarında yayılmasının sonucu olan İslam'ı da benimsediler. Arap toplumu kan bağıyla düzenlendiği için, bu yeni mühtediler Arap kabilelerinin *mevlâsı* (ç. *mevâli*) kılınmıştı.¹⁴⁰

Mühtediler yeni dinlerine uyum sağlamış olmalarına rağmen, fatihler onları ne hukuki ne de sosyal açıdan kendileriyle eşit görüyorlardı.¹⁴¹ Daha geç tarihli bir kaynağın da belirttiği gibi: “Namazı sadece üç şeyin bozduğunu söylerlerdi: Bir eşek, bir köpek ve bir *mevlâ*... Eğer bir yemek sırasında orada bulunuyorlarsa, ötekiler otururken onlar ayakta dururlardı ve bir *mevlâya* yaşı, yeteneği, eğitimi yüzünden yemek verilmişse, masanın ucuna oturtulurdu ki herkes onun Arap olmadığını görebilsin.”¹⁴²

Sonuç olarak *mevâli*, Kur'an'daki evrensellik ifadelerine (örn. K 49:13),

yani bizzat fatihlerin terimlerine başvurarak eşitlik talebinde bulunmaya başladı. Bu, modern milliyetçilerin, Avrupalı fatihlerinin inanç sistemlerini onlara karşı kullanmasıyla oldukça benzerlik taşır.¹⁴³

Mühtedi sayısındaki artış nihayetinde Arapların VIII. yüzyıldaki siyasi ve kültürel egemenliğini bastırarak, MS 750'de gerçekleşen Abbasi devrimine ve başkentin, Sasani İmparatorluğu'nun eski merkezi olan Bağdat'a taşınmasına yol açtı. İslam toplumu kozmopolitleştikçe, eğitilmiş seçkinler de gittikçe farklılaştı. Bu eğitilmiş Müslüman Araplar ile Arap olmayan mühtedilerin bazıları, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, kültürel olarak Arabistan'a yönelmişlerdi. Ötekiler ise önceki Yakındoğu medeniyetlerine, antik Yunan ve İran kültürlerine yönelmişlerdi.¹⁴⁴ Dolayısıyla Irak'ta tek bir elit kültür hakim değildi; hakimiyet için rekabet eden birkaç kültür vardı.

Bu elit gruplardan biri, Emevi ve Abbasi saraylarında görev yapan İranlılardan oluşuyordu. Sayıları, İran'dan gelen devrimci akınıyla iyice artmıştı. Bu akına, Irak ve İran'ın kırsal bölgelerini idare eden toprak sahibi soyluların alt kesimini oluşturan *dahâkin* (t. *dihkân*) da dahildi.¹⁴⁵ Bunlardan biri de İbn Mukaffa (ö. H. 139/MS 757) idi. İbn Mukaffa önceki imparatorluğun kültür merkezi olan Fârs vilayetinden gelen İran kökenli ve soylu bir ailenin üyesiydi. Babası onu Arap edebiyatını öğrenmesi için Basra'ya göndermişti ve MS 747'ye gelindiğinde Fârs valisinin kâtibi olmuştu. Abbasi devriminden sonra Maniheizm'den İslam'a geçti ve Basra valisinin yanında çalıştı. Ve burada, halifeye hakaret ettiği ve İslam'a geçişinin sahte olduğu gerekçesiyle öldürüldü.¹⁴⁶

İbn Mukaffa birtakım kitapları Pehlevice'den Arapça'ya çevirdi.¹⁴⁷ Bu kitapların birçoğunun amacı, son dönem Emevi sarayı ile ilk yıllarındaki Abbasi sarayını İran'ın krallık gelenekleriyle karşı karşıya getirmek ve İran geleneğindeki zorluklarla nasıl başa çıkılacağına ilişkin tavsiyeler sunmaktır.¹⁴⁸ Bu eserlerden biri, eski İran krallarının, ilk insan Keyûmers'le başlayan ve o günün Sasanilerine kadar devam eden tarihini ele alan *Hudây-nâme*, yani *Siyeru Mülûki'l-Acem* idi. Kitabın son versiyonu, son Sasani kralının saltanatı zamanında dihkân Dânişver tarafından derlenmiştir.¹⁴⁹ İbn Mukaffa'nın çevirisi fragmanlar halinde günümüze ulaşmıştır,¹⁵⁰ bunlardan (X. yüzyılda Farsça'ya çevrilmiş olan) birinde, ilk kral Keyûmers ve oğlu Hûşeng'in kültürel edinimleri anlatılır. Bu bölüm onlarca sayfa uzunluğundadır ve Keyûmers'in, kendisini devirmeye çalışan şeytanlarla savaşını ayrıntılı bir biçimde verir.¹⁵¹ Metnin bir bölümü krallığın ve dinî törenlerin kökenlerini anlatır.

Keyûmers, Âdem'in bütün oğulları ve kızları arasında dolaştı ve her şehirde vaaz verdi. Dedi ki, "Allah (c.c.) beni sizin kralınız yaptı. Günah işlemeyin zira Allah onun [Âdem'in] günahlarını hoşgördü." Âdem'in çocukları arasında ilk vaaz veren oydu. Daha geniş olan o toplulukta Kenan bulunuyordu. O dedi ki: "Bu toplulukta babadan oğula geçen bir halifelik olmalı, kimi istiyorsanız onu halife kılın. Beni kral bilin çünkü Allah beni sizin kralınız yaptı. Günah işleyen kimseyi kabul etmeyeceğim."¹⁵²

Diğer parça Hûşeng'in demirciliği icadını anlatır.

Keyûmers bir ordu kurdu ve Hûşeng babasının başına gelenlerin farkına vardı. Dağdan demir [âhen] çıkarttı ve onu parçalara ayırdı. Bunlardan savaş aletleri [*salih*] yaptı: Dehşet verici bir sopa tasarladı, bir kalkan [*separ*] ve bir tür bıçak yaptı. Bu şeyleri ilahi ilham ile [*be-ilhâm izidî*] yaptı, görerek ve duyarak değil. O günden sonra askerleri, onu her gördüklerinde, savaşta kullanılan at zırhını [*zîn arvâz*] kastederek Silahlı Hûşeng şeklinde hitap ettiler; bu lakap bugüne değin gelmiştir. Bazıları bunun Tehmûrs'un [lakabı] olduğunu söyler. Daha sonra, Hûşeng o orduyla beraber dağın eteğindeyken, Keyûmers'in Tanrı'ya seslenişini duydu ve çocukları düşmanın yaklaşmakta olduğunu gördüler. Dağı aşp bütün güçleriyle savaştılar. Bütün hepsini [şeytanları] kuşattılar, çok büyük bir yıkım gerçekleşti ve birçoğu esir düştü. Hûşeng demirden zincirler ve tasmalar yaptı, onları zincire vurarak kafalarını bağladı. O günden beri esirler mevcuttur. Keyûmers, Hûşeng'in sanatlarından ve zekâsından çok memnundu. Bu sebeple ona, işlerim bittikten ve hayatım sonra erdikten sonra [sen benim] halefim ve ölümünden sonra veliahtım olacaksın dedi.¹⁵³

Bu bölümlerden anlaşıldığı üzere, İbn Mukaffa eski İran krallarının hem dinî hem de dünyevi yönetimin en iyi örnekleri olduğunu ve her iki konuda da çağdaş modellerin sunduğundan daha iyi bir rehberlik sunduklarını düşünüyordu. Bu doğrultuda, mektuplarından birinde şunları yazmaktadır:

“Onların en yetkin din adamı, din konusunda, düşüncede olsun uygulamada olsun, bizim en yetkin din adamımızdan çok daha fazlasına vâkıftı; ve onlar arasında dünya hakkında en fazla bilgisi olan kişi de, vakıf olduğu şeyler ve üstünlüğü açısından benzer konumdaydı.”¹⁵⁴

Dolayısıyla İbn Mukaffa’nın İran kralları tarihinde, ilk kralın, yani Keyûmers’in, aynı zamanda ilk dinî vaazı veren kişi olması tesadüf değildir. Fakat İbn Mukaffa, Keyûmers’i Kitab-ı Mukaddes figürlerinden Kenan’la bir tutarak İslam tarihine dahil etmeye ve sonraki İranlıların yaptığı gibi onu Âdem’le denk tutarak münakaşa yaratmamaya dikkat eder.¹⁵⁵

İbn Mukaffa benzer şekilde Hûşeng’i Kitab-ı Mukaddes tarihine bağlar ve onun Kenan’ın oğlu Mahalalel olduğunu söyler. Hûşeng de bir mucittir fakat İbn Mukaffa onun demirciliği ve silah yapımını deneylerle değil ilahi ilham sonucu keşfettiğini açıkça belirtir. Bu icatlar onun Keyûmers’in sevgisini kazanmasını ve onu halefi ilan etmesini sağlar. Bu sebeple, İbn Mukaffa’nın *Siyeru Mülûki’l-Acem*’inde krallık ve faydalı maddi buluşlar birbiriyle yakından ilişkilidir.

İbn Mukaffa’nın çevirisi şunu ortaya koyuyor: Bağdat, Basra ve Kûfe’de yaşayan yazarlar İslam İmparatorluğu’nu Kitab-ı Mukaddes’e ve Arabistan’a bağlayan ilkler ve şecereler oluştururken, aynı şehirlerdeki İranlılar, İmparatorluğu İran’a bağlayan tarihleri çeviriyorlardı.¹⁵⁶ İkisi arasındaki ilginç bir keşişime, yukarıda gördüğümüz Arap şecere alimi İbnü’l-Kelbî’nin (ö. H. 204 ya da 206/MS 819 ya da 821) yazılarında rastlamak mümkün. İbnü’l-Kelbî enerjisinin büyük bir bölümünü Arap kabilelerinin akrabalık ilişkilerini kaydetmeye harcamıştı. Yine de İran tarihiyle de ilgileniyordu ve Abbasilerin ilk dönemlerinde İranlı seçkinler arasında dolaşımda olan bazı efsaneleri kaydetmişti.

Öğrencisi Muhammed b. Habib’in (ö. H. 245/MS 860) eski Arap eserleri hakkında yazdığı *Muhabber*’de, “İbnü’l-Kelbî’ye Göre Bütün Dünyayı Yöneten İnsanların ve Cinlerin İsimleri” başlığı altında, İbnü’l-Kelbî’den yapılan şu alıntı yer alır:

El-Cann’ın [cinlerin atası]¹⁵⁷ çocukları arasında ilk defa dünyanın tamamını yöneten Keyûmers, sonra onun oğlu Tehmûrs, ondan sonra ise Uşing, [yani Hûşeng] idi. Sonra Allah (c.c.) Uşing zamanında Âdem’i yarattı. İranlıların bazıları [*el-mecûs*],¹⁵⁸ onun Uşing’in oğlu Âdem olduğunu söyler fakat hepsi böyle demez. Âdem’in soyu içinde, ilk defa dünyanın tamamını yöneten, Kabil’in zürriyetinden Cemşid

idi. Her gün aynı güneş gibi dünyanın bir ucundan diğerine geçirdi: Sabah Doğu'da ve akşam Batı'daydı. Dünyayı ve Nuh ile Âdem'in zamanı arasında tecelli eden yüz ruhu yönetti.¹⁵⁹

Efsanevi İran hükümdarlarının sıralaması İbn Mukaffâ'ninkinden farklıdır; bu da, ya farklı bir İran geleneğine ya da tahrif edilmiş bir kaynağa işaret eder. Dahası, Kitab-ı Mukaddes'teki ilk kişi olan Âdem, ya İranlı ilk insan ve kralın yerine geçmiş ya da onun tarafından ikame edilmiştir. Bu eşleştirmeyi ya da yer değiştirmeyi yapanların, İbnü'l-Kelbî'nin İranlı haber kaynakları olması dikkat çekicidir. Keyûmers'in bir cin yapılması, İbnü'l-Kelbî ya da haber kaynaklarının, ilk insana ilişkin İran geleneği ile Kur'an'da Âdem'in ilk insan olarak tasvir edilmesini uzlaştırma çabası olabilir.

Muhabber anlatısına ek olarak, Taberî'nin *Tarih*'inde, İbnü'l-Kelbî'nin İran kültür mitleri hakkında iki açıklaması yer alır.

“Dünyaya hükmeden ilk kralın Uşahenc b. Eber b. Şelah b. Arpaşad b. Sam b. Nuh olduğunu duyduk, doğrusunu Allah bilir”; “İranlılar onu sahiplenirler ve Âdem'in ölümünden sonra iki yüz yıl yaşadığını varsayarla”; “Duyduğumuza göre bu kral Nuh öldükten sonra iki yüzyıl yaşadı, ama İran halkı Nuh'tan önce ne olduğunu gösteren herhangi bir delil olmaksızın, onun Âdem'den sonra iki yüzyıl yaşadığına inanmıştır...”¹⁶⁰

...Buna karşılık bana, Hişam b. Muhammed b. el-Sâ'ib'den naklen, (Uşahenc'in) ağaçları kesen ve binalar inşa eden, metalleri üreten ve insanların onların kullanımını anlamalarını sağlayan ilk kişi olduğu söylendi. Zamanının insanlarına camileri kullanmalarını emretti. Dünya üzerinde kurulan ilk iki şehri kurdu. Bunlar Kûfe'nin güney bölgesindeki Babil şehri ve el-Sus (Susa) şehriydi. Kırk yıl boyunca hüküm sürdü.¹⁶¹

Bu parçalarda ilk kral Keyûmers değil Hûşeng'dir ve madenlerin kullanımı da dahil olmak üzere medeniyetin temelini oluşturan birtakım icatlar onunla ilişkilendirilir. Bu, İbn Mukaffâ'nın Hûşeng'in demirciliği icat etmiş olduğuna ilişkin anlatısıyla paralellik taşır.

İbnü'l-Kelbî'nin bu iki açıklamayla ilgisi biraz garip görünebilir zira o İranlıların değil Arapların şeceresiyle ilgilenen bir alim olarak anılır. Fakat İbn Nedim'e göre, İbnü'l-Kelbî Pehlevce metinlere doğrudan erişebiliyordu; kâtibi

Cebele bu metinleri onun için tercüme ediyordu.¹⁶² Belki de İbnü'l-Kelbî'nin şecerelere olan ilgisi onu bu literatüre yöneltti. Aslına bakılırsa, Yemen krallarına ait ilkleri kaydetmeye yönelik ilgisi (bkz. Üçüncü Bölüm), bu metinlerde rastladığı İran etiyolojilerine karşılık verme amacı taşıyor da olabilirdi. Öte yandan, belki de metinlere hiç bakmıyor, o dönemde dolaşımda olan popüler efsaneleri kaydediyordu. İbn Habib'in kaydettiği anlatı bu türdenmiş gibi duruyor, Taberî'nin *Tarih*'indeki kültür mitleri de bu türden olabilir.

Kesin olan bir şey var: İlk İran krallarını anlatan tarihlerin okuyucu kitlesi, İbn Mukaffa'nın ikinci Abbasi Halifesi el-Mansur devrinde ölümü ile İbnü'l-Kelbî'nin yedinci halife el-Me'mun (ö. H. 218/MS 833) devrinde ölümü arasında geçen sürede Abbasi sarayında yetişmişti. Bu, ilk Abbasi hükümdarlarının, Arap kültürüyle olan bağlarını koparttıkları anlamına gelmiyor; aksine Arap şiiri büyük ölçüde İslam öncesi Arabistan'a yönelmişti. Fakat aynı zamanda, Araplar pahasına da olsa, İran Müslümanlarının böbürlenmelerine bir miktar müsamaha gösteriyorlardı. Abbasi saray şairlerinden İranlı Beşşar b. Bürd (ö. H. 168 dolayları/MS 748'den sonra), şiirlerinde bu durumu tekrar tekrar ortaya koymuştur:

Babam şarkı söylemedi hiç, uyuz bir devenin ardından
yavaş yavaş yürürken
Ne bir ebucehil karpuzuna el attı, açlığını gidermek için bı-
çaklamak üzere
Ne de bir mimozaya, çomakla meyvelerini aşağı düşürmek
için;
Biz ne bir dağ kertenkelesi avladık, titrek kuyruklu
Ne de ben taşlık bir yerden kertenkele çıkarıp yedim.¹⁶³

Bu gibi duyguların hitap ettiği kitle, el-Me'mun'un MS 813'te kardeşi Emin'i tahttan indirerek halife olarak hüküm sürmek için Horasan'daki valilik görevinden dönmesinden sonra çarpıcı bir biçimde genişledi. Saraydaki yeni seçkinlerin, Arap geçmişiyile çok az bağı vardı, çoğu etnik olarak Arap olmadığı gibi kültürel olarak da Arap Yarımadası'na yönelmemişti. Bu elit tabaka daha ziyade, kültürel bakımdan Sasani İmparatorluğu'na yönelmiş olan Irak soylularından ya da İran'dan gelen bürokratlardan ve ordu mensuplarından oluşuyordu.¹⁶⁴ Dolayısıyla, kendi kimliklerini yansıtan ve geçerli kılan bir saray kültürü yaratmaya koyuldular.¹⁶⁵ El-Me'mun'un çağdaşı olan Câhiz'in (ö. H. 255/MS 868'den sonra) alaycı bir biçimde belirttiği üzere, o dönemin Abbasi İmparatorluğu "bir İran, [*Acemiyye*], Horasan imparatorluğu" idi.¹⁶⁶

İran ediplerinin Arapların kültürel mirasını küçümseye ve onların fethettiği medeniyetleri yüceltmeye başlaması, İran'ın kültürel yükselişinin bu dönemine rastlar. Aleyhtarları bu akıma Şu'ûbiye (genel anlamıyla “etnik şovenizm”) diyordu. Şu'ûbiye akımına dahil olanlardan bazıları imparatorluk bürokrasisinin üyeleri idi; diğerleri şairler ve nedimlerdi (yukarıda Arap karşıtı şiirini okuduğumuz Beşşar b. Bürd ilk örneklerdendir). Bu kişilerin risalelerinden hiçbirisi günümüze kadar bozulmadan ulaşmamıştır. Dolayısıyla, İran krallarına ait ilklerden bahsetmelerinin sebebi, iddialarını desteklemek miydi bilemiyoruz. Fakat düşmanları tarafından özetlenen argümanları şüphesiz Araplarla alay ediyordu: Arapların evrensel kralları, şehirleri ya da yasaları yoktu ve ne felsefe ne de aletlerin ve zanaatların icadıyla ilgili bir başarıları söz konusuydu.¹⁶⁷

İranlıların, eski İran krallarına –özellikle de maddi edinimlerine– yönelik övgüsü, X. yüzyılda halifelik dağılıp İran ve Irak yeniden İran kökenli hanedanlar tarafından yönetilmeye başladığında zirveye ulaştı. Patricia Crone'un “onuncu yüzyıl krizi”¹⁶⁸ adını verdiği bu post-kolonyal dönüm noktasında, İranlı tarihçiler İslami inançlarını kendi geçmişleriyle uzlaştırmaya koyuldular. Her ne kadar dinî metinlerdeki tarih çerçevesine ayrıcalık tanıyorlardıysa da,¹⁶⁹ anlatılarına İran krallarını ve onların buluşlarını da dahil etmişlerdi. Bu, İranlıların, hem İslam'ın selamet öğretisinde bir yeri olduğunu hem de şu an İslami dönemde yeniden doğmuş olan maddi kültürü yaratmış olduklarını ima ediyordu.

Bu tarihçilerin en önemlisi, ailesi İran'daki Taberistan'dan gelen ve İran kökenli olduğunu düşünebileceğimiz el-Taberî (ö. H. 310/MS 923) idi.¹⁷⁰ İbnü'l-Kelbî'nin yazılarında yer alan kültür mitlerini kaydetmenin yanı sıra (yukarıya bakınız), ilk İran krallarıyla ilişkilendirilen birtakım ilklerden de bahseder. Bunların birkaçı Hüşeng'le ilgilidir ve onun demirciliği icadına gönderme yapar.

Başka biri şöyle dedi: “Demir ilk defa Uşahenc'in saltanatı zamanında üretildi. O [Uşahenc] demiri el sanatlarında kullanılacak aletlere dönüştürdü. Su rezervinin durgun olduğu civar bölgelerdeki kullanılabilir suyu hesapladı. İnsanları toprağı işlemeye, ekmeye, biçmeye ve bütün (tarımsal) faaliyetlerle uğraşmaya sevk etti. İnsanlara yırtıcı hayvanları öldürmelerini, onların derilerinden yapılan giysilerle matları kullanmalarını ve inekleri, küçükbaş hayvanları ve vahşi hayvanları kesip etini yemelerini buyurdu. Kırk yıl boyunca

ca hüküm sürdü. El-Reyy şehrini kurdu. Söylentiye göre bu, Keyûmers'in ikametgâhı olan Taberistan'daki Dünbâvend'den sonra kurulan ilk şehirdi. ...”¹⁷¹

... İranlılar bu Uşahenc'in bir kral olarak doğduğunu söylerler. Onun yaşam tarzı ve tebaasını yönetme biçimi olağanüstü derecede övgüye layıktı. Bu, Farsça'da “ilk defa adilce yargılayan” anlamına gelen Feşdad [Pişdâd] soyadını almasına yol açtı zira *feş* (*peş-piş*) “ilk” ve *dâd* “adalet ve hukuki karar” anlamına gelir.¹⁷²

Hûşeng'in soyundan gelen Tehmûrs'la ilişkilendirilen ilkler de bulunur.

İranlılar ise Tehmûrs'un her diyara hükmettiğini varsayar. O [Tehmûrs] başının tepesine bir taç yerleştirdi ve hükümdar olduğu gün şöyle dedi: “Tanrı'nın yardımıyla, yoldan çıkmış asileri Tanrı'nın âleminden defetmeliyiz.” Hükümdarlığı takdire şayandı ve o tebaasına karşı nazikti. İran'da Sâbü'r'u kurdu ve oraya yerleştirdi. ... İlk defa kıyafet ve halıcılık için yün ve kıl kullanan ve saltanatın ihtişamının bir parçası olan atlardan, katırlardan ve eşeklerden ilk faydalanan oydu. İnsanlara, sığırlarını gözetlemek ve vahşi hayvanlardan korumak için köpeklerden, avlanmak için de yırtıcı kuşlardan faydalanmalarını emretti.¹⁷³

Tehmûrs'un erkek kardeşi Cemşid'e atfedilen başka ilkler de vardı.

İranlı alimler der ki. ... O ülkesine (sağ salım) yerleştğinde şöyle dedi: “Tanrı bize mükemmel bir saltanat ve çok büyük destek vermiştir. Tebaamıza ziyadesiyle fayda sağlayacağız.” O, kılıç ve silah yapımını başlattı. Ayrıca (insanlara) brokar, ipek ve diğer kumaş ipliklerinin nasıl yapılacağını gösterdi. Dokunmuş ve boyanmış giysiler ve at binmeyi daha kolay kılmak için kıvrımlı eyer kaşları yapılmasını emretti. Bazılarının bahsettiği üzere, saltanatının 616 yıl altı ayı geçtikten sonra saklandı ve ülke bir sene boyunca onsuz kaldı. Hükümdarlığının ilk yılından beşinci yılına kadar kılıçların, zırhların, *bid* kılıçlarının ve zanaatkârlar için demir alet(ler) in yanı sıra silahların üretilmesini emretti. Hükümdarlığının ellinci yılından yüzüncü yılına, brokar, ipek, pamuk, keten ve diğer her türlü kumaş ipliğinin eğrilmesi ve dokunması-

nı; malzemenin çeşitli renklere boyanmasını, çeşitli biçimlerde kesilmesini ve giyilmesini emretti. Yüz ellinci yılından iki yüz ellinci yılına, şeytanlarla ve cinlerle savaşarak onlar arasında çok büyük bir katliama sebep oldu ve onları aşağıladı. Onun için (zorunlu olarak çalışmaya) mecbur kıldılar ve onun buyruklarına uymak zorundaydılar. İki yüz ellinci yıldan üç yüz on altıncı yıla, şeytanları dağlardan taşlar ve kayalar kesip mermer, alçıtaşı ve kireçtaşı yapmakla görevlendirdi. Onlara ayrıca (bu malzemeler) ve kil ile binalar ve hamamlar inşa etmeleri emredildi. Onları ayrıca tüy dökücüler üretmek ve okyanuslardan, dağlardan, madenlerden ve çöllerden altın, gümüş ve diğer bütün eritebilir madenlerin yanı sıra farklı güzel koku ve ilaç türleri gibi insanoğlu için faydalı olan her şeyi taşıyıp getirmekle görevlendirdi.¹⁷⁴

Bunlar, Taberî'nin *Tarih*'inde İran krallarına atfedilen yaklaşık otuz bir ilkin büyük bir bölümünü oluşturur.¹⁷⁵ İbn Mukaffa'nın *Siyeru'l-Mülûk* çevirisinde olduğu gibi, kralların icatları krallık görevini üstlenmeleriyle ilişkilidir. Aslına bakılırsa Cemşid'in durumunda, icatlar belirgin bir biçimde hükümdarlığının meşruiyetine bağlıdır: "Tanrı bize mükemmel bir saltanat ve çok büyük destek vermiştir. Tebaamıza ziyadesiyle fayda sağlayacağız." Bu etiyojilerin bir diğer çarpıcı yanı da bir mantığa dayandırılmış olmalarıdır: Bu buluşların çoğu birbiri üzerine inşa olunmuştur (örn. zanaat aletlerinden önce demir, silahlardan önce zanaat aletleri vs.)

İslam fetihlerinden sonra kaydedilen Zerdüşt metinlerinde de kültürel tarih Keyûmers ve onun soyundan gelenlere odaklanır.¹⁷⁶ Örneğin MS IX. yüzyılda yazılmış bir Zerdüşt ansiklopedisi olan *Dinkert*'de, Keyûmers'ın dini Yaratıcı'dan getiren ilk kişi olduğu rivayet edilir.¹⁷⁷ Yedinci kitapta, Ahura Mazda'nın Keyûmers'ın çocukları Maşye ve Maşyâne'ye nasıl mısır ekileceğini, öküzden ve "diğer araç gereç"lerden nasıl faydalanacaklarını öğrettiğini okuruz.¹⁷⁸ Maşye ve Maşyâne'ye kutsal varlıklar tarafından başka zanaatlar da öğretilmişti.

Ve Maşye ve Maşyâne, kutsal varlıkların açıklaması sayesinde, kıyafet yapımını, koyun bakımını, ev inşasını ve marangozluğun temellerini, eski insanların tarım ve hayvancılığını ve ilk hallerinin hatırasını idrak ettiler; ve bunlar, onların soyundan gelenler aracılığıyla, örnek teşkil ederek ve dünyaya yayılarak, zanaatkârlara ulaştı.¹⁷⁹

Maşye'nin soyundan gelenler arasında da önemli kültür kahramanları bulunur. İnsanlık, Sûşyan'tan (Yardımsever) ve oğlu Siyâmek ile torunu Firavak'tan birlik içinde olmayı öğrendi.¹⁸⁰ Firavak'ın oğlu Hûşeng *Dinkert*'te ilk hükümdar olarak tasvir edilir.¹⁸¹ *Dinkert* onun ayrıca yedi iklimde hüküm süren ilk insan olduğunu söyler.¹⁸² Bunun yanında, ziraat kanununu da içeren birtakım kanunlarla da ilişkilendirilir ("kanun koyucu" anlamına gelen lakabı Pişdâd buradan gelir).¹⁸³

Bu anlatılar ile İslami literatürde yer alan etiyolojiler arasında bazı paralellikler olduğu aşikar: Örneğin Hûşeng insanlara kanunları verir. Fakat bunlar, İbn Mukaffa, İbnü'l-Kelbi ve Taberî'de gördüğümüz, ilk İran krallarıyla ilişkilendirilen kültürel kökenleri bütün yönleriyle akılcı bir biçimde ele alan anlatıya pek benzemez. Daha ziyade, Kur'an'da ve kanondışı Kitab-ı Mukaddes metinlerinde (bkz. İkinci Bölüm) yer alan etiyolojilere benzerler. Her iki edebi topluluğun ortaya koyduğu eserleri kuşatan şovenist ortamı dikkate alarak yazarlara bir miktar edebi ruhsat vermemiz gerekse de, bu durum, anlatılardan biri ya da diğerinin İslami dönemde icat edildiği anlamına gelmez.¹⁸⁴ Daha ziyade, kültürel kökenlere ilişkin iki farklı düşünce akımını temsil ederler: Biri Sasani sarayına diğeryse Zerdüş'tapınaklarına odaklanmıştır.

İbn Mukaffa ve diğerleri tarafından nakledilen İran kültür mitleri, ortaya çıkışlarını Sasani hükümdarlarının hamiliğine ve İslam öncesi dönemde toprak sahibi soyluların (*dahâkin*) çabalarına borçlu olabilirler. Fakat bu mitlerin şiir formunda sürekliliğinin sağlanması, yeni Müslüman İran kralları ve Müslüman *dahâkin* sayesinde. Bu yeni hanedanlar sıklıkla kendi soylarını erken İran krallarından birine bağlıyor ya da tebaalarını, kendilerinin hükümdarlığa layık olduğuna ikna etmek ve şanlı İran geçmişinin mirasçıları ve yenileyicileri olduklarını göstermek için atalarının kültürel başarılarını yaymaya çalışıyorlardı. Örneğin Halife el-Mütevekkil'in (ö. H. 247/MS 861) yakın arkadaşı olan İsfahanlı Ebu İshak b. Memşâd (H. IV. yüzyıl ortaları/MS X. yüzyıl), bağımsız bir İran devletinin kurucusu olan Yakup el-Saffar (ö. H. 265/MS 879) için yazılmış bir şiirde şöyle yazmıştı: "Ben Cem'in [Cemşid] asil soyunun oğluyum ve İran krallarının mirası bana kaldı./Onların kaybolmuş ve zamanın akışıyla silinmiş ihtişamını diriltiyorum."¹⁸⁵ Ve birkaç dize sonra Beşşar b. Bürd'ün hislerinin yankısına rastlıyoruz: "Babalarımız size krallığınızı verdi ama siz bize iyilik edenlere hiç minnet göstermediniz./Hicaz'a, ülkenize dönün, kertenkele yemeye ve koyunlarınızı otlatmaya/Zira ben kılıcımın ağzının ve kalemimin ucunun yardımıyla, kralların tahtına çıkacağım!"¹⁸⁶ İran'daki Sâ mânî hanedanlığının Nişabur valisi olan Ebu Mansur Tûsî (ö. H. 350/MS

960), X. yüzyılda, benzer şekilde Cemşid'in soyundan (oğlu kanalıyla) geldiğini iddia etmişti. Ayrıca, veziri Ebu Mansur Me'merî'yi, eski İran krallarının çok sayıda başarısını ele alan bir *Şahnâme*'nin¹⁸⁷ derlenmesinde yetkili kılınmıştı (aşağıdaki paragraflara bkz.). Birûnî, o devrin hükümdarlarının, saltanatlarına ihtişam katmak için bu eski krallarla akraba olduklarını iddia etmesi hakkında eleştirel yorumlar yapmıştı. Ayrıca, Ebu Mansur Tûsî ile Büveyhoğullarını, sahte şecereler hazırladıkları gerekçesiyle Âsâr isimli eserinde sert bir şekilde eleştirmişti.¹⁸⁸ Son olarak, İran etiyolojileri hakkındaki en kapsamlı iki Farsça derleme, Sâ mânilerin hamiliğinde hazırlanmıştır. Bunlar Bel'amî'nin (ö. H. 363 ya da 382/MS 974 ya da 992), Taberî'nin *Tarih*'inden yaptığı çeviri ve Firdevsî'nin (ö. H. 411/MS 1019'dan sonra) Gazneli Mahmud hamiliğinde tamamladığı *Şahnâme*'dir. Bel'amî'nin eseri hem Taberî'de yer alan etiyolojileri hem de İbn Mukaffâ'nın Keyûmers ve Hûşeng'i ele alan bölümlerini içerir. Firdevsî'nin eseri ise daha sonra İran'ın en önemli ulusal tarihi olmuştur.

İran sarayları eski İran krallarının kültürel başarılarının yayılmasına destek olurken, *dahâkîn* de gerekli malzemeyi sağlıyordu. Firdevsî'nin *Şahnâme*'sine sonradan eklenen (ve *Şahnâme* üzerine çalışan günümüz araştırmacıları tarafından “Eski Önsöz” adıyla anılan) bir anlatıya göre, Ebu Mansur Tûsî eski İran kralları hakkındaki hikâyelerin bir derlemesini (yukarıya bakınız) hazırlamak istediğinde, rivayete göre veziri İran'ın çeşitli yörelerinden dört dihkân getirtmiş ve onlara kralların hikâyelerini (ya da “kitaplarını” *nâme-hâ*) yazdırmıştı.¹⁸⁹ MS 957 Nisan'ında tamamlanan bu derleme, “dünyada medeniyeti tesis eden ve insanları [hayvanlık durumundan] çıkaran ilk kral [*key*]” (yani Keyûmers) ile başlıyordu.¹⁹⁰ Bu derlemede, Se'âlebî'nin (ö. H. 429/MS 1038) Arapça eseri *Gurer*'de ve Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde korunan başka birtakım kültür mitleri de bulunmaktaydı.¹⁹¹

Eski İran krallarının hikâyelerinin neden derlendiğine dair “Eski Önsöz”de sunulan sebepler, etiyolojilerin neden dolaşıma sokulduğuna ilişkin tartışmamızla oldukça alâkalıdır:

Yeryüzü var olduğundan beri insanlar bilgiyi aramış, Sözü el üstünde tutmuş ve onun en iyi anıt olduğunu düşünmüşlerdir, çünkü bu dünyada insanlar bilgi aracılığıyla önem kazanır ve zenginleşir. İnsanlar, onlardan geriye kalan ebedi hiçbir şey olmadığını anladıkları için, artlarında isimlerini bırakmak ve eserlerinin bozulmadan kalması için uğraşırlar: Zenginliği yaymak ya da beldeleri güçlendirmek ya da cesaret, yiğitlik ve (başkası için) hayatını feda etmek ya da

insanların menfaati için bilgeliği teşvik etmek ya da yeni uygulamalar başlatmak gibi. ...¹⁹²

...Onlar kitabı *Şahnâme* olarak adlandırdılar ki alimler onu incelesin ve orada kralların, asillerin ve bilgelerin hikmeti; saltanat merasimi; faydalı kurumlar; adalet ve adli kaideler, hükümler ve idare; savaşta askeri teşkilat; şehirlere hücum; cezalandırıcı seferler ve gece taarruzlarının yanı sıra çöpçatanlık ve onur hakkında her şeyi bulabilsinler. Bu *Şahnâme*'yi derleyip sundular; onun içinde, okuyanların önemli bulacağı meseleler yer almaktadır ve herkes bu kitaptan bir fayda sağlayabilir...¹⁹³

...Ve bu kitabın okunması, kralların işlerinin ve dünyevi işlerde başarıya ulaştıkları için pek çok insana verilen ödüllerin bilgisini kazandırır, hastalara huzur ve güçten düşmüşlere şifa verir. Ve kralların işleri hakkındaki bu kitabı insanlar iki sebeple okurlar: İlki, kralların eylemlerini, davranışlarını ve merasimlerini öğrendiklerinde,

idaredeki herkesle anlaşabilirler. Diğeri, kitap hem kulaklarına hoş hem de uğraşlarına uygun gelecek hikâyeler içerir, çünkü onda İyiliğin mükâfatı ve Kötülüğün cezası, tenkit ve hilm, kabalık ve kibarlık, gözü karalık ve itidal, sözleşmeler ve sözleşmeleri bozmak, tavsiye ve azarlama, hiddet ve memnuniyet (arasındaki zıtlık) ve dünyevi işlerin olağanüstülüğü gibi faydalı konular yer alır.¹⁹⁴

Kısacası, bu derleme İran Müslümanlarına İslamiyet öncesi miraslarını ve krallarının şanını öğretmeyi amaçlıyordu ki bu da buluşlarla alâkalıydı.

Bir dihkân olan Firdevsî, kitabın İran krallarıyla ilgili hikâyelerini MS X. yüzyılda neden şiirleştirdiğine yönelik benzer sebepler sunar.

Otuz yıl emek verdim, bu Farsça'yla İran ulusunu diriltim.¹⁹⁵ Ona [Firdevsî'nin hamisine] bir anıt diyeceğim, insanoğlu var oldukça dimdik duran. Önceki hükümdarlar, soylular hakkındaki bu tarihte, savaşlara ve eğlence meclislerine, çok eski zamanların olaylarına dair anlatılar; hikmetin, dinin, ahirette mutluluğu elde etmenin yollarının anlatımı yer alıyor. O bunlardan neyi hoş ve münasip addederse, bu dünyada fayda sağlayacaktır.¹⁹⁶

Firdevsî, destansı şiirinin başında ilk İran krallarının buluşlarının ayrıntılı bir listesini verir; Taberî'deki listelerle yarışan bir listedir bu. Örneğin Hüşeng'in başarılarıyla ilgili dizeler Taberî'ninkilerle büyük ölçüde aynı konuları ele alıyor ve ilaveten Hüşeng'in ateşi keşfinden de bahsediyor:

Cihan padişahı, akıllı ve adaletli olan Hüşeng saltanat tacını başına koyup büyükbabasının yerine geçti. Akli ve adaletiyle kırk yıl padişahlık yaptı. Saltanat tahtına oturduktan sonra şöyle dedi: "Yedi iklimin padişahı benim. Ben her yerde galibim, her yerde benim buyruğuma uyulur. Muzaffer edici Tanrı'nın buyruğuyla, adaletli davranmaya ve bağışlarda bulunmaya karar verdim!" Bundan sonra da dünyayı baştan başa mamur kıldı, yeryüzünü adaletle doldurdu. Evvela eline bir cevher geçirdi ve bilgisi sayesinde henüz taşla karışık bulunan demiri taştan ayırdı... Ve demircilik zanaatını icat edip demirden keser, testere ve balta yaptı. Bu bittikten sonra da su tedarik etmenin yolunu aradı, nehirlerden su getirerek ovaları suladı. Derelerin, nehirlerin sularına mecralar açtı, kanallar yaptı, akli sayesinde insanların çektikleri zahmetleri azalttı. Böylece insanlar görgü sahibi oldular, tohum saçmayı ve ekip biçmeyi öğrendiler. O zaman herkes kendi ekmeğini yaptı, malına mülküne sahip çıktı. Bunlar yapılmadan evvel meyveden başka yiyecek bir şey yoktu. İnsanların işleri düzensizdi. Vücutlarını esvap yerine ağaç yapraklarıyla örterlerdi. İlk insanlar da dinleri ve âdetleri gereğince Tanrı'ya taparlardı... onun sayesinde taşın içindeki ateş meydana çıkıp tüm yeryüzünü aydınlattı.¹⁹⁷

Firdevsî'nin Keyûmers'in buluşlarını tanıtışında gördüğümüz üzere, bunlar onun İran kültürünü diriltme ve İran Müslümanlarını geçmişlerine bağlama çabasının ayrılmaz parçalarıdır.

Yeryüzünde büyüklüğün ününe ilk defa kimin eriştiğini, halkın içinde yetişen söz erleri [dihkân] nasıl anlatıyorlar dinle de öğren... İlk olarak başına taç konan insan kimdir? Elbette kimse geçmişi olduğu gibi hatırlayamaz. Ancak oğullar atalarını dinlemişlerse, sana işittiklerini birer birer anlatabilirler. Ve böylelikle yeryüzünde büyüklüğün adını ilk olarak kimin taşıdığını, en yüksek yerlere evvela kimin yücelmiş olduğunu söyleyebilirler.¹⁹⁸

Bu etiyojiler ister İslamiyet'ten önce dolaşıma girmiş, ister VIII. ve IX. yüzyıl kültürel polemiklerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış olsunlar, birçoğunun İran'ın yeniden dirildiği bir dönemde ilk defa kaleme alınması tesadüf değildir. Yukarıda ana hatlarıyla belirtilen sebeplerden ötürü, bu etiyojiler, İslam toplumunu kültürel olarak İslamiyet öncesi İran'ına yönlendirmek isteyen İran elit tabakasının işine yaradı. Bu etiyojilerin odağında Keyûmers ve soyunun olması da tesadüfi değildir, zira onların başarıları Âdem ve soyuyla ilişkilendirilen kültürel tarihe karşı faydalı bir set işlevini görüyordu. Belki de bu sebeple “*dihkânların* gururu”, Muhammed Peygamber'e atfedilen bir hadiste kınanır¹⁹⁹ ve Peygamber'in düşmanları tarafından yayılan İran efsaneleri de başka bir hadiste lanetlenir.²⁰⁰ Abbasilerin Horasan valisi Abdullah b. Tahir'in (ö. H. 230/MS 844), kendisine sunulan bir kitaptaki İran efsanelerinden birine verdiği tepkinin altında benzer bir his yatar.

Emir, “Biz Kur'an ve hadisten başka bir şey istemeyiz; böyle kitapların bize lüzumu yok. Bu kitap Muğların eseridir, bizim için merduttur” diye cevap verdi ve kitabın suya atılmasını emretti. Bundan başka kendi idaresi altında bulunan memleketlerde Acemlerin ve Muğların vücuda getirdikleri kitaplardan ne buldularsa yok ettiler.²⁰¹

Abdullah b. Tahir'in İran asıllı olması çarpıcıdır. Arap hayranı Müslümanların en ünlüsü olan İbn Kuteybe²⁰² de öyleydi (bkz. Üçüncü Bölüm). İbn Kuteybe *Ma'ârifinde*²⁰³ İran krallarının tarihi üzerine epey önemli bir bölüm yazmış olsa da, evâ'il listesinde ya da başka bir yerde İran kökenli tek bir kültürel ilkten bile bahsetmez. İbn Kuteybe Helenistik bilimlere karşı da benzer bir tutum geliştirecekti (bkz. Beşinci Bölüm).

Sonuç

Okuyucu bu yerel medeniyet tarihlerinde, özellikle de bu metinleri MS X. yüzyılda bağımsız devletlerinin temelini oluşturan mitolojinin bir parçası haline getiren İranlıların durumunda, fatihlerin yönetiminin şiddetli bir şekilde reddedildiği izlenimine kapılabilir. Halbuki şaşırtıcı bir biçimde yazarlarımızın hepsi de fetihlerin ve fatihlerin yönetiminin meşruiyetini kabul etmişti. Berossos, Manetho ve İbn Mukaffa gibi uzun bir yerli yönetim geleneğinin parçası olan ve fetihlere yakın bir zamanda yazanların durumunda, yeni yöneticileri eski monarşi geleneklerinin kalıbına dökme arzusu söz konusuydu. Bu

eski geleneklerin koruyucuları, yerli rahip sınıfları ve toprak sahibi soylulardı. Halkları yüzyıllardan beridir yerli yönetim nedir bilmeyen ve fetihlerden uzak bir zamanda yazan Artapanos ve Bybloslu Philon'un durumunda ise amaç, benimsedikleri elit kültürü onu getirenlerin etnik kimliğinden ayırmaktı. Vakaların hepsinde de etnik aidiyet, akrabalık bağı yerine ya da ona ek olarak kültür üzerinden tanımlanıyordu. Böylelikle hem fatihlerin getirdiği kültürün benimsenmesi hem de fatihlerin yerli örf ve inançları bağrına basması kolaylaştı. Fakat eski krallarla ilişkilendirilen maddi kültür ve teknoloji kolaylıkla benimsenebilirken –zira bunlar çoğunlukla, kişinin el üstünde tuttuğu inançlarına meydan okumuyordu– bilimlerin benimsenmesi daha zordu.

Notlar

- 1 Edwards, "Philo or Sanchuniathon?" 214. İlk epigraf Plutarkhos, *İsis ve Osiris, Moralia* içinde, 5.360b'den, ikincisi de Taberî, *Tarih* 1:326'dan alınmıştır.
- 2 Bu tarihler, hitabet, hukuk, felsefe ve bilimler gibi genelde Yunanlara atfedilen icatların yerli kökenlerine bazen değiniyordu, fakat esas odak noktaları bir bütün olarak medeniyetin kökeniydi. Dolayısıyla bunları Yunan icatları hakkında yazılan yerel tarihlerle birlikte değerlendiren standart yaklaşıma rağmen ben ayrı ayrı ele alacağım (sonraki bölüme bkz.). Bu şekilde, medeniyet hakkındaki genel tarihlerin işlevinin, Yunan bilimleriyle ilgili tarihlerin işlevinden farklı olduğunu göstermeyi umuyorum. İkincisi Yunan bilgisini tasdik etmeyi amaçlarken, ilki yerli medeniyeti över ve onu fatihlerin fetih öncesi medeniyetleriyle eşdeğerde ya da daha üstün görür.
- 3 Goodblatt, *Elements*, 1-15.
- 4 *age*. 17.
- 5 Herodotos, Yunanlığın ortak kanbağı ve ortak kültürün sonucu olduğunu düşünüyordu (8.144.2). İskrates ise ortak kültürü kanbağının üstünde görüyordu (*Panegyricus* 50). Bkz. Goodblatt, *Elements*, 17-19.
- 6 Goodblatt, *Elements*, 25; Isaac, *Racism*, 55-168.
- 7 Mellor, "Graecia Capta," 85-86.
- 8 Momigliano'nun klasikleşmiş Droysen eleştirisine ("J. G. Droysen between Greeks and Jews") ve Cartledge'in Helenistik Çalışmalar sahasıyla ilgili 1997 tarihli incelemesine (*Hellenistic Constructs*'in giriş bölümü) bakınız.
- 9 Sterling, *Historiography*, 59-75.
- 10 Diodorus'un, anlatısını Hekataios'tan almış olmasıyla ilgili epey fikir yürütülmüştür. Bar-Kochva (*Pseudo-Hecataeus*, 14) Diodorus'un (MS I. yüzyıl) *Tarih Kitaplığı*'nın (yazarın kullandığı İngilizce çevirinin künyesine göre *Library*) birinci kitabının büyük bir bölümünün –1.10'dan kitabın sonuna kadar olan bölüm– Hekataios'un *Mısırlılar Üzerine*'sinin başka sözcüklerle anlatımı olduğunu düşünmektedir. Burstein ("Hecataeus," 45) bu görüşe katılır ve Burton'ın Dio-

dorus'un büyük ihtimalle birden fazla kaynaktan alıntı yaptığına ilişkin iddiasını (Burton, *Commentary*, 16, 34) ikna edici bulmaz, zira Diodorus ele aldığı bütün mühim konularda tek bir kaynaktan alıntı yapma eğilimindedir (Burstein, "Hecataeus," muhtelif yerlerde). Burstein'in argümanı bana daha inandırıcı geliyor çünkü Burton'un birden çok kaynak iddiasını doğrulamak için sunduğu delillerin çoğu erken Yunan yazarlarından alınmıştır ve bunlardan Diodorus kadar Hekataios'un da alıntı yapmış olması beklenebilir.

- 11 Sterling, *Historiography*, 71.
- 12 Diodorus Siculus *Library* 1.13.3.
- 13 *age.*; Burton, *Commentary*, 9.
- 14 Diodorus Siculus *Library* 1.14.
- 15 Burton, *Commentary*, 73; Mendels, "Polemical Character," 107.
- 16 Burton, *Commentary*, 74.
- 17 *age.*
- 18 Diodorus Siculus *Library* 1.15.6-8; Burton, *Commentary*, 10, 17, 76.
- 19 Oden, "Philo," 118; Edwards, "Philo or Sanchuniathon?" 214.
- 20 Diodorus Siculus *Library* 1.16.
- 21 Burton, *Commentary*, 79.
- 22 Sterling, *Historiography*, 74-75.
- 23 *age.* 75.
- 24 Diodorus Siculus *Library* 1.28. Hekataios, Babillilerin bu insanları Kaldeliler diye adlandırdığını belirtir.
- 25 *age.* 1.28.
- 26 Diodorus Siculus *Library* 40.3.1; bkz. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 19, 22; Schäfer, *Judeophobia*, 15-17.
- 27 Diodorus Siculus *Library* 9.3.4 (Stern, *Greek and Latin Authors* içinde, 1:28)
- 28 Schäfer, *Judeophobia*, 16-17; Gruen, *Heritage*, 51.
- 29 Davies, "Judeans in Egypt," 118-20.
- 30 Droysen'in mirasına ilişkin eleştirel değerlendirmeler için bkz. Momigliano, "Droysen between Greeks and Jews,"; Samuel, *Shifting Sands*; Cartledge, *Hellenistic Constructs*'in giriş bölümü; Moyer, "Limits of Hellenism," 88-89; Yerel tarihçilerin Helenleşmesinin kapsamı hakkında yakın dönemde yapılan akademik değerlendirmeler aşağıda incelenmiştir.
- 31 Sterling, *Historiography*, 17.
- 32 *age.* 103.
- 33 *age.* 223.
- 34 *age.* 136.
- 35 Birinci bölüme bakınız. Dalley ("Semiramis," 27), Yakındoğu'da euhemerosçuluğun Euhemeros'tan önce de var olmasıyla ilgili benzer bir olgudan bahseder.
- 36 Helenizm ve Helenleşme kavramlarıyla ilgili sorunlar için bkz. Samuel, *Shifting Sands*, 9-10; Cartledge, *Hellenistic Constructs*, 4-5.

- 37 Burstein, "Babyloniaca," 5; Kuhrt, "Babyloniaka," 33, 48; Komoróczy, "Berosos," 125; Sterling, *Historiography*, 104.
- 38 Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 13-14; Burstein, "Babyloniaca," 5; Sterling, *Historiography*, 104-16. Kos'a taşınan Berossos'la ilgili olarak, Kuhrt-Babyloniaka'da (43-44)- bu hikâyenin Doğu'dan bilimleri getiren bilgiler hakkındaki diğer Yunan efsaneleriyle uyumlu olduğunu gözlemler. Romalı yazar Vitruvius (MÖ I. yüzyılın sonları), bu efsanenin başlıca kaynağıdır. Astroloji konusunda en yetenekli insanların Kaldeliler ve (efsanevi tabip Asklepios'a da ev sahipliği yapan) Kos'a yerleşmek için "Kalde topraklarındaki şehirden" göç eden Berossos'un da Kaldeliler arasında bu bilimde en önde gelen isim olduğunu yazar. Bkz. T1a ve b, Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 35-36 (T5a ve b, Jacoby, *Fragmente* içinde). Vitruvius, Berossos'un astrolojiyle alâkalı bir kültür kahramanı olmasıyla uyumlu bir biçimde, "kare bir kalıptan kesilmiş yarım-daire şeklindeki güneş saati"nin icadını ona atfeder (T1c, Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 36; T5c, Jacoby, *Fragmente* içinde). Diğer Romalı yazarlar onun Mısır ya da Babil Sibyli'nin (Yunanların ve Romalıların inanışına göre Sibyller gelecekteki olayları tahmin edebilen kadınlardı) babası olduğunu yazar. Bkz. T5 ve T8, Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 37, 39 (T7a ve T7c, Jacoby, *Fragmente* içinde). Hatta Yaşlı Plinius, Atina'da bir heykelinin olduğunu yazar (T3b, Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 36; T6, Jacoby, *Fragmente* içinde). Bu idolleşmiş konumu göz önünde bulundurulduğunda, Romalı yazarların astronomiye ilişkin birtakım açıklamaları Berossos'a atfetmiş olması şaşırtıcı değildir. (F16, F17a, F17b, F17c, F18, Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 64-66; T5b, F19a, F19b, F19c, F18, Jacoby, *Fragmente* içinde). Berossos'un eserinden kalan fragmanların eksiksiz bir çevirisini hazırlamış olan Verbrugghe ve Wickersham, bu açıklamaların Babilli Berossos tarafından yapıldığını ve onun tarihinin bir bölümü oluşturduğunu düşünüyor (*Berosos and Manetho*, 17). Fakat Berossos'un kültür kahramanı olarak konumu göz önüne alındığında, bunların sahte metinler olma olasılığı daha yüksektir (Drews, "Babylonian Chronicles," 51; Burstein, "Babyloniaca"; Kuhrt, "Babyloniaka," 44).
- 39 Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 4.
- 40 Drews, "Babylonian Chronicles," 54; Adler, *Time*, 24; Gmirkin, *Hellenistic Histories*, 96n62, 136; Sterling, *Historiography*, 111-12.
- 41 Kuhrt ve Sherwin-White, *Hellenism*, 7; Rotroff, "Greeks and the Other," 224-25.
- 42 Kuhrt, "Babyloniaka," 33.
- 43 age. 33. Kitabın tarihiyle ilgili olarak bkz. Komoróczy, "Berosos," 125; Burstein, "Babyloniaca," 4; Gmirkin, *Hellenistic Histories*, 91.
- 44 F1 (Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 45; F1b, Jacoby, *Fragmente* içinde)
- 45 age.

- 46 Verbrugge ve Wickersham, ilk versiyonda kendi kafasını kesen tanrının Bel olduğunu düşünmektedir (*Berosos and Manetho*, 46n7) fakat bu, metinde açıkça belirtilmemiştir. Bu bölüm rahatlıkla, anonim bir tanrıdan bahsettiği düşünülerek okunabilir.
- 47 F1 (Verbrugge ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 45; F1b, Jacoby, *Fragmente* içinde).
- 48 Adler, *Time*, 25; Dillery, "Narrative History," 16-17; Gmirkin, *Hellenistic Histories*, 99-100.
- 49 F1 (Verbrugge ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 44; F1b, Jacoby, *Fragmente* içinde).
- 50 F3 (Verbrugge ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 48; F3b, Jacoby, *Fragmente* içinde).
- 51 F4a (Verbrugge ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 49; F4b, Jacoby, *Fragmente* içinde).
- 52 *age*.
- 53 Burstein, "Babyloniaca," 8-9; Kuhrt, "Babyloniaka," 46; Sterling, *Historiography*, 111-12; Gmirkin, *Hellenistic Histories*, 92.
- 54 Dalley, "Near Eastern Myths," 50-51; Gmirkin, *Hellenistic Histories*, 96.
- 55 Greenfield, "Apkallu," 73; Dalley, "Semiramis," 18.
- 56 Lambert, "Poultices," 59-77.
- 57 Kvanvig, *Roots*, 192-93; Sanders, "Writing," 125.
- 58 Burstein, "Babyloniaca," 8-9; Kuhrt, "Babyloniaka," 46; Sterling, *Historiography*, 111-12; Gmirkin, *Hellenistic Histories*, 102, 105, 113.
- 59 Sterling, *Historiography*, 111-12.
- 60 Komoróczy, "Berosos," 150-51; Van Seters, *Prologue*, 68.
- 61 Bkz. Birinci Bölüm.
- 62 Burstein, "Babyloniaca," 7-8.
- 63 Dönemin Babilli alimlerinden buna dair ek örnekler için bkz. Lenzi, "Uruk List," 161-62.
- 64 Josephus *Apion* 1.73, *The Works of Flavius Josephus* içinde.
- 65 Sterling, *Historiography*, 118.
- 66 *age*; Dillery, "First Egyptian," 100.
- 67 Mısır rahiplerinin eğitimi hakkında bkz. Dillery, "First Egyptian," 110.
- 68 Moyer, "Limits of Hellenism," 44.
- 69 Mendels, "Polemical Character," 106; Dillery, "First Egyptian," 97; Murray, "Herodotus" içinde, 209'da Manetho'nun Yunan kültürüne Babilli meslektaşından daha aşına olduğunu iddia eder.
- 70 Moyer, "Limits of Hellenism," 78.
- 71 Stambaugh, *Sarapis*; Moyer, "Limits of Hellenism," 138-49; Efsanenin tarihsel geçerliğinin şüpheli olmasıyla ilgili olarak bkz. Borgeaud ve Volokhine, "Sarapis,".

- 72 Sterling, *Historiography*, 133.
- 73 *age*.
- 74 *age*. 125-26, 132.
- 75 Mendels, "Polemical Character," 93-94, 108; Moyer, "Limits of Hellenism," 131; Karşıt görüş için bkz. Armayor, "Influence," 8; Dillery, "First Egyptian," 102, 105; Burstein, "Hecataeus," 46; Sterling, *Historiography*, 128.
- 76 Yunanlar Herodotos'un zamanında bile Hephaistos'u Ptah ile bir tutuyorlardı (37.2). Bunun sebebi tanrıların isimlerinin eşsesli, işlevlerinin ise benzer olmasıydı. Bkz. Asheri ve diğerleri, *Commentary*, 435.
- 77 F2a (Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 130-31; F2, Jacoby, *Fragmente* içinde). Orta Çağ'da yaşamış olan rahip Synkellos, Hephaistos'un bir tanrı olduğunu açıkça belirten Manetho'nun fragmanlarından birini korumuştur (Synkellos, *Chronography*, 18, 24).
- 78 F2a (Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 131; F2, Jacoby, *Fragmente* içinde).
- 79 *age*. (Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 134; F2, Jacoby, *Fragmente* içinde). Burada metin çarpıtılmış ve Tosorthros kültür kahramanı yapılmıştır. *Imhotep*'te, Imhotep'in isminin metnin bozulmuş ya da özetlenmiş olması sebebiyle anlatıda yer almadığını öne süren Sethe'ye bakınız.
- 80 F2a (Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 146; F2, Jacoby, *Fragmente* içinde). Bokchoris'i kanun koyucu olarak ele alan geleneğin kökenine ilişkin bir tartışma için bkz. Markiewicz, "Bocchoris."
- 81 Manetho'nun *Torino Listesi*'ndekine benzer malzemeleri kullanımıyla ilgili olarak bkz. Redford, *Pharaonic King-Lists*, 232; Mendels, "Polemical Character," 91-92, 104 ve Moyer, "Limits of Hellenism," çeşitli yerlerde)
- 82 Bkz. Birinci Bölüm ve Redford, *Pharaonic King-Lists*, 210.
- 83 Burton, *Commentary*, 232n5.
- 84 Mendels, "Polemical Character," 104.
- 85 Diodorus Siculus *Library* 1.13.3; Burton, *Commentary*, 72.
- 86 Girmal, *Ancient Egypt*, 47.
- 87 Diodorus Siculus *Library* 1.13.3; Burton, *Commentary*, 72.
- 88 Dillery, "Egyptian Narrative History," 10. Hekataios, Helios'la (Ra) başlar. Bkz. Mendels, "Polemical Character," 104.
- 89 Dillery, "Quintus Fabius," 10. Ayrıca bkz. Mendels, "Polemical Character," 103.
- 90 Moyer, "Limits of Hellenism," 122.
- 91 Mendels, "Polemical Character," 103-4.
- 92 Redford, *Pharaonic King-Lists*, 204-5.
- 93 Moyer, "Limits of Hellenism," 122.
- 94 Redford, *Pharaonic King-Lists*, 205-6; Mendels, "Polemical Character," 110; Moyer, "Limits of Hellenism," 132-33.
- 95 Dillery, "First Egyptian," 111.

- 96 Schäfer (*Judeophobia*, 17-21), Yahudi karşıtı içeriği Manetho'ya atfeder. Gruen ise bunun sonradan eklendiğini iddia eder ("Abuse," 102-4). Bu problemi ele alan çalışmaların bir özeti için bkz. Pucci ben Zeev ("Reliability of Josephus Flavius")
- 97 Josephus *Apion* 1.73 vd. *The Works of Josephus Flavius* içinde.
- 98 *age*. 1:228 vd.
- 99 Schäfer, *Judeophobia*, 21.
- 100 Herodotos 2.104.
- 101 Gruen, *Heritage*, 150.
- 102 Eusebius *İncil'e Giriş* 9.18.1. Bkz. Wacholder, "Pseudo-Eupolemus," 103; Gruen, *Heritage*, 151; Reed, "Was There Science in Ancient Judaism?" 8.
- 103 Eusebius *age*. 9.27. Droge'nin *Homer*, 27'deki tartışmasına bakınız. Gruen, *Heritage*, 158.
- 104 Eusebius *age*. 9.27. Droge, *Homer*, 26; Gruen, *Heritage*, 159.
- 105 Sterling, *Historiography*, 181.
- 106 Eusebius *age*. 9.27.4.
- 107 Gruen, *Heritage*, 157-58. Droge, *Homer*, 25-27; Sterling, *Historiography*, 175-76.
- 108 Eusebius *age*. 9.23.
- 109 Diodorus Siculus *Library* 1.54.3 (bkz. Burton, *Diodorus Siculus*, 167-68). Artapanos'un Musa'sı ile Sesostris arasında birtakım başka benzerlikler daha bulunur (Sterling, *Historiography*, 177).
- 110 Sterling, *Historiography*, 184.
- 111 Baumgarten, *Phoenician History*, 261; Barr, "Philo of Byblos," 17; Oden, "Philo of Byblos and Hellenistic Historiography," 116.
- 112 Eusebius *age*. 1.10.40. Bkz. Johnson, "Ethnic Argumentation," 43-44; Oden, "Philo of Byblos and Hellenistic Historiography," 122.
- 113 Baumgarten, *Phoenician History*, 262, 267.
- 114 *age*. 264, 267.
- 115 Eusebius *age*. 1.9.23-26.
- 116 Baumgarten, *Phoenician History*, 263. Barr metni bir kozmogoni, bi tekhnogoni ve bir teogoniye ayırır (Barr, "Philo of Byblos," 22).
- 117 Eusebius *İncil'e Giriş* 1.10.5.
- 118 *age*. 1.10.1.
- 119 *age*. 1.10.2.
- 120 *age*. 1.10.7-10.
- 121 *age*. 1.10.11-12.
- 122 *age*. 1.10.12-14.
- 123 *age*. 1.10.14, 38.
- 124 *age*. 1.10.38.
- 125 *age*. 1.10.14.
- 126 *age*. 1.10.15-16.
- 127 *age*. 1.10.16-18.

- 128 *age*. 1.10.18-27.
- 129 *age*. 1.10.35-38.
- 130 Baumgarten, *Phoenician History*, 192.
- 131 Ayrıntılı bir tartışma için, Baumgarten'in metin hakkındaki yorumuna bakınız (*Phoenician History* içinde). Ayrıca bkz. Oden, "Philo of Byblos and Hellenistic Historiography," 118-123; Edwards, "Philo or Sanchuniathon?" 219.
- 132 Van Seters, *Prologue*, 86.
- 133 Baumgarten, *Phoenician History*, 166.
- 134 *age*.
- 135 Oden, "Philo of Byblos and Hellenistic Historiography," 120; Edwards, "Philo or Sanchuniathon?" 214; Johnson, "Ethnic Argumentation," 36.
- 136 Edwards, "Philo or Sanchuniathon?" 214.
- 137 Origenes *Contra Celsum* 1.15. Bu, Pseudo-Hekataios'un bir eserine yapılan bir gönderme gibi duruyor (bkz. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 184).
- 138 "al-Nabigha al-Dja'di," *EF* içinde.
- 139 Çev. Crone, "Mawla," *EF* içinde.
- 140 Crone, *Slaves on Horses*, 49.
- 141 Bkz. Goldziher, *Muslim Studies* 1:101-4, ve Crone, "Mawla," *EF* içinde.
- 142 İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, Lewis, *İslam* içinde, 2:204.
- 143 Crone, "Imperial Trauma," 114.
- 144 Gibb'in, Arap ve İran geleneklerinin taraftarlarının, imparatorluğun kültürel eğilimiyle ilgili edebi çekişmesi hakkındaki yorumlarına bakınız. (Gibb, "Shuubiya," 66).
- 145 Crone, "Post-Colonialism," 11-12; Arjomand, "İbn al-Muqaffa," 11-12; Morony, *Iraq*, 118.
- 146 J. Derek Latham, "Ebn al-Muqaffa'," *Eİr*. Arjomand, "İbn al-Muqaffa'," 13, 24; Khanbaghi, "De-Zoroastrianization," 13, 204n20.
- 147 Pehlevce, Orta Farsça'da kullanılan, Aramice temelli bir yazıydı; Arap alfabesini kullanan Yeni Farsça MS IX. yüzyılda gelişti.
- 148 Latham, "Ebn al-Muqaffa'," Arjomand, "İbn al-Muqaffa'," 15.
- 149 Nöldeke, *Iranian National Epic*, 23-24.
- 150 Bkz. Mutlaq Khaliq, "Az Shahnamih," birçok yerde.
- 151 Bel'amî, *Tarih*, 112-28.
- 152 *age*. 123. Çevirim, Dabiri'nin metnini esas alıyor: "Persian Epics" (92); Dabiri bu parçanın büyük bir bölümünü Bel'amî'nin *Tarih*'i üzerine yazdığı doktora tezinde çevirmiştir (bkz. s. 89-93).
- 153 Bel'amî, *Tarih*, 126.
- 154 Bkz. Arjomand, "İbn al-Muqaffa'," 16. İbn Mukaffa benzer şekilde şunları yazmıştı: "Bizden önceki insanların vücutça daha iri ve üstelik daha akıllı; daha güçlü ve üstelik daha yetenekli; daha uzun ömürlü ve üstelik daha deneyimli ... olduklarını gördük. Bizim neslimizden bir alim en fazla, bilgisini onlardan almayı

- umabilir. ... Onlardan sonra, ister ciddi ister önemsiz olsun, söylenecek yeni bir şey yoktur.” Bkz. Khalidi, “Progress,” 280.
- 155 Âdem ve Keyûmers’in kimliğiyle ilgili tartışmalar için bkz. Dabiri, “Persian Epics,” 79-80; Savant, “Finding Our Place,” 22. Taberî İran alimlerinin çoğunun Keyûmers ile Âdem’in aynı kişi olduğunu düşündüğünü yazar (Taberî, *Tarih* 1:319, 325). Benzer şekilde, İranlı astrolog Ebu Ma’şer el-Belhî (ö. 272/886) de *Kitabul-Ulûf*’unda, İranlıların Keyûmers ve Âdem’i bir tuttuklarını belirtir (İbn Cülcül, *Tabakât*, 5–bkz. Beşinci Bölüm). Taberî ise Keyûmers’in İranlıların atası olduğunu kabul eder ve kimsenin buna itiraz etmediğini yazar (Taberî, *Tarih* 1:319). Onun ve diğer bazı Müslümanların itiraz ettiği şey, Keyûmers’in Âdem’le bir tutulmasıdır çünkü İranlılar bir tufan yaşandığına inanmazlar ya da tufanın sadece İran’ın doğusunda gerçekleştiğini düşünürler ve bu Kur’an’la çelişir (*age*. 369).
- 156 İmparatorluğu İran’a yönlendirme çabaları için bkz. Gutas, *Greek Thought*, 29, 34; Bosworth, *Heritage*, 8-9.
- 157 Kister, “Adam,” 117.
- 158 *Mecûs*’un Persler şeklindeki çevirisi için bkz. “Persians,” bkz. “Madjus,” *EF*; Tavakoli-Targhi, “Contested Memories,” 149n1.
- 159 İbn Habîb, *Muhabber*, 392.
- 160 Taberî, *Tarih* 1:326.
- 161 *age*. 341.
- 162 “Al-Kalbi,” *EF*.
- 163 *Divan* 1:377-80, Beeston, *Selections* içinde, 50.
- 164 Kennedy, *Baghdad*, 243.
- 165 *age*. 244.
- 166 Câhiz, *Beyan* 3:366; bkz. Goldziher, *Muslim Studies* 1:137.
- 167 Bu karşıt kanıtlar, İbn ‘Abdi Rabbih tarafından, *İkd*, Lewis, *İslam* içinde, 2:201’de özetlenmişti. Şu’ûbiye ile ilgili olarak bkz. Goldhizer, *Muslim Studies* 1:145-48; Norris, “Shu’ubiyah,” 38.
- 168 Crone, “Post-Colonialism,” 12, 18-19.
- 169 Tavakoli-Targhi, “Contested Memories,” 149-75.
- 170 Taberî, ataları hakkında varsayımlarda bulunulmasını teşvik etmiyordu (Savant, “Finding Our Place,” 203).
- 171 Taberî, *Tarih* 1:341-42.
- 172 *age*. 342. *Pîşdâd* sözcüğü aslında, Avesta dilinde “ilk yaratılan” anlamına gelen *Parâsta*’dan gelir (bkz. “Hosang,” *Elr*).
- 173 *age*. 345.
- 174 *age*. 349-50.
- 175 Mes’ûdî’nin (ö. H. 345/MS 956) *Murûc*’unda, İbn Nedim’in (ö. H. 380/MS 990) *Fihrist*’inde ve el-İsfahânî’nin (ö. H. 360’dan önce/MS 970) *Sini-yi Mülûki’l-Arz*’ında da çok sayıda ilke rastlanır.

- 176 En erken Avesta metinleri olan *Gathalar*'da Keyûmers'tan bahsedilmez. Sven Hartman'ın iddia ettiği üzere, Keyûmers ismi büyük olasılıkla, *Gathalar*'da yer alan *gaya* "yaşam" ve *marətan* "ölümlü" sözcüklerinin birleşimiydi. Bu birleşimin kaynağı büyük olasılıkla, yaşam ve yaşamdışının bir araya gelmesinden bahseden *Yasna 30*'un sonraki bir yorumuydu. Sonraki *yasnalarda* (ayinlerde kullanılan Avesta metinleri) "Gayamarətan" ayrı bir karakter olarak ortaya çıkar (Hartman, *Keyûmers*, 37). Avesta'nın bazı bölümlerinde, bir tür peygamber olarak da tasvir edilir. Örneğin *Ferverdîn Yaşt*'ta "Ahura Mazda'nın düşüncesini ve öğretisini ilk dinleyen" olarak betimlenir (*Yaşt* 13:87, anonim, *Zend-Avesta*, böl. 2). Ayrıca, birtakım *yasnalarda* Zerdüşt kadar övülür (13.7, 23.2, 26.5, 67.2). *Ferverdîn Yaşt* 13:87'de ise Aryan uluslarının atası olarak tasvir edilir. Fakat ilahi aracı konumuna rağmen Keyûmers bir kültür kahramanı olarak tasvir edilmez.
- 177 Anonim, *Dinkert*, 3. kitap, böl. 35 ve 143. Kaynakça'da yer alan Sencânâ edisyonuna bkz. Anonim, *Dinkert*. Yedi ve sekizinci kitaplar için West'in (*Pahlavi Texts*) çevirisine bakınız:
- 178 *age*. 7. kitap, böl. 1, 11.
- 179 *age*.
- 180 *age*. 3. kitap, böl. 209.
- 181 *age*. böl. 29.
- 182 *age*. 8. kitap, *Nask* 12.
- 183 *age*. 7. kitap, böl. 1. *Pîşdâd*'ın etimolojisi için yukarıya bakınız. Keyûmers gibi Hûşeng da *Gathalar*'da yer almaz fakat *Yaşt* ilahilerinde birkaç defa bahsi geçer (örn. *Ferverdîn Yaşt*, 137. dize). Hayatı ve başarılarıyla ilgili herhangi bir ayrıntı verilmemiştir. Yine Keyûmers gibi, onu ilk kral olarak sunan mitoloji, isminin sonraki bir etimolojisinden kaynaklanmış olabilir: *Dinkert*'in yazarları, Hûşang'ın "kral olmayı hedefleyen" anlamına geldiğini belirtir (*Dinkert*, 3. kitap, böl. 209, anonim, *Dinkert* içinde, cilt 1).
- 184 Zerdüşt geleneğinin, Arap fetihlerinden etkilendiği başka durumlar da vardır. Bkz. Chosky, *Conflict*, 60-66.
- 185 Stern, "Persian National Sentiment," 541.
- 186 *age*. 542.
- 187 Meisami, *Persian Historiography*, 20-21.
- 188 Birûni, *el-Âsârü'l-bakiye*, 44-51 (bkz. Meisami, *Persian Historiography*, 21).
- 189 Minorsky, "Older Preface," 266. Bu ve "Eski Önsöz"ün aşağıda yer alan çevirileri Minorsky tarafından yapılmıştır. Birûni'nin ondan yaptığı alıntı, *el-Âsârü'l-bakiye*'de yer alır, 119. Zeev Rubin, Nöldeke (*Iranian National Epic*) ile beraber, böyle bir derlemenin bulunduğunu ve Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin kaynağı olduğunu kabul eder fakat diğer birçok araştırmacının aynı fikirde olmadığını da ekler (bkz. Rubin, "İbn al-Muqaffa'," 64n58).
- 190 Minorsky, "Older Preface," 266.
- 191 Nöldeke, *Iranian National Epic*, 62-67; Khaliqi Mutlaq, "Az Shahnamih," 16,

- 47-48; Omidşalar, "Source," 340; Meisami, "Two Views," 262.
- 192 Minorsky, "Older Preface," 265.
- 193 *age*. 266-67, kısmen düzeltildi.
- 194 *age*. 268.
- 195 *Şahnâme* 9.381, Şahbazi, *Ferdowsi* içinde, 124. Dizelerin referans bilgileri Bertel ve diğerlerince hazırlanan Moskova baskısına göre.
- 196 *Shahnamih* 6.323, *age*. 127.
- 197 *Shahnamih*, *Shahnama of Firdausi* içinde, 122-23. (Türkçe çevirinin alındığı kaynak: Firdevsî, *Şahnâme*, s.62, çev. Necati Lugal, Kabalcı Yayınevi, 2009.
- 198 *age*. 118. Türkçe metin için bkz. bir önceki dipnotta gösterilen kaynak, s.58.
- 199 Bkz. Goldziher, *Muslim Studies* 1:104.
- 200 Bosworth, "Heritage," 16.
- 201 Devletşah, *Tezkiretü-Şu'arâ*, 30 (Şahbazi, *Ferdowsi* içinde, 120) (Türkçe çevirinin alındığı kaynak: Devletşah, *Şair Tezkireleri*, çev. Necati Lugal, Pinhan Yayınları, 2011) .
- 202 Savant, "Finding Our Place," 41.
- 203 İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 652-67.

**“Eskilerin Bilimleri”: Felsefe,
Tıp ve Pozitif Bilimlerin Kökenleri Üzerine Düşünmek**

Olağanüstü eskilik kitaplara selahiyet verir.

-Tertullianus, *Apologia*

Farklılıklarına ve inançlarındaki çeşitliliğe rağmen, bütün bu ulusların iki kategoriye dahil olduklarını belirledik. Bir kategori bilimi geliştirmiş, bilgiyi geliştirmiş ve bilimsel bilginin çeşitli veçhelerini yaymıştır. Diğer kategoriye bilime, bilimsel açıdan üretken milletler ailesiyle ilişkilendirilme ya da o aileye dahil olma şerefini hak edecek kadar katkıda bulunmamıştır. Bu grubun üyeleri faydalı bir felsefe oluşturmamış ve kullanışlı bir fikir üretmemişlerdir. Bilimi geliştirenler kategorisi sekiz ulustan oluşur: Hintliler, İranlılar, Kaldeliler, Yunanlar, Romalılar, Mısır halkı, Araplar ve İbraniler.

-Sâ'id Endelüsi, *Tabakâtü'l-Ümem*

İslam imparatorluğunun başkentinin MS VIII. yüzyılın ortalarında Bağdat'a taşınması, İranlıları eski krallarının tarihini kaydetmeye teşvik etti. Bu durumun, Müslümanların kültürün kökenlerine ilişkin tartışmalarına da önemli bir etkisi oldu: Yunanca bilimsel metinlerin Arapça'ya çevrilmesi. Abbasi halifeleri, örnek İran kralları gibi hareket ettiler ve iyi bir İran kralı olmak bilimsel metinlerin çevirisine destek olmak anlamına geldiğinden, Yunanca bilimsel metinlerin Arapça'ya çevrilmesine hamilik ettiler.¹ Metin tercihini, yönetici elit tabakanın pratik kaygıları yönlendiriyordu; tıp, astronomi ve matematikle ilgili risalelerin çevirisi, hamisi oldukları ve kendileri de başkalarına hamilik eden doktorların, astrologların, kâtiplerin ve mühendislerin ihtiyaçlarını yansıtıyordu.² Yönetici elit tabaka ve alimler ayrıca felsefe –“Aristotelesçi

ve Yeni Platoncu doktrinler ile tartışma biçimlerinin bir karışımı”³– metinlerinin çevirisiyle de ilgileniyorlardı. Felsefe, post-kolonyal Bağdat’ın kozmopolit ortamında iyice keskinleşen dini şüphelere seslenebilirdi.⁴

Akli ilimlerin ya da “eskilerin ilimleri”nin (*ulûmül-evâ’il*)⁵ Arapça’ya çevrilmesi, bu ilimlerin kökenlerine yönelik kayda değer bir ilgi oluşmasına yol açtı.⁶ Ayrıca bunların İslam’la ve ona iştirak eden Arap ilimleri (*ulûmül-Arab*) ile ne derece uyumlu olduğuna ilişkin tartışmalar da yapılmaya başlandı.⁷ Tartışma, bilimlerin nasıl ortaya çıktığı ve kim tarafından oluşturulduğu konularına yöneldi. Bu, birçok açıdan, klasik Yunanistan’da başlayan ve İskender’in fetihlerinden sonra bütün Yakındoğu’yu içine alan tartışmanın devamıydı.⁸

Klasik Yunanistan’da tıp ve felsefenin Yunan icadı olduğu düşünülüyordu. Bununla birlikte, matematiksel ya da pozitif bilimlerin (*mathemata*), antik Yakındoğu’da, genellikle Mısır ya da Babil’de, doğduğuna inanılıyordu. Helenistik çağda ve Roma döneminde (Yunan ve Romalıların da bir derece aynı görüşte olmasıyla) “barbar” uluslar da tıp ve felsefeye sahip çıktılar. Özellikle de Yahudiler, medeniyetlerarası üstünlük iddialarını ileri sürerken diğer ilimleri ya da genel olarak medeniyeti sahiplenmekten ziyade felsefeye odaklandılar.⁹ Bunun en azından iki sebebi vardı. Birincisi, İskender’in fetihlerinin akabinde Yunanlar bir filozof Yahudi ırkı imgesi yaymıştı. Yunan ve Romalı yazarlar daha sonra Yahudileri mizantropik dışlanmışlar olarak resmetmeye başlayınca, Yahudi alimler önceki olumlu, dinlerüstü imajlarını sağlamlaştırmaya çalıştılar. İkincisi, İbranice Kitab-ı Mukaddes Yunanca’ya çevrilince, Yunanca konuşan Yahudiler kendi kutsal metinlerini okumaya başladılar ve Yunan felsefesiyle olan benzerliklerin farkına vardılar.¹⁰

Felsefe alanında İbrani peygamberlerin öncü olduğunu iddia etme eğilimi, hemen hemen aynı sebeple, ilk Kilise Babaları tarafından devam ettirildi. Yabancı bir dini bağırklarına bastıkları için kültürel hainler addedilen ve eleştirilen ilk Hristiyan yazarlar, Roma’nın başlıca ilminin –Yunan felsefesinin– yaratılmasından Kitab-ı Mukaddes kahramanlarının sorumlu olduğunu iddia ettiler. Bunun ciddi bir Antik Çağ çalışması olduğu söylenemez. Bilimsel bir geleneğin kökenlerini ve gelişimini açıklamanın amacı daha ziyade, kişiyi o geleneğe¹¹ ve netice itibarıyla elit tabakaya dahil etmektir. Ayrıca bu, bilimsel bir disiplini ya da onun bir kolunu meşrulaştırmak için de kullanılabilirdi.

Bilimsel protografinin bu iki yönlü işlevine, Müslümanların bilimlerin kökenlerini açıklamaya yönelik ilk çabalarında da rastlanır. Müslüman alimler edilgen bir biçimde yalnızca eski geleneği aktarmıyor, IX. ve X. yüzyıl Irak’ında kendi sosyal ve ilmi gündemlerine uyan malzemeleri seçiyorlardı. Bu gün-

deme, bilimlerin o dönemde henüz var olmayan bir Arap-İslam ortodoksisine asimilasyonunun dahil edilmeyişi önemlidir. Daha ziyade, hiçbir bilim geleneğinin başı çekmediği bir dönemde bazı Müslüman alimlerin, Arapça bir İslami akli ilimler geleneği yaratmaya çalışması söz konusuydu. Bu yeni geleneğin eskilerden geldiğine ilişkin açıklamaları, bize İslami dönemde eski bilim tarihlerinin nasıl muhafaza edildiği hakkında olduğu kadar o dönemin Irak toplumunun doğası hakkında da pek çok şey söyler.

Bilimlerin Doğulu Kökeni

Hmeros ve Pindaros tarafından şiirleştirilmiş en eski Yunan mitinde tıbbın, insan başlı at Khiron tarafından tanrı Apollon'un oğlu Asklepios'a hediye edildiği söylenir.¹² Bu geleneği devam ettiren Platon, Asklepios'un Asklepiadae¹³ olarak anılan ve çağdaşı Koslu Hippokrates'in de aralarında bulunduğu müritlerinin, aynı zamanda onun soyundan geldiğini düşünüyordu.¹⁴ Hippokrates'in bilimlerin kökenlerine ilişkin doğalcı bir açıklaması vardı (bu açıklama belki de öğretmeni Demokritos'tan geliyordu –bkz. Üçüncü Bölüm). Hippokrates'e atfedilen fakat yazarı kesin olarak belli olmayan MÖ V. yüzyıla ait *Antik Tıp Üzerine* başlıklı metin, insanların bir zamanlar tıp ilmine sahip olmadığını fakat ihtiyaç sebebiyle ve rasyonel düşünce ve deneyler aracılığıyla onu keşfettiklerini belirtir.¹⁵ Metodu keşfedenler bunu aklın kullanılması yoluyla başarmış ve sonuçlar karşısında o kadar şaşkına dönmüşlerdi ki, kökenlerini tanrılara atfetmişlerdi.¹⁶ Geçerli bir araştırma yöntemi keşfedildiği için, ilerleyen zamanlarda yeni keşifler yapılacaktı.¹⁷

MÖ I. yüzyılda, Asklepios'un tıpla ilgili pek çok şeyi babası Apollon'dan öğrendiğini ve sonra doğuştan gelen zekâsı sayesinde kendi keşiflerini yapmaya başladığını yazan Diodorus Siculus orta yolu temsil eder.¹⁸ Hippokrates'e atfedilen *Antik Tıp Üzerine*'nin yazarı gibi, Aulus Cornelius Celsus (MÖ 25 dolayları/MS 50 dolayları) da, Asklepios'u tıbbın esaslarını keşfeden ve bu sebeple daha sonra ilahlaştırılan bir insan olarak resmetmişti. Hippokrates'in başlıca katkısı tıbbi felsefeden ayırmaktı; hem bu sebeple, hem de tıpta sağladığı gelişmelerden dolayı Celsus ona "bütün tıp sanatının babası" unvanını verdi.¹⁹ Celsus'un çağdaşı Yaşlı Plinius, hekimlerin bu bilimin kökenlerini tanrılara dayandığı gözleminde bulunmuştur; ayrıca yine Plinius'un Varro üzerinden aktardığına göre, Hippokrates, Asklepios'un ilaç reçetelerini Kos'taki tapınağın duvarlarına yazmış ve sonrasında tapınağı yakıp kül etmişti.²⁰ Bu rivayetler, Plinius'un Yunan tıbbının arkasında yatan hırstan hoşlanmadığını ve Romalıların ev yapımı ilaçlarıyla olumsuz bir biçimde karşılaştırmak istediğini

gösteriyordu.²¹ MS III. yüzyılda Philostratos, Asklepios'un tıbbın temel unsurlarını –ki onun soyundan gelenler tarafından devam ettirilmiştir– kehanet yoluyla öğrendiğini iddia eden bir Hintli bilgeden bahsetti.²² Galenos'un (ö. MS 216 dolayları) yaklaşımı Hintli bilgeninkine daha yakındı: (Galenos'un da bağlı olduğunu iddia ettiği) Tanrı Asklepios tıbbı Apollon'dan öğrenmişti; ondan önce insan başlı at Khiron gibi kahramanların ilaçlar ve şifalı otlar konusunda çok az deneyimi vardı. Fakat Asklepios'un özgün öğretileri aile dışına aktarılınca bozuldu, çünkü insanlar bunları kâğıda dökmemişlerdi.²³ Galenos'un, Asklepios'un soyundan gelenler arasında en önemli isim olan Hippokrates'in eserlerini korumaya çalışmasının sebebi buydu. Onu tıbbın kurucusu olarak görüyor ve kutsal sayıyordu.²⁴

Yunan ve Romalı yazarlar tıbbın doğduğu yeri genellikle Yunanistan'la sınırlamışlardı. Dolayısıyla Herodotos Mısır tıbbını övüyordu ama tıbbı Mısırlıların bulduğunu söylemek konusunda gönülsüzdü.²⁵ Birçok Yunan bilimini Mısırlılara atfetmeye hazır olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu şaşırtıcıdır (yukarıya bakınız). İskrates (ö. MÖ 338) *Busiris*'te, tıbbın gelişimini (Yunanların bir kurgusu olan) firavun Busiris'in kanunlarıyla ilişkilendirmişti, zira bu kanunlar rahip sınıfına tıp, felsefe ve pozitif bilimleri bulup geliştirmek için gereken serbest zamanı sağlamıştı.²⁶ Fakat İskrates'in *Busiris*'i saçma bir şeyi kanıtlamaya çalışan çelişkili bir methiye olduğu için,²⁷ metni yazarın ya da yurttaşlarının gerçek görüşlerini yansıttığını düşünerek okuma konusunda dikkatli olmalıyız.²⁸ Aslına bakılırsa İskrates, *Pangyricus*'ta, Busiris'le aynı sebeplerden dolayı Athena'yı da över: Bütün sanatları başlatmak ve bunlara katkıda bulunmak.²⁹ Benzer şekilde Pseudo-Galenos *Tıbbı Giriş*'te, Mısırlıların bir tür tıba sahip olduğunu fakat bunun, tıbbı Asklepios'tan alan Yunanlarinki kadar iyi olmadığını belirtir.³⁰

Tıbbın icadı konusunda “barbarlar”ın da bazı iddiaları vardı. Fakat bunlar Yunanların hikâyesine hafifçe müdahale ediyor ve onların tıpta öncülük iddialarına meydan okumak yerine daha çok yerli mitleri dönüştürüyor ya da kendi içlerindeki bilimsel tartışmalara değiniyordu. Hekataios'a göre Mısırlılar, Horus'un, annesi İsis'ten öğrendiği tıp bilgisini insanlara verdiğine inanıyorlardı.³¹ Belki de Plinius, Mısırlıların tıbbı kendilerinin icat ettiğine dair iddialarını buradan almıştı.³² Mısırlı rahip Manetho, Ra'nın rahiplerinden biri ve Zoser'in danışmanı olan İmhotep'in, tıbbi yetilerinden ötürü Mısırlılar tarafından saygı gördüğünü ve Asklepios'la bir tutulduğunu aktarır.³³ Fakat Manetho bu bilgi dalının temellerini atan kişinin ikinci firavun Athothis olduğunu söylediğinde, tıbbın icadını Asklepios'tan evvele dayandırmış olur.

Bybloslu Philon da Asklepios'u anmış ve onu üstü kapalı olarak Fenike'nin şifa tanrısı Eşmun'la özdeşleştirmişti. Fakat şifa sanatının kökenini uzun uza-dıya ele almamıştı; sadece Asklepios'un soyunun ve erkek kardeşlerinin “şifalı otları, zehirli ısırıkların çaresini ve nazarlıkları keşfettiğini” yazmıştı.³⁴ Yunan dilinde yazılmış olan *Jübileler*'in (MÖ II. yüzyılın ortaları) ismi bilinmeyen Yahudi yazarlar da şifalı otların kökenine değinmişti; buna göre, Tanrı me-leklere otların nasıl kullanılacağını Nuh'a öğretmelerini emretmişti. Nuh bu talimatları bir kitaba yazmış ve en büyük oğlu Sam'a vermişti.³⁵

Matematiksel bilimlere gelirsek, Aiskhylos'tan sonraki klasik Yunan yazar-ları bunların Yakındoğu'da, ağırlıklı olarak da Mısır'da doğduğuna inanmak-taydı.³⁶ Aristoteles, İsostrates'e benzer şekilde, bu bilimlerin Mısır'da doğdu-ğunu, çünkü oradaki rahip sınıfına çalışmalarını sürdürecektir serbest zamanın sağlandığını iddia ediyordu.³⁷ Herodotos geometrinin Mısır'daki arazi etüdle-rinden çıktığına inanıyordu;³⁸ sonraki yazarlar sadece geometriyi Yunanistan'a getirenin Thales mi Pythagoras mı olduğu konusunda ayrılığa düşmüşlerdi.³⁹ Herodotos ayrıca Babillilerin astronomiyle ilgili birtakım yeniliklerden so-rumlu olduğunu iddia etmişti.⁴⁰ Platon ise üstü kapalı olarak, aritmetiğin kö-keninin ya Mısır'a ya da Fenike'ye dayandığını söylemişti.⁴¹

Sonraki Helenistik yazarlar bu buluşların Yakındoğu'dan geldiği gerçeğini tartışmaya açmadılar. Fakat bu yazarlar hangi bölgede yaşıyorlarsa, buluşların köken olarak oraya ait olduğunu savunuyorlardı. Bu sebeple Hekataios açık-ça Ptolemaioslu hamilerini dikkate alarak ve onların Seleukoslu rakiplerinin pahasına, Babillilerin Mısır astronomisinin izinden gittiğini söylemişti.⁴² Bü-yük olasılıkla II. yüzyılın başlarında Seleukoslar yönetiminde yıldızı parlamış olan Pseudo-Eupolemos,⁴³ Kitab-ı Mukaddes'in Hanok'unu titan Atlas ile bir tutmuştu.⁴⁴ Hanok'un astrolojiyi/astronomiyi (sözcükler değişimli olarak kul-lanılmıştır) keşfettiğini ve meleklerin, oğlu Metuşelah'a niteliği açıkça belir-tilmemiş bir bilgi verdiğini iddia etmişti. Kalde ülkesinde astronomi/astroloji ve diğer bilimleri öğrenen İbrahim, Tufan'dan sonra bu bilgiyi Fenikelilere ve daha sonra da Mısırlılara aktarır.⁴⁵

Hekataios'un anlatısı gibi Pseudo-Eupolemos'un iddiaları da, kültürün başlangıcı hususunda hak talep eden diğer Akdenizliler ile yerel bir rekabet zeminine oturtularak okunmalı.⁴⁶ Pseudo-Eupolemos, Kitab-ı Mukaddes'in anlatısını doğrulamak için, pagan bir miti bir Kitab-ı Mukaddes formuna so-kar,⁴⁷ İbranilerin Babil bilimlerini benimsediklerini onaylar⁴⁸ ve onların Fe-nikeliler ile Mısırlılar gibi rakip kültürel öncülere karşı öncelikleri olduğunu olumlar.⁴⁹ Fenike'yi Mısır'a tercih etmesi, Pseudo-Eupolemos'un Fenike'de

ikamet ettiği kanısını destekler. Pseudo-Eupolemos'un astrolojinin kökenlerine dair tasvirinin, Mısır ve Fenike pahasına kaleme alındığı da dikkatimizden kaçmamalı⁵⁰ zira bu anlatıda Mısır ve Fenike, kültürün menşei değil daha ziyade araçları olarak yer alıyordu. Kitab-ı Mukaddes kahramanı kültürün gerçek atasıdır.

Helenistik dönemde bilimlerin kökenlerine dair en çekişmeli tartışma felsefeyle ilgiliydi. Klasik Yunanlar bu konuda –matematiksel bilimlere yaklaşımlarına oranl– Yunan olmayanlara karşı daha az hoşgörülüydü. Aristoteles *Metafizik*'te, Thales'in felsefenin kurucusu olduğunu, çünkü ilk ilkeler üzerine ilk defa onun açıklama yapmaya çalıştığını yazmıştı.⁵¹ Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos aynı fikirdeydi,⁵² fakat *Keşifler Üzerine* başlıklı eserinde, felsefenin keşfini Prometheus'a atfederek Yunan mitolojisine onay vermişti (bkz. Birinci Bölüm). İskrates felsefenin Mısır'dan Yunanistan'a getirilişini, *Busiris*'te Pythagoras'a,⁵³ *Panegyricus*'ta ise Atinalılara atfetmişti. Yukarıda ele alınan sebeplerden ötürü, gerçek görüşü büyük ihtimalle Atinalılar yönündeydi.⁵⁴

İskender'in fetihlerinden sonra Yunanlar ve Yunan olmayanlar, felsefenin kökenlerini Doğu'da, birbirinden farklı eski bilgilerde aramaya başladılar.⁵⁵ Diogenes Laertios (MS III. yüzyıl), iddia sahiplerinin yarattığı karmaşaya dair bazı şeyler yazmıştı.

Bazıları felsefe araştırmalarının barbarlarda başladığını söylerler... [ilk felsefeciler] Perslerde Maglar, Babililerde ya da Asurlularda Khaldaiialılar, Hintlilerde “Çıplak Bilgeler”, Keltlerde ve Galatlarda da Dryidlerle Semnotheolar olmuş. Ayrıca Fenike'de Okhos, Trakya'da Zalmoksis, Libya'da da Atlas varmış. Mısırlılar da felsefeyi başlatanın Nil'in oğlu Hephaistos olduğunu söylerler: onlarda felsefenin başında rahiplerle biliciler varmış.

... Felsefenin barbarlarda başladığını söyleyenler, bunlardan her birinin felsefe yapma biçimini de açıklarlar: “Çıplak Bilgeler”le Dryidler bilmece gibi konuşarak felsefe yaparlarmış; tanrılara saygı gösterir, hiç kötülük yapmaz ve yiğitliğe önem verirlermiş. Nitekim Kleitarkhos on ikinci kitabında bu “Çıplak Bilgeler”in ölümü küçümsediklerini söyler; Khaldaiialılar gökbilim ve falcılıkla ilgilenirlermiş. Maglar, sanki tanrılar bir tek onlara kulak veriyormuş gibi, tanrı sunakları, kurban ve dualarla uğraşırlarmış... Soloilu Klearkhos *Eğitim Üzerine* adlı eserinde “Çıplak Bilgeler”in Mag-

ların soyundan geldiğini söyler; bazılarına göre Yahudiler de onların soyundanmış... [Mısırlılar] da adalete dayalı ve Hermes'e yakıştırdıkları yasalar çıkarmışlar; yararlı hayvanları tanrı sayıyorlarmış. Geometriyi, astrolojiyi ve aritmetiği onların bulduğunu söylerler. Felsefenin bulunuşuyla ilgili olarak söylenecekler bu kadar.⁵⁶

Bir Yunan olan Diogenes bütün bu iddialara haksızlık yapıldığı gerekçeyle içerler: "Ama bunlar Yunanların başarılarını barbarlara mal ettiklerinin farkında değiller: oysa yalnız felsefe değil, aynı zamanda insan soyu da onlarla başlamıştır."⁵⁷ Ve daha sonra şöyle yazar. "felsefe adını ilk kez anan ve kendini filozof olarak adlandıran ilk kişi Pythagoras olmuş."⁵⁸

Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, bu iddialar sadece fethedilen yerliler tarafından öne sürülüyordu; fatihler de onlar adına bu tür iddialarda bulunuyorlardı. Diogenes'in listesinde bahsi geçen ve Helenistik dönemin ilk yüz yılında felsefenin öncüleri olarak rağbet gören Yahudileri ele alalım. Hint kralının sarayında görev yapan Seleukoslu bir elçi olan Megasthenes (ö. MÖ 290), rivayete göre, Hintliler hakkında yazdığı bir kitapta, doğa felsefesinin geliştirilmesinde Yahudilerle Brahmanların Yunanlardan önce geldiklerini iddia etmişti.⁵⁹ Filistin ve Hindistan üzerinde hak iddia eden hamisi I. Seleukos için yapılmış akıllı bir propaganda. Aristotelesçi filozoflar da tartışmalara dahil olmuş, felsefeyi Yahudilerle ilişkilendirerek daha kadim bir köken iddiasında bulunmuşlardı. Diogenes'in sözünü ettiği Soloilu Klearkhos (MÖ IV. ve III. yüzyıllar), gerek dil gerekse ruh bakımından Helenleşmiş bir Yahudi ile Aristoteles arasında Küçük Asya'da gerçekleşen bir karşılaşmadan bahsetmişti. Klearkhos'a göre Aristoteles bu görüşmede daha çok şey öğrenen taraf olmuştu. Fakat Klearkhos, Helenleşmiş Yahudi'nin, entelektüel üstünlüğüne rağmen, bilgisini daha doğudan aldığını açıkça belirtir ve Yahudilerin Hintli filozoflardan geldiğini iddia eder.⁶⁰ Filozofların görüşlerini derleyen doksograflar da tartışmaya katılmışlardı. Josephus'a göre, Yunan filozofların yaşam öykülerini yazan İzmirli Hermippos (MÖ III. yüzyıl), Pythagoras'ın Yahudilerin pratiklerini, müritlerinin birinin ruhundan öğrendiğini söylemişti.⁶¹ Hristiyanlık savunucusu Origenes (ö. MS 245) ise, Yunan filozofu Pythagoras'ın felsefesini Yahudilerden aldığını belirten, yine Hermippos'a ait başka bir eserden alıntı yapmıştı.⁶²

Anlatıların doğruluğu ya da yazarlarının gerçek kimliği ne olursa olsun, bunlar büyük olasılıkla, İskender'in fetihlerinden sonraki yüzyılda eğitimli Yunanların Yahudiler hakkındaki ilk bilgilerini temsil ediyordu (yerel araçları

olan Hekataios dışında). Anlatıların hepsi de, yazarların bilgisindeki boşlukları doldurmak için, klasik Yunan antropolojisinde sıklıkla rastlanan iki temadan faydalanıyordu: Kadimliğin kültürel üstünlük anlamına geldiği fikri ve Yunan kültürünün Doğu'dan türetilmiş olduğu mefhumu.⁶³

Kendilerinin felsefeci bir ırk olarak resmedilmesine Yahudilerin de katkısı olmuştu, fakat fetihlerin iki yüzyıl sonrasına kadar bununla ilgili bir kayıt yoktur. Yahudi tarihçi ve Makkabe elçisi Eupolemos (ö. MÖ II. yüzyılın ortaları),⁶⁴ Musa'nın "ilk bilge adam" (yani filozof) olduğunu iddia etmiş ve Yahudilere yazılı kanunları ve alfabeyi onun verdiğini söylemişti. Fenikeliler alfabeyi Yahudilerden almış ve bu şekilde Yunanlara geçmişti.⁶⁵ Eupolemos Mısır'da değil Filistin'de yaşıyordu, bu sebeple kültür üzerinde hak iddia eden rakipleri gözden düşürme çabalarını Mısırlılardan ziyade –saygıdeğer bir tarihe sahip en yakındaki komşu olan– Fenikelilere yöneltmişti. Metin Yahudilerin kültürel üstünlüğünü ortaya koymasına rağmen Yunanlar hakkında pek fazla polemige girmiyordu. Yazarın Yunan hakimiyetine karşı gerçekleştirilen ayaklanmanın hemen sonrasında yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, daha tartışmacı bir tonda yazması beklenebilirdi.⁶⁶

II. yüzyılda Mısır'da yaşamış olan Yahudi yazar Aristobulos, bilim ve felsefeyi getiren peygamberler temasına daha sıkı bağlıydı. IV. Ptolemaios Philometor'a⁶⁷ ithaf ettiği bir kitabında, Tanah ile Yunan felsefesi arasındaki sözümona kavramsal benzerliklere dayanarak, Homeros, Hesiodos, Pythagoras, Sokrates, Platon ve diğerlerinin, Tevrat'ın ilk beş kitabının Yunancasını okuduklarını iddia etmişti.⁶⁸ Hatta Platon'un, Septuagint ortaya çıkmadan yüzyıllar önce Musa'nın hukukunu Yunanca olarak okuduğunu ve buna uyduğunu iddia etmişti.⁶⁹ Aristobulos ayrıca üstü kapalı bir biçimde, İbrahim'in, Orpheus'un şiirleri üzerinde etkisi olduğunu⁷⁰ ve Homeros ile Hesiodos'un Yahudi kaynaklarından faydalandığını söylemişti.⁷¹ Burada, Artapanos (bkz. Dördüncü Bölüm) ve Eupolemos'ta olduğu gibi en önemli kültür kahramanı Musa'dır, fakat etkisi metinler aracılığıyla hissedilmiştir ve başlıca hedefi Yunanlardır.⁷²

Yahudilerin, bilhassa da İskenderiye'de yaşayanların, filozof Yahudiler imgesini destekleme sebeplerinden biri, bu imgenin saldırıya maruz kalmış olmasıydı. Yahudilere ilişkin önceki tasavvur onların tamamıyla bir Yunan halkı olduğunu vurgularken, şimdi tamamıyla Öteki olarak tasvir ediliyorlardı. Bu doğrultuda, Mısır'da yaşayan Helenistik tarihçi Knidoslu Agatharkhides (MÖ II. yüzyıl), Ptolemaioslara karşı Kudüs'ü savunan Yahudilerin, "batıl inançları" yüzünden Şabat günü savaşmadıklarını yazmıştı.⁷³ Yunan coğrafyacı Pataralı Mnaseas (büyük olasılıkla MÖ II. yüzyılda yaşamıştı), *Periegesis*'inde, Yahudilerin bir eşeğin altın başına taptığını yazmıştı.⁷⁴

Yahudilerin bir e e e taptığı suçlaması şüphesiz onlara hakaret etme amacı taşıyordu. Buna rağmen, Yahudilerin görünmeyen tek bir Tanrı'ya tapıyor olmaları, Yahudi olmayan bazı Helenistik yazarların gözünde çok daha kötü bir şey olabilir. Pagan toplumlarda, halkın yerel tanrılara ibadet etmesi, devlet desteğiyle ba lantılıydı. Sonuç olarak, yerel tanrıları reddetmek, ya da “ateizm”, Sokrates'in de ke fetti i üzere, kişinin sağlığı için tehlikeli olabilir. Rodos adasındaki hitabet okulunun ba ı Apollonios Molon (M  I. yüzyıl) Yahudilere “ateistler” dediğinde, böyle bir tehlike ima edilmiş oluyordu.⁷⁵ Bu, Romalılar Filistin'i fethettikten ve Yahudiler imparatorluğun her tarafına yayıldıktan sonra gittikçe daha sık tekrarlanacak bir su lamaydı.

Felsefenin  alınması

Philon ve Josephus

M  I. yüzyılın sonlarında ve MS I. ve II. yüzyıl boyunca, Yahudilerin sayıca fazla olduğu bölgelerde Yahudi d  manlı ı tırmanı a geçti.⁷⁶ Bu d  manlı ın en önemli sebeplerinden biri, Yahudilerin diğer bütün tanrıları yok sayarak tek bir tanrıya inanmalarıydı. Bu tarz bir yaklaşım, yerel ilahlara gösterilen ho  g r  üzerine kurulmuş bir cumhuriyette (ve sonrasında imparatorlukta) sosyal düzeni tehdit ediyordu. Dahası, yabancılardan egemen kültüre uyum sağlamayı reddetmesi olağanüstü ölçüde kibirli bir hareket olarak görülüyordu. Paganların, belki de Hekataios ve Manetho kadar erken bir dönemden ba layarak, Yahudileri mizantropiyle suçlamasının sebebi buydu.⁷⁷ Yahudiler Filistin'de kaldıkları sürece bunun belki de pek önemi yoktu, fakat  skenderiye'de ve imparatorluğun kalbi olan Roma'da cemaatin büyümesiyle, Yahudilerin asimilasyona gönülsüz olmasından gittikçe daha çok rahatsızlık duyulmaya ba landı. Romalı tarihçi Tacitus'un ( . MS 120) metni bu rahatsızlığı açıkça ortaya koyar:

Mısırlılar birçok hayvana ve canavar biçimli imgeye tapıyorlar; Yahudilerin Tanrı'ya dair, onun özünde tek olduğuna yönelik, tamamıyla soyut mefhumları var. Dayanıksız malzemelerden Tanrı'nın insan şeklinde temsillerini yapanlara dinsiz diyorlar. O Varlık'ın ulu ve ebedi olduğuna, temsil edilemeyeceğine ve çürüyüp yok olamayacağına inanıyorlar. Bu sebeple şehirlerinde, hele ki tapınaklarında, hiçbir imgenin bulunmasına izin vermiyorlar. Bu övgüyü kendi krallarına, bu onuru bizim imparatorlarımıza göstermiyorlar.⁷⁸

Yahudilerin, Roma vatandaşlarını kendi dinlerine döndürmedeki başarısı bu rahatsızlığın yükselmesine hizmet etti.⁷⁹ Bir kez daha Tacitus: “Onların dinine girenler ibadetlerini benimsiyor ve kendilerine ilk olarak, bütün tanrılardan tiksintmeleri, kendi ülkelerini inkâr etmeleri ve ebeveynlerini, çocuklarını ve kardeşlerini hiçe saymaları aşılanıyor.”⁸⁰ Stoacı filozof Genç Seneca (ö. MS 65) daha da telaşlıydı: “O en lanetli ulusun âdetleri o kadar güç kazandı ki bütün topraklara yayıldılar; fethedenlere kanunlarını fethedilenler verdi.”⁸¹ Öyleyse, Yahudilere yönelik saldırıların onların kültürel edinimlerini aşışılama şeklini almış olması pek de şaşırtıcı değildir. Bu sebeple Apollonios (Josephus’un sözleriyle), Yahudilerin “barbarların en zayıfı” ve dolayısıyla “hiçbir yenilik getirememiş tek halk” olduklarını belirtmişti.⁸² Yahudilerin filozof bir ırk olarak tasvir edildiği fetih sonrası ilk dönemler çoktan geçip gitmişti.

İskenderiye’deki Yahudiler ile paganlar arasındaki çekişme de Yahudilere ilişkin bu olumsuz tasviri körüklüyordu. Josephus, İskenderiyeli Lysimakhos isminde birinin, Manetho’da yer alan ve Yahudileri mizantropik cüzamlılar olarak niteleyen çeşitli Yahudi karşıtı temaları yinelediğini belirtir.⁸³ Büyük olasılıkla Mısır kökenli olan İskenderiyeli hatip Apion (MS I. yüzyılın ilk yarısı) Mısır’ın beş ciltlik bir tarihini yazmıştı ve bu eserde de Yahudilerle ilgili bir bölüm bulunuyordu. Ve burada da Yahudiler, sürülmüş, mizantropik cüzamlılar olarak niteleniyordu.⁸⁴ Ayrıca Yahudilerin altından bir eşeğe taptığı suçlamasına yer vermişti (yukarıya bakınız).⁸⁵ Bütün bunların amacı Yahudilerin yabancı ve fitneci olduğu fikrini desteklemektir.⁸⁶

Yeni efendileri Yunanların kültürel tarihini ve hassasiyetlerini benimsemiş olduğu için, Roma yönetimi altında yaşayan Yahudilerin bu suçlamalara cevabı, kendilerinden önceki dindaşlarının cevabıyla benzerdi: Kitab-ı Mukaddes karakterlerinin kadimliğini vurgula, Yunanların bilimsel ve felsefi bilgi açısından bu kahramanlara bağımlı olduğunun altını çiz ve başlıca kültürel rakipleri olan Mısırlıların özgün kültürel katkılarını önemsiz göster. Fakat önceki Yahudi yazarlar neslinin aksine, Roma yönetimi altında yaşayanlar, insanlığa yaptıkları kültürel katkılar küçümsendiği, dışlanmış bir halk olarak tasvir edildikleri ve doktrinlerinin devletin temellerini sarstığından şüphe duyulduğu için daha keskin bir söyleme sahiplerdi. Bu sebeple, devrin en mühim İskenderiye Yahudilerinden olan filozof Philon (ö. MS 50 dolayları), Yunan filozof Herakleitos’un (ö. MÖ 475 dolayları) karşıtlar teorisini “bir hırsız gibi” Musa’dan çaldığını yazmıştı.⁸⁷ Ayrıca, yaratılışın önceden var olan maddelerden ortaya çıktığı fikrini Platon’dan önce Musa’nın dile getirdiğini ileri sürmüştü.⁸⁸ Baş-

ka bir yerde, Yunan kanun koyucuların, bazı kanunlarını Musa'nın kilerden "kopyaladığını" iddia ediyordu.⁸⁹ Ve Yunanlar kanunlarını kendileri yapmış olsalar bile, bunlar Musa'nın kanunları kadar iyi değildi zira Musa'nın kanunları değişmemişti.⁹⁰

Philon, Yunanların bazı felsefe doktrinlerini ve kanunlarını Musa'dan çaldıklarını iddia etse de, Josephus ve sonraki Hristiyanlık savunucularının aksine, bütün doktrinlerini ondan çalmış olduklarını söyleyecek kadar ileriye gitmedi. Bu doğrultuda, Musa'nın, Mısır'da bulunduğu dönemde, Yunanların, Mısırlıların ve komşu ulusların bilimlerini öğrendiğini yazmıştır.⁹¹

Bir Kudüs yerlisi olan çağdaşı Josephus (ö. MS 100'den sonra) ne Yunanlara ne de Mısırlılara karşı bu kadar hoşgörülüydü. Dolayısıyla Şit ve onun soyundan gelenlerin astronomiyi bulduğunu ve sırlarını Tufan'dan önce bir dikilitaşa kazıdıklarını iddia etmişti.⁹² Josephus ayrıca İbrahim'in tektanrıcılığı astronomik gözlemlerle⁹³ keşfettiğini ve aritmetik ile astronomiyi Mezopotamya'dan Mısır'a getirdiğini savunmuştu.⁹⁴ Philon gibi Josephus da Helenizmin kültürel olarak daha aşağı bir konumda olduğunu ileri sürerken bağımlılık temasını kullanıyordu. Bu sebeple Josephus, Manetho'dan Khaeremon'a kadarki Mısır paganlarının suçlamalarını çürütmek amacıyla yazdığı *Apion'a Karşı*'da, Yunan ilminin, ilk kanun koyucu olan Musa'nın⁹⁵ öğretileri üzerine inşa edildiğini yazar.⁹⁶ Yunanlar sadece taklitçiydi: "Bizim ilk taklitçilerimiz, görünüşte kendi ülkelerinin kanunlarına uyarken, davranış ve felsefe bakımından Musa'nın müritleri olan Yunan filozoflarıydı."⁹⁷ Örneğin Pythagoras Yahudilerin doktrinlerine aşina olmakla kalmıyordu, "onların büyük ölçüde takipçisi ve hayranıydı."⁹⁸ Dahası Platon, yurttaşların hukuk okuması ve yabancıların yurttaşlarla karışmasını önlemek için tedbir alınması gerektiği hususlarında Musa'yı taklit etmişti.⁹⁹

Philon ve Josephus'un polemikleri hangi okuyucu kitlesine ulaşmayı hedeflemişti? Bütün iyi savunma yazıları gibi bu polemikler de, ev sahibi takımı destekleme ve muhalifleri kötüleme amacı taşıyordu. Helenleşmiş Yahudilerin, kendi kültürel kimliklerinin egemen kültürle uyumlu olduğu konusunda rahatlatılması ve hatta tam anlamıyla asimile olmalarının önüne geçmek için, egemen kültürden üstün oldukları konusunda ikna edilmeleri gerekiyordu. Aynı şekilde, *hırsız* ve *taklitçiler* gibi sözcükler de, el üstünde tuttukları kültürlerinin yabancı kökenli olduğunu ve başka bir şeyden türediğini Helenlere hatırlatmayı amaçlıyordu. Böylelikle Yahudilere yönelik "yabancılar" nitelemesi köreltilmiş ve Yahudiliğe geçen Romalılara yöneltilen kültürel ihanet suçlamaları olumsuzlanmış oluyordu. Romalı yurttaşlar Yahudi öğretilerini takip

ederek geçmişin büyük Yunan düşünürlerinin izinden gidiyorlarsa, bu neden endişeye sebep oldu ki?

Pagan entellektüellerin, bu bağımlılık argümanını benimsemiş olduklarına ilişkin herhangi bir kanıtın bulunmaması şaşırtıcı değildir. Yine de paganlar iki yeniliği Yahudilerle ilişkilendiriyordu: Rüya yorumu ve görünmeyen tek bir tanrı inancı. İlkiyle ilgili olarak, Romalı tarihçi Pompeius Trogus (MS 5'te hayattaydı), ilk rüya yorumcusunun Yusuf olduğunu yazmıştı.¹⁰⁰ Benzer şekilde Strabon (ö. MS 21'den sonra), Musa'nın, rüyalarında geleceği gören insanların, başkalarına faydası dokunacak düşler görmeleri için tapınakta gecelemelerine izin verdiğini yazmıştı.¹⁰¹ Ve II. yüzyılda Antonius Diogenes, Pythagoras'ın rüya yorumunu Mısırlılar, Araplar, Kaldeliler ve Yahudilerden öğrendiğini söylemişti.¹⁰²

Yahudilerin aşkın tek tanrı inancıyla ilgili olarak, önceki pagan yazarların hiçbiri bu mefhumu ilk ortaya atanların Yahudiler olduğunu açıkça yazmamıştı. Yine de bazıları bu inancın doğuşunu Yahudilerle ilişkilendirmiş gibi görünüyor. Strabon'un ve başka birkaç yazarın konu hakkındaki yorumları tarafsızdı. Strabon, Musa'nın, Tanrı herhangi bir tasvirle temsil edilemeyecek kadar yüce olduğu için ona tasvirler aracılığıyla ibadet edilmesinin yanlış olduğunu fark eden Mısırlı bir rahip olduğunu yazmıştı: "Tanrı hepimizi ve karayı ve denizi kapsayan tek bir şeydir; gökyüzü, ya da evren, ya da var olan her şeyin doğası dediğimiz şey."¹⁰³ Benzer şekilde, Romalı epik şair Lucan (ö. MS 65), *Bellum Civile*'de, Yahudilerin görünmeyen bir Tanrı'ya inandıklarına dikkat çekmişti.¹⁰⁴ Ama diğerleri daha alaycıydı. Örneğin Romalı yergici Juvenal (ö. MS 127 dolayları), iğneleyici bir biçimde, Yahudilerin bulutlara ve semavi bir tanrıya taptığını söylemişti. Ayrıca Seneca'yla aynı doğrultuda (yukarıya bakınız), Yahudilerin kanunlarını benimseyen ve kendilerinininkini göz ardı eden Romalılara kızgınlığını da dile getirmişti.¹⁰⁵

Pagan entelektüeller, Yahudileri tektanrıcılık doktriniyle ilişkilendirmiş olsalar da, bu doktrinin Yunan felsefesini ya da İsrail'in kültür kahramanlarının Yunan kültürünü etkilemiş olduğuna inandıklarına dair herhangi bir gösterge yoktur. Kuşkusuz, Yeni-Pythagorasçı filozof Apamealı Numenius (ö. MS 200) kayıp eseri *İyilik Üzerine*'de, Tanrı'nın cisimsizliği¹⁰⁶ görüşünü desteklemek için Yahudi doktrinine başvurmuş ve "Platon, Musa'nın eski Yunan'daki karşılığı değil de nedir?" yorumunu yapmıştı.¹⁰⁷ Fakat bu onun sadece, Yahudi felsefesiyle Platoncu felsefe arasındaki benzerliği kabul ettiğini gösterir, bağımlılık temasını onayladığını değil. Devrinin diğer pagan yazarları gibi Numenius da, şu ya da bu yönde bir bağımlılık olduğunu önermeksizin, tektanrıcılığı kendi felsefi geleneğinin tamamlayıcı bir parçası olarak kabul edebiliyordu.¹⁰⁸

Kilise Babaları

Dördüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde incelendiği üzere, ilk Hristiyanlar, Yunan-Roma medeniyetiyle karşılaştırılabilecek hiçbir anlatısı ya da edinimi bulunmayan yabancı bir dinî geleneği benimseyen dışlanmışlar olarak görülüyorlardı. Buna verilen cevaplardan biri, Yunan-Roma medeniyetinin kökenlerinin yabancı olduğuydu. Aşağıda ayrıntıları verilecek olan ikinci yöntem ise, paganların felsefeyi Yahudilerden çaldığını iddia eden Philon ve Josephus'un izinden gitmekti.¹⁰⁹ Bu iddiayı öne sürebilmeleri için yazarların, İsrail'in kahramanlarının kadimliğini kanıtlamaları gerekiyordu. Bu argümana göre eğer Yahudiler Yunanlardan eski bir halksa ve Yunanlar ile Yahudilerin teolojik ve hukuki doktrinleri arasında benzerlikler bulunuyorsa, bu, Yunanlar doktrinlerini Yahudilerden almış demek oluyordu.

Daniel Ridings'e göre bu argüman, Helenistik felsefenin kullanımını meşrulaştırmak amacıyla kardeş Hristiyanlara değil, anlayışlı paganlara yöneltildi. Zira Celsus gibi pagan entellektüellerin, Yahudilerin (ve şimdi onların bayraktarı olan Hristiyanların) Helenistik medeniyete hiçbir katkıda bulunmadığına ilişkin iddiaları, bu paganları Hristiyanlara düşman edebilirdi.¹¹⁰ Fakat Hristiyan yazarların başlıca amacının Yunan felsefesinin kullanımını meşrulaştırmak olmadığını kabul etsek bile, Josephus ve Philon gibi onların savunma metinleri de, egemen kültüre tamamen asimile olmalarından (veya din değiştirmiş paganlar ise, tekrardan asimile olmalarından) korktukları Helenleşmiş Hristiyanları hedefliyor olmalıydı. Aslına bakılırsa Ridings'in kendisi de İskenderiyeli Klement'ten (ö. MS 215 dolayları) bu doğrultuda bir paragraf alıntılar:

Fakat kendilerini bu isimle [Hristiyanlar olarak] kayda geçirenlerin büyük bir bölümü, Sirenler'in değil, ritim ve melodinin yanından geçerken cehaletle kulaklarını tıkayıp da Öğreti'yi kabaca takip ederler ve Odysseus'un yoldaşlarını andırırlar, zira Helenlerin bilimine bir kere teslim oldukları vakit geri dönüşleri olmadığını bilirler. Ama Hristiyanlık öğrencilerinin menfaati adına faydalı şeyleri toplayan kişi –özellikle de bunlar Yunanlara aitse- (“Yeryüzü ve onun tamamı Rabb'e aittir”), akıldan yoksun bir hayvan gibi, çok bilgili olmaktan sakınmamalıdır. Dinleyiciler için elinden geldiği kadar yardım toplamalıdır. Fakat bu kişiler, bunlardaki değerli unsuru çıkartmak için yeterli olan zamandan daha fazlasını kesinlikle harcamamalıdır ki, topladıkları

şeylerle birlikte, ruh için bir güvence olan ve her şeyden koruyan hakiki felsefeye, eve dönebilsinler.¹¹¹

Bağımlılık argümanını kullanan en eski Hristiyanlık savunucularından biri, Yunanların keşfettiği hakikatlerin İbrani peygamberlerden türetilmiş olması gerektiğini, zira Musa'nın, Yunan filozofların hepsinden önce yaşadığını iddia eden Justin Martyr (ö. MS 165 dolayları) idi.¹¹² Öğrencisi Tatianus (MS II. yüzyılın ikinci yarısı), *Yunanlara Söylev*'inde, Yunanların, hakiki felsefi doktrinlerinin tamamını farkında olmadan Musa'dan türettiklerini ama daha sonra bunları bozduklarını iddia ederken aynı taktiği kullanır.¹¹³

Bağımlılık temasının Philon ve Josephus'un çizdiği yol doğrultusunda – belirli doktrin hırsızlıkları vakalarını örnek göstererek– yapılan ilk sistematik incelemesine, yukarıda alıntılanan Klement'in yazılarında rastlanır.¹¹⁴ Klement, *Stromata*'sının ilk kitabına İbranilerin kadimliğine ilişkin bir argümanla başlar; bunu, Helenlerin İbranilerden çaldıklarını kanıtlamak için gerekli bir giriş olarak görür. “Birazdan filozofların doktrinlerinin İbranilerden çalınmış olması meselesine değineceğim. Ama önce, bunun gerektirdiği üzere, Musa'nın tarihlendirilmesini ele almalıyım. Böylelikle İbrani felsefesinin bütün bilgeliklerin en kadimi olduğu kanıtlanmış olacaktır.”¹¹⁵

Bunu kendini tatmin edecek şekilde kanıtlayan Klement, Helenlerin çeşitli felsefi doktrinleri İbranilerden aldığına (onun deyişiyle çaldığına) ilişkin birtakım örnekler sunarak anlatısına devam eder. Prometheus'un ateşi çalması gibi, Helenler de Tanah'tan bu doktrinleri çalmış ve sonrasında ya kötü niyet ya da yanlış anlamadan ötürü tahrif etmişlerdir.¹¹⁶ Amacının, Yuhanna 10:8'de İsa Mesih'e atfedilen açıklamaya delil göstermek olduğunu ileri sürer: “Benden önce gelenlerin hepsi hırsız ve hayduttu.”¹¹⁷ Ridings, Klement'in bahsettiği çeşitli “hırsızlıklar”ı özenle sınıflandırmıştır; dolayısıyla burada onların tekrar üzerinden geçmemize gerek yok.¹¹⁸ Hepsinin de felsefe ve hukuk alanında olduğunu ve Platon ile Pythagoras'ın da başlıca suçlular olduklarını söylemek yeterli olacaktır. Dolayısıyla Helenler hakikatin bir bölümüne sahip olabilirler fakat bu bir yan üründür ve kusurludur. Klement, paganların bunu terk etmesi ve Hristiyanlığa geçmesi gerektiğini, zira Mesih ve öğretilerinin, Yahudi bilgelisinin uygulanması ve tamamlanması olduğunu ileri sürer.¹¹⁹

Felsefenin çalınmasına odaklanan bir diğer yazar da Kayseryalı Eusebius (d. MS 260 dolayları, ö. 339) idi. Klement'in aksine Eusebius, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda resmi olarak hoşgörülüğü ve paganlarca bilindiği bir dönemde yazmıştı. Dolayısıyla artık Hristiyanların eğitimli paganları et-

kilemekle uğraşması gerekmediği düşünülebilir. Eusebius yine de Klement'in izinden giderek Yunan medeniyetinin, özellikle de felsefenin, yabancılardan alındığını söylemişti. Eusebius, Yunanların, tektanrıcılık fikrini ve felsefenin temel doktrinlerini İbranilerden aldıklarını iddia ediyordu. "Onlar [Helenler] ötekilerde, içlerinden bazılarının İbranilerde bulunduğu faydayla karşılaştırılacak bir şey bulamadılar. Bu, birazdan tartışmanın devamında örneklerle gösterileceği üzere, evrenin Tanrı'sı hakkında bilgi ve kendi tanrılarını hakir gören bir yaklaşım idi."¹²⁰

Klement'in aksine, Eusebius Helenlerin doktrinlerinin bir kısmını kendilerinin bulmuş olabileceğini kabullenmeye razıydı.¹²¹ Fakat Yunanlar birtakım şeyleri ister kendileri düşünmüş ister başkalarından çalmış olsunlar, önemli olan, bunları ilk İbranilerin düşünmüş olmasıydı. Dolayısıyla Hristiyanların yabancı bir kültür uğruna kendi kültürlerine sırt çevirdikleri yönündeki eleştiri yanlıştı,¹²² bu konuda suçlu olan birileri varsa, yabancılardan ve daha açık söylemek gerekirse İbranilerden çalan Helenlerdi.

Eusebius'un suçlamaları çürütmek amacıyla yazdığı uzun yazılar –o dönemde Hristiyanlık gittikçe yükseliyor olmasına rağmen– kültürel ihanet suçlamasının hâlâ ne kadar acıttığını ve Hristiyanların o dönemki etiyolojik tartışmalarının, kimlik tartışmalarıyla ne denli ilişkili olduğunu gösterir. Hristiyanlığın V. yüzyılda kültürel ve siyasal açıdan mutlak zafer kazanmasından sonra bile Hristiyan entellektüeller bu konuda hassas davranmaya devam ettiler. Bu sebeple Theodoretos (ö. MS 460), basit oldukları gerekçesiyle Kutsal Metinlerle dalga geçen pagan entellektüellere kızgındı.¹²³ "Helen mitolojisine takılıp kalanlar, çoğu zaman, bizim Kutsal Metinleri öğrenmekte olanlara imandan başka bir şey tavsiye etmediğimizi söyleyerek inancımızla dalga geçerler. Havarileri, güzel konuşma inceliğine sahip olmayan "barbarlar" diye anarak, onların eğitimsizliğini eleştirirler."¹²⁴

Theodoretos, dinini savunmak amacıyla, Helenlere yöneltilmiş olan hırsızlık suçlamalarını yineleyen,¹²⁵ Eusebius'un suçlamaları çürütmek için ileri sürdüğü iddiaları yankılayan bir kitap yazdı: Yunan ilminin en iyi örnekleri İbranilerden alındıysa, çağdaş Helenler İbrani Kutsal Metinlerine neden bunun kıvrıyor?¹²⁶

Hristiyanlığın siyasal zaferi, Akdeniz çevresinde ve Yakındoğu'nun batı yarısında yaşayan insanlar arasında, bilimler tarihinin Hristiyan versiyonunun egemen olması anlamına geliyordu. Fakat Hristiyan anlatısının hakimiyeti, kültürün kökenleri tartışmasına daha az ilgi gösterildiği anlamını taşıyordu. Hikâye zaten biliniyordu ve artık ona karşı gerçek anlamda hiçbir meydan

okuma yoktu. Kuşkusuz, Theodoretos vakasında olduğu gibi, kültürel ihanet suçlaması hâlâ insanın canını acıtabiliyordu, fakat o bu suçlamayı duymak zorunda kalacak son Hıristiyan entellektüellerden biriydi. V. yüzyılın sonuna gelindiğinde, pagan entellektüeller sadece tek bir alanda –temel bilimler eğitimi– güç sahibiydi ve o alanda da hızla gözden düşüyorlardı.¹²⁷

Vahiy mi Alın Teri mi?

İlk Kilise Babaları gibi, felsefenin, tıbbın ve pozitif bilimlerin kökenleri hakkında yazan ilk Müslümanların da başlıca kaygılarından biri, Yunanların bunların gelişiminde oynadığı rolü açıklamaktı. Fakat Müslümanlar, egemen bir pagan kültüründen dışlanmış kişiler olarak yazmıyorlardı. Daha ziyade, İslam imparatorluğunun kültürünün yönelimini belirlemek için birbirleriyle yarışıyorlardı. “Eskilerin ilimleri”nin hakim olmasını ya da en azından kültürlü kesim tarafından kabul edilmesini görmek isteyenler iki gruba ayrılıyordu. Birinci grup, bazı pagan yazarların daha önce öne sürdüğü bir argümanı benimsemişti: Yunanlar, vahyin yardımı olmaksızın, akli bilimleri bulmuş ya da mükemmelleştirmişlerdi. Akla değer veren her halk onların ilminden faydalanabilir ve çalışmalarını ilerletebilirdi. İkinci grup, Tanrı’nın bilimleri Kitab-ı Mukaddes’te bahsi geçen kişilere vahyettiğini, Yunanlarla insanlığın geri kalanının da bu bilgileri onlardan aldığını iddia ediyordu. İki grup arasındaki fark türsel değildi, daha ziyade vurguda bir fark söz konusuydu ve İslam’ın “saf” halini korumak isteyenler tarafından eşit derecede şüpheyle karşılanıyorlardı.

İlk grubun en eski üyesi Kindî (ö. H. 252 dolayları/MS 866) idi. Birçok konuda eğitim almış, Abbasiler devrinde çeviri çalışmalarıyla derinlemesine iştigal etmiş ve halife el-Mu’tasım’ın oğullarından birine hocalık yapmış, son derece bilgili bir Arap olan Kindî, hamisi için İlk Felsefe Üzerine başlıklı bir risale kaleme almıştı.¹²⁸ Bu metinde, “şeylerin hakiki doğasına dair bilgi” olarak tanımlandığı, gayrimüslim seleflerinin başarılarını teslim eder. Bu selefler bazı açılardan eksik kalmış olsalar da, Müslümanlar, araştırma ve zahmetle zaman içinde biriken doğru ilkeleri keşfetmiş olanlara minnettar olmalıdır. Bu görüşünü vurgulamak için Aristoteles’ten bir alıntı yapar: “Herhangi bir hakikate katkıda bulunmuş olanların atasına minnettar olmalıyız.”¹²⁹ *Aristoteles üzerine risalelerinden birinde*, bu “insan ilimleri”nin “ilahi ilim”den farklı olduğunu dile getirir; zira birincisi insan araştırması ve becerisinin bir sonucuyken, ikincisi insanlara vahiy yoluyla ulaştırıldığı için hiçbir çaba gerektirmez.¹³⁰

Kindî’nin tasarısı, bilimleri çeviri, özet ve açıklama yoluyla Arapça konuşanlara açmaktı.¹³¹ Başka bir deyişle, bilimsel araştırmaya yönelik yerli bir Arap

gelenegi oluşturmak için uğraşıyordu. Hatta Arapları Yunanlara bağlayan bir şecere oluşturmuştu. Arapların atası Kahtân, Batı'ya gitmek için Yemen'den ayrılan Yunanların atasının erkek kardeşi olduğundan, Yunanlarla Araplar akrabaydı. Kindî'nin şeceresi, Arapların, Yunan bilimlerine kucak açarak, kendi kadim miraslarını benimsemiş olduklarını ima eder.¹³²

Bir yüzyıl sonra Ebu Nasr el-Fârâbî (ö. H. 339/MS 950), bu yaklaşımın başka bir versiyonunu sunmuştu. *Tahsîlü's-sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)* başlıklı eserinde, felsefenin ilk Iraklı Kaldeliler arasında zuhur ettiğini iddia eder. Oradan Mısırlılara, daha sonra Yunanlara ve tekrar Suriyelilere, son olarak da Araplara geçmiştir.¹³³ Fârâbî'nin ayrıca (hatalı olarak), Aristoteles'in felsefe okulunun aslında İskenderiye'den Hatay, Merv ve Harran yoluyla Bağdat'a taşındığını iddia ettiği söylenir.¹³⁴ Kuşkusuz, Fârâbî Bağdat'ta felsefe okuduğu için, felsefenin kökenlerine ilişkin anlatısı, kendisini ve (içerinden biri Hristiyan bir rahip olan) ğretmenlerini dairenin tamamlandığı noktaya yerleştirir.¹³⁵ Kindî gibi Fârâbî de akli bilimlerin st üste eklenerek geliştiğine ve bütün insanlara ait olduğuna inanıyordu; Yunanlar diğerlerini geride bırakmışlarsa, bunun sebebi daha çok çalışmış olmalarıydı.¹³⁶

Fârâbî X. yüzyılda Irak'ta, kadim Babillilerin bilimlere katkılarıyla övünen tek Müslüman değildi. Bir Kaldeli olduğunu iddia eden İbn Vahşiyye (ö. H. 318/MS 930'dan sonra)¹³⁷ de atalarının bilimlere katkılarıyla övünür. Fakat Fârâbî'nin aksine çok daha savunmacıdır. İbn Vahşiyye kendi halkının ilminin, gten dşmeleriyle birlikte zayıfladığını ve eğitimsiz istilacılar tarafından gasp edildiğini yazar. İstilacılar şimdi bu ilmin yaratıcılarını hor görmekte ve medeniyete hiçbir katkıda bulunmadıklarını iddia etmektedirler. İbn Vahşiyye'nin, tarım ve zehirle ilgili Süryanice kitaplardan yaptığı Arapça evirilerin nszlerinde açıkladığı üzere, kendi halkına ait bilgileri korumaya çalışmasının sebebi budur.¹³⁸ Bu görüşünü kanıtlamak için, kitapların içeriğini eskiden yaşamış yerli yazarlara atfederek, bu isimlerin itibarını ve yaşadığı coğrafyayla bağlarını güçlendirir.¹³⁹

İbn Vahşiyye iki şeyi hatırlatır: Araplar bilimlerini fethettikleri halklardan, İranlılar da Babil'den almışlardır.¹⁴⁰ Bu, ilgili konularda herhangi bir ilerleme kaydetmedikleri anlamına gelmez; İbn Vahşiyye bilimsel gelişmelerinden ötürü hem Araplardan hem de İranlılardan övgüyle söz eder.¹⁴¹ Fakat kibre kapılıp, bu bilimleri başkalarından zorla aldıklarını unutmamalıdır.

İnsanları kılıçtan geçirip kendi güçlerine boyun eğdiren, yalanlarını kabul etmeleri için halklara baskı yapan ve zulmeden, adi insanlardan bir güruh oluşturup onu asillere,

zenginlere ve krallara saldırmaya teşvik eden, şehirler ve onların sakinleri üzerinde egemenlik kuran [ve böylelikle] amir olmaya çalışan o diğer kişileri övmeliyi miyim? Asiller, zenginler ve krallar onlara itaat ettiler ve cezadan kurtulmanın önkoşulu olarak onların bayrağı altına girdiler. Sonra bize şöyle dediler: “Bizim için dua edin ve bizi her zaman övgüler ve methiyelerle anın.” Bu şekilde, bize faydası olanları, bu sefillik ve ıstırap yuvası dünyada sayelerinde yaşadığımız yararlı bilimlerin mirasçılarını hatırlamaktan bizi alıkoymak istiyorlar.¹⁴²

İbn Vahşiyye, İranlıların kendi atalarına yaptığını bu defa İranlılara yapan Arapları zevkle seyretmekten kendini alamaz: “Araplar İranlılara, onların Nebatilere [Irak’ın Süryanice konuşan ve kırsalda yaşayan sakinleri] yaptıklarının neredeyse aynısını yaptılar ve böylece İranlılardan Nebatilerin intikamını aldılar.”¹⁴³

Araplar İran’ı fethettikten bir süre sonra ölen, Süryanice konuşan Iraklı Hristiyan Severus Sebokht (ö. MS 666/67), benzer bir hissi dillendirir. Fakat bu sefer hedef, Yunanların bilimlerde üstün olduğu ve “Suriyeliler”de herhangi bir bilimsel bilgi görülmediği kanaatindeki Yunanca konuşan kesimdi. Ptolemaios’un Babil astronomisinden yararlandığını kanıtladıktan sonra, içineleyici bir biçimde, “Sanırım hiç kimse Babillilerin Suriyeli olduğuna itiraz etmeyecektir,” der.¹⁴⁴ Bir diğer yerde, Yunanların, başka diller öğrenme ve böylelikle yabancıların çalışmalarıyla tanışma zahmetine girmiş olsalardı bu iddiada bulunmayacaklarını ileri sürer.¹⁴⁵

Severus İslam imparatorluğunun başlarında, İbn Vahşiyye ise sonlarında yaşamış olmasına rağmen, her iki isim de, o dönem Irak’ta hüküm sürmekte olan Arapların bilimsel başarılarını kötülemekten ziyade, geçmişte Irak’ı fetih etmiş olan ve hâlâ kültürel üstünlük iddiasında bulunanların –Severus için Yunanlar, İbn Vahşiyye için İranlılar– başarılarıyla ilgileniyorlardı. Araplar uzun uzadıya tartışılmayı hak etmiyorlardı.

Antik Çağ’da olduğu gibi, bilimlerin etnik kökenleri tartışması epistemolojiyle iç içe geçmişti. Bir insan zihninin bilimleri icat edip edemeyeceğinin belirlenmesi, bunları hangi insanların bulduğu sorusuyla bağlantılıydı. Örneğin, Yunanca’dan çeviri yapan bir Hristiyan olan ünlü Huneyn b. İshak’ın oğlu İshak b. Huneyn’e ait (o da bir Hristiyandır, ö. H. 289/MS 910’dan sonra) *Hekimlerin Tarihi*’ni ele alalım. H. 290/MS 902’de İbn Huneyn, iki kişinin vezir Ebu el-Hüseyn Veliyü’d-devle huzurunda tıbbın kökenleri hakkın-

da gerçekleştirdiği tartışmayı dinler. Biri ilk hekimin Hippokrates olduğunu iddia eder, diğeri ise ondan önce birçok başka hekimin yaşadığını söyleyerek karşı çıkar. Vezir daha sonra İbn Huneyn'e dönerek ikisi arasında hakemlik yapmasını ister. İbn Huneyn ikincinin görüşünü destekler ve bunun üzerine vezir ondan tıbbın kronolojisi hakkında bir kitap yazmasını ister. Sonuç *Hekimlerin Tarihi* kitabıdır.

İbn Huneyn'in tıp tarihinin büyük bir bölümü, Arapların Mısır'ı fethinden önce yaşamış, pek tanınmayan bir İskenderiyeli tıp metinleri yorumcusu olan Ioannes Grammatikos (Yahya el-Nahvi) tarafından yazılmış bir tıp kronolojisine dayanır (Müslüman tarihçiler onu yanlışlıkla John Philoponos'la özdeşleştirmiştir).¹⁴⁶ Ioannes, tıbbın Koslu I. Asklepios tarafından ampirik yöntemlerle keşfedildiğini düşünüyordu. Bir öğrenciler zinciri, bu bilgiyi diğer nesillere aktarmış, onlar da külliyatı genişletmeye devam etmişlerdi. Hippokrates ve son büyük hekim Galenos da dahil olmak üzere, özellikle yedi hekim, bu bilim dalına çok mühim katkılarda bulunmuşlardı.¹⁴⁷

Tıbbın kökenlerine ilişkin bu açıklama tamamıyla Yunanlara özgü ve tamamıyla dindışıdır. Aslında İbn Huneyn, tarihinin en sonunda, tıbbın İbrahim'den 3378 yıl önce ortaya çıktığını belirtir ancak bu bilimin kökenlerini Âdem'e ya da peygamberlerden birine atfetmeye çalışmaz.¹⁴⁸ Fakat Ioannes'in kronolojisine yazdığı önsözde, tıbbın kökenlerine dair birbirine rakip açıklamalar olduğunu söyler. İbn Huneyn bu kuramların taraftarlarının iki gruba ayrılabilceğini belirtir: Tıbbın insanlık ortaya çıktığından beri var olduğuna inananlar ile zaman içinde geliştiğine inananlar. İkinci grupta, çok karmaşık olmasından dolayı tıbbın insanlara ancak Tanrı tarafından ilham yoluyla (rüyalar aracılığıyla ya da deneyimlerini yönlendirerek) öğretilmiş olabileceğine inananlar ve tıbbı insanların kendi kendine keşfettiğine inananlar yer alır. Bu ikinci grup, tıbbın yaratıcıları olarak Mısırlılar, Kos halkı, Hintliler ve İran büyücüleri de dahil olmak üzere çeşitli halklara işaret eder. İbn Huneyn ayrıca bazılarının, "bütün zanaatlar ve felsefe" gibi tıbbı da Hermes'in icat ettiğini (*istahraca*) söylediklerini aktarır.¹⁴⁹

İbn Huneyn'in tıpta deneylerin öncelikli olduğuna yönelik argümanları, özgür düşünceli çağdaşı Ebu Bekir el-Râzî'ninkilerle (ö. H. 313 ya da 323/MS 925 ya da 935) uyuyordu. Râzî, insanların maddi ve manevi hakikatin doğasını kendi kendilerine kavrayabileceklerine ve vahyin yardımına ihtiyaçları olmadığına inanan gayrimüslim bir hekimdi.¹⁵⁰ *Ruh Sağlığı* başlıklı eserinde insanların tıbbı ve astronomiyi keşfinden bahseder.

Yaratıcı (c.c.) bize Akıl verdi ve bahşetti ki onunla, bu dünyada ve ahirette bizim gibi bir doğaya sahip olanların elde edebileceği her türlü faydayı sağlayabilelim ve elde edebilelim. O Allah'ın bize en büyük lütfudur ve bize fayda sağlamakta hiçbir şey ondan üstün değildir. Akıl sayesinde, akılsız yaratıklara üstün kıldık ki onları bize ve onlara faydalı olacak şekillerde kontrol ederek ve kendimize tâbi kılarak yönetelim ve idare edelim. Akıl sayesinde, bizi yükselten ve hayatımızı tatlandıran ve güzelleştiren her şeyi elde ederiz ve onunla amacımıza ve arzumıza ulaşırız. Çünkü akıl sayesinde, gemi yapımını ve kullanımını kavradık ve böylelikle aramızda denizler bulunan uzak diyarlara ulaştık; akıl sayesinde bedene birçok faydası olan tıbbi ve bize fayda sağlayan diğer bütün sanatları bulduk. Akıl sayesinde, muğlak ve uzak meseleleri, bizden saklı ve gizli olan şeyleri kavradık; onun sayesinde dünyanın ve gökyüzünün şeklini, güneşin, ayın ve diğer yıldızların boyutlarını, uzaklıklarını ve hareketlerini öğrendik; onun sayesinde Yüce Yaratıcımızın bilgisine, ulaşmak için uğraştığımız bütün her şeyin en görkemlisi ve bize en faydalı olanına, nail olmuşuzdur. Kısacası Akıl olmasaydı halimiz vahşi hayvanlar gibi olurdu.¹⁵¹

Bağımlılık argümanını öne sürenler de ampiristler gibi tıp ve astronomiye odaklanıyor ama bunların ortaya çıkışını ya peygamberlerin becerilerine ya da vahiy almış olmalarına bağlıyorlardı. İranlı astrolog Ebu Ma'ser el-Belhî (ö. H. 272/MS 886) bilimlerin büyük bir bölümünün Tufan'dan önce yaşamış olan ilk Hermes tarafından icat edilmiş olduğunu yazmıştı (Tufan'dan sonra yaşamış olan iki Hermes daha vardı).¹⁵² Gökcisimlerinin hareketleri ve tıp üzerine ilk defa o yorumda bulunmuştu. Tanrı'nın yüceltildiği tapınakları (yani piramitleri) ilk o inşa etmişti. Ebu Ma'ser, İranlıların bu Hermes'i Hûşeng (bkz. Dördüncü Bölüm) ile özdeşleştirdiklerini söyler. Kendisi ise Hermes'i Hanok ile –Helenleşmiş Yahudilerin rağbet ettiği bir eşleştirme (bkz. İkinci Bölüm)– ve ayrıca Kur'an'daki İdris ile özdeşleştirir.¹⁵³

Fakat bir sorun vardı: Ebu Ma'ser, Hermes'i Tufan öncesine yerleştirmişti (Hanok'la özdeşleştirildiği için böyle olması gerekiyordu). Bu, Hermes'in kültürel buluşlarının Tufan'la birlikte yok olduğu anlamına gelecekti. Ebu Ma'ser bu sorunu çözmek için, kadim bir çözümünden, gömülü bilgi motifinden faydalandı.¹⁵⁴ Motif, eski kullanımına benzer şekilde, sadece kronoloji sorununu çözmekle kalmamış, aynı zamanda Hermes'e atfedilen “yeniden keşfedilmiş”

ne varsa hepsini meşrulaştırmıştı.¹⁵⁵ Dolayısıyla Hermes evrensel bir selin yaklaşmakta olduğunu anladığında, bilimler ve zanaatlara dair bütün bilgisini, Tufan'da yok olmasınlar diye, tapınakların içine kazır. Babil'de yaşayan ikinci Hermes ise Tufan'dan bir süre sonra bu bilimleri yeniden ortaya çıkarır.¹⁵⁶

Sonraki Müslüman yazarlar da astronominin ve tıbbın kökenlerini Tufan öncesi kahramanlara atfetmişti. Örneğin İsmailî (yani Şii Gnostik) bir propagandacı olan Ebu Hâtim el-Râzî (ö. H. 322/MS 933'ten sonra), astronominin kökenlerini Hermes'e, tıbbın kökenlerini ise Âdem'e atfetmişti.¹⁵⁷ Fakat Ebu Maş'er bu bilimlerin nasıl türetildiği konusunda sessiz kalırken, Ebu Hâtim el-Râzî Tanrı tarafından vahyedildiklerini söylemişti.

Ebu Hâtim, Ebu Bekir el-Râzî'nin (yukarıya bakınız) iddialarını çürütmeye çalıştığı bölümde bu iki etiolojiden bahseder. Râzî'ye göre, peygamberlerin değersiz sözlerinden daha faydalı olan astronomiyi ve tıbbı insanlar icat etmişti.¹⁵⁸ Ebu Hâtim ise, hakiki bilginin yalnızca Tanrı'nın seçilmiş sözcülerinden (bunlara masum imamlar da dahildi) gelebileceğine ilişkin İsmailî inancıyla uyumlu olarak,¹⁵⁹ "hiç kimse bir şeyin doğasını kendi zekâsı ve fitri kabiliyetiyle bilemez. [İnsanların] zekâlar[ı] açısından bu mümkün değildir," cevabını verir.¹⁶⁰ Kendi görüşünü desteklemek için, astronomi ve tıp hakkındaki mevcut bilginin, insanların kendi kendilerine bulamayacağı kadar girift ve karmaşık olduğu yorumunu yapar (Bu iddia, günümüzde akıllı tasarım taraftarları tarafından öne sürülen karmaşıklık argümanıya benzerlik taşır). Ebu Hâtim'e göre, eğer insanlar tıbbı bulmak için uğraşmış olsalardı, kendilerini zehirlerlerdi. Fakat tıp insanların hayatta kalabilmesi için çok önemli olduğundan, insanlara Âdem tarafından verilmiş olması gerekir.¹⁶¹

Bazı bilimlerin kökenini peygamberlere atfeden bir diğer yazar da Sünni ilahiyatçı el-Âmirî (ö. H. 381/MS 992) idi. Ebu Hâtim gibi Âmirî de astronominin kurucusunun Hermes olduğunu düşünüyordu. *Astronomi Kitabı*'ndaki Hanok hikâyesinin bir versiyonundan yola çıkarak, Hermes'in bu bilgiyi gök-kubbeye yükseldikten ve gökcisimlerinin hareketlerini gözlemledikten sonra edindiğini belirtir.¹⁶² Âmirî ayrıca, hekimlere göre tıbbın da aynı şekilde, yani Asklepios'un gökyüzüne yükselip orada tıbbı öğrenmesiyle edinildiğini anlatır.¹⁶³ Başka bir yazısında her iki bilimin de insanların kendi başlarına edine-meyecekleri kadar incelikli ve karmaşık olduğunu iddia eder. Bununla birlikte geometri gibi daha teorik bilimlerden bazılarının insanlardan kaynaklanmış olabileceğini de kabul eder.¹⁶⁴

Âmirî *Emed'de*, Yahudilik ve Hristiyanlık savunucularının yazılarından gayet aşina olduğumuz bir biçimde, bilimlerin peygamberlere dayanan bir

kökeni olduğunu iddia eder. Üçüncü bölümde, Empedokles'in hikmetinin kaynağı olarak, Davut zamanında yaşayan ve bizzat Tanrı'nın hikmet bahsettiği, adı Kur'an'da da zikredilen gizemli bilge Lokman'dan bahsedilir (K 31:12). Empedokles daha sonra Yunanistan'a dönmüş ve bilgisini ülkesindeki insanlara aktarmıştı. Bu nedenle Empedokles ilk Yunan bilgisi olarak görülür.¹⁶⁵

Bir diğer Yunan filozof Pythagoras, peygamberlerden daha dolaylı yoldan bir şeyler öğrenmişti. Mısır'da olduğu sırada, Suriye'den oraya göç etmiş olan Süleyman'ın yoldaşlarıyla ilişki kurmuştu. Mısırlılardan geometriyi öğrenmişti (müziğe ilişkin bilgileri de kendi kendine edinmişti); onlardan da doğa bilimlerini ve ilahi/metafizik bilimleri (*ilahiyat*) öğrendi. Bunlar daha sonra, hikmetini Pythagoras'tan alan Sokrates vasıtasıyla diğer tüm Yunan filozoflarına aktarıldı.¹⁶⁶

Müslümanların Helenistik bilimler hakkında yazdıkları sonraki tarihlerde, doğrudan ya da dolaylı olarak, Âmirî'nin *Emed*'inden alınan bu hikâye mütemadiyen anlatılmıştı.¹⁶⁷ Âmirî'nin kaynağı ise belli değildir. Pythagoras'ın Yahudilerle birlikte ilmi çalışmalar yaptığı şeklindeki genel kanıya, İslam öncesi pagan, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarda rastlamak mümkün (yukarıya bakınız). Onun Mısır'da Yahudilerle yaptığı çalışmaların hikâyesine de Hristiyan kaynaklardan ulaşılabilir.¹⁶⁸ Buradan hareketle Everett Rowson, Âmirî'nin hikâyesinin bu kısmını Hristiyan kaynaklardan edindiğini ileri sürmüştür.¹⁶⁹ Âmirî'nin, Empedokles'in ilk filozof olduğu yönündeki iddiası ise başka hiçbir yerde yer almaz; Yunan kaynakları ve ilk Müslüman kaynaklar, bu kişinin Thales ya da Pythagoras olduğunu söyler.¹⁷⁰ Dahası, erken dönem literatüründe Empedokles'in, Lokman'ın ya da peygamberlere özgü hikmete sahip olan başka bir kaynağın öğrencisi şeklinde tasvir edilmesi söz konusu değildir.¹⁷¹ Bu durum Âmirî'nin söz konusu hikâyeyi uydurduğu anlamına gelmez. Anlatının kaynağı büyük olasılıkla, Âmirî'nin ifadesiyle, "onun [Empedokles'in] hikmetinin takipçileri olduğunu iddia eden ve ondan büyük bir hürmetle bahseden" bir İsmailî grubuydu.¹⁷² Rowson'ın da belirttiği üzere, Lokman ile bir bağ kurmak, Empedokles'e atfedilen yazıları meşrulaştırmanın iyi bir yolu olabilirdi.¹⁷³ Fakat Âmirî'nin bu bağlantıyı, Empedokles'in bilgisini vahiy yoluyla edindiğini düşünmüş olabilecek bu İsmailîlere yönelik bir cevap olarak kurduğu da iddia edilebilir.

Sonuç

Âmirî, Ebu Ma'şer ve diğerleri tarafından öne sürülen bağımlılık argümanı, bu tür konulara kafa yoran ve sayıları gittikçe azalan Müslümanlar arasında,

felsefenin, tıbbın ve pozitif bilimlerin (en azından astronominin) kökenlerine ilişkin standart açıklama haline gelmişti.¹⁷⁴ Sorun, sonraki Müslüman yazarların, insan becerisinin rolünü görememesi değildi; daha ziyade, tıp ve astronomi gibi karmaşık bilimlerin insanların kendi kendine bulamayacakları kadar zor olduğu düşünülüyordu. Görmüş olduğumuz üzere bu, sırf Müslümanlara özgü bir bakış açısı değildi. Paganlar da benzer iddialar öne sürmüşlerdi. Ayrıca, Kindî, Fârâbî ve Ebu Bekir el-Râzî örneklerinin gözler önüne serdiği gibi, öne sürülecek tek iddia da bu değildi.

Bilimlerin kökeni üzerine yapılan yorumların yalnızca epistemolojiyle ilgili olmadığını, kimlik ve meşruiyetle de ilgili olduğunu gördük. Yazarlar geleneğin ne olduğunu ve bu geleneğin aktarımında kendilerinin nerede durduğunu açıklamak için, geleneğin kökenlerini ve zaman içindeki gelişimini tarif etmektedirler. Fârâbî felsefenin Irak'ta ortaya çıktığını ve kendi zamanında yine Irak'ta –felsefeyi koruyanlardan öğrenim gördüğü yerde– yeniden doğduğunu iddia eder. Eusebius ise felsefenin kaynağının Musa'nın vahiyleri olduğunu ve onun esas mirasçılarının Yahudiler ya da paganlar değil, kendi zamanındaki Hristiyanlar olduğunu ileri sürer.

Eğer bilim tarihleri zaman içinde çoğunlukla aynı işlevlere hizmet ediyorsa, bu tarihlerin değişen içerikleri toplumsal değişimlerin de göstergesi olabilir. Bu değişimlerin en önemlilerinden biri, İskender'in fetihlerinden beri Yakındoğu'da entelektüel muhitlerde geçer akçe olmuş Yunan biliminin son bulmasıydı. Abbasiler döneminde Yunan bilimlerinin yeniden canlanması bu durumu bir derece muğlaklaştırır. Fakat MS XII. yüzyıla gelindiğinde, dinî ilimler baskın çıkmış ve entelektüel söylemin standardı haline gelmişti. Bu durum “eskilerin bilimleri”nin reddedilmesinden çok, faydalı kısımlarının özümseme kökenlerinin unutulmasından ya da gözardı edilmesinden kaynaklanıyordu.¹⁷⁵

Notlar

- 1 Gutas, *Greek Thought*, 45. Birinci epigraf Glover'ın çevirdiği Tertullianus'un *Apologia*'sının 19. sayfasında, ikincisi ise Sâ'id el-Endelûsî'nin *Tabakâtü'l-Ümem*'inin 6. sayfasında yer alır.
- 2 Sabra, “Naturalization of Greek Science,” 235, 657-58; Gutas, *Greek Thought*, 108-9, 112-15, 133-35.
- 3 Sabra, “Naturalization of Greek Science,” 662.
- 4 Gutas, *Greek Thought*, 120, 133-36.
- 5 Sabra, “Naturalization of Greek Science,” 230.

- 6 Zhmud, *Origins*, 3-4.
- 7 Joel Kraemer, *Humanism*, 10, 22, 110.
- 8 Antik Çağ'da yazılmış olan bilim tarihleri üzerine yakın zamanda yapılmış olan çalışmaların bir kaynakçası için bkz. Van der Eijk, *Ancient Histories of Medicine*, 1.
- 9 Yahudiler ayrıca sık sık hukuk açısından da üstün olduklarını iddia ettiler. Bu mesele bu bölümün kapsamı dışında olmasına rağmen yeri geldiğinde ele alınacaktır.
- 10 Büyük olasılıkla Septuagint hazırlanmadan önce yaşamış olan Pseudo-Eupolemos bir istisna olabilir.
- 11 Van der Eijk, *Ancient Histories of Medicine* (1-2)'de Yunan ve Romalı yazarlar hakkında bu çıkarımı yapar.
- 12 Homeros, *İlyada* 4.217-19; Pindaros, *Nemea Şiirleri*, 3.51-55, ve *Pythia Şiirleri*, 3.5-7, 3.45-54f, *Odes and Selected Fragments* içinde.
- 13 Platon *Devlet* 599c.
- 14 Platon *Protagoras* 311b, *Plato in Twelve Volumes* içinde.
- 15 Hippokrates, *Antik Tıp Üzerine*, 2, 3, 5, 7. Bkz. King, "Origins of Medicine," 248; Zhmud, *Origins*, 55, 58, 68; Cuomo, *Technology and Culture*, 17.
- 16 Hippokrates, *Antik Tıp Üzerine*, 14. Zhmud, *Origins*, 55, 58. Celsus, *Tıp Üzerine* (1-2)'de Asklepios'un ilahlaştırması hakkında bu euheumerosçu açıklamanın aynısını sunar.
- 17 Hippokrates, *Antik Tıp Üzerine*, 2, 4. Zhmud, *Origins*, 58-59. Aksine, Hippokrates'e atfedilen metinlerden biri olan *Places in Man*'de (İnsandaki Yerler/Peri topon ton kata anthropon) "bugünkü haliyle tıp ... şu ana kadar tamamıyla keşfedilmiştir" denir (46).
- 18 Diodorus Siculus *Library* 4.71.3, 5.74.6.
- 19 Celsus, *Tıp Üzerine*'nin girişi, 1-2, 8, 7.2.
- 20 Plinius N. H. 29.1-2.
- 21 Wesley Smith, "Ancient Medical," 79-80. Ayrıca bkz. "Origins of Medicine," 246-48.
- 22 Philostratos *Tyanalı Apollonios'un Yaşamı* 3.44.
- 23 İlgili bölümlerin çevirisi için bkz. Hart, *Asclepius*, 144.
- 24 Hippokrates'in hem bir ilah hem de tıbbın kurucusu olarak itibar görmesi, MÖ I. yüzyılda gerçekleşti. Bkz. King, "Origins of Medicine," 250-56.
- 25 Wesley Smith, "Ancient Medical," 82; Zhmud, *Origins*, 39.
- 26 İsostrates *Busiris* 11.21-23.
- 27 Vasunia, *Gift*, 183.
- 28 İsostrates, Busiris'e atfettiği şeyleri kanıtlamayacağını, çünkü bunları Busiris gibi kudretli birinin nasıl davranmış olabileceğine ilişkin bir varsayıma dayandığını söyler.
- 29 İsostrates *Pangyricus* 40.
- 30 Zhmud, *Origins*, 300n116.

- 31 Diodorus Siculus *Library* 1.25. Burton, Mısır mitolojisinde bunun bir dayanağı olduğunu belirtir (*Commentary*, 109-10).
- 32 Plinius *N. H.* 7.57.
- 33 F2a (Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 134; F2, Jacoby, *Fragmente* içinde).
- 34 Eusebius *İncil'e Giriş* 10.38, 14. Philon, Asklepios'un Suduk'un sekizinci oğlu olduğunu söyler. Fenike mitolojisinde tanrı Sadykos'un (Philon'da Suduk) sekizinci oğlu, şifacı tanrı Eşmun'dur. Fenikelilerin Eşmun'u Asklepios ile bir tuttuğunu gösteren başka metinler de mevcuttur. Bkz. Baumgarten, *Phoenician History*, 227-31.
- 35 *Jübileler* 10.10-14. İslam devrinde yaşamış olan İbn Vahşiyye de Nuh'un tıp kitaplarından bahseder (Hämeen-Anttila, *Last Pagans*, 174).
- 36 Zhmud, *Origins*, 298. Aiskhylos bunların Palamedes ya da Prometheus'tan geldiğini düşünüyordu.
- 37 Aristoteles *Metafizik* 1.918b.
- 38 Herodotos 2.109.
- 39 Kaynaklar için bkz. Zhmud, *Origins*, 101.
- 40 Herodotos 2.109.
- 41 Platon *Yasalar* 747a-c, *Plato in Twelve Volumes* içinde (bkz. Zhmud, *Origins*, 298n104).
- 42 Diodorus Siculus, *Antiquities of Egypt (Eski Mısır Tarihi)*, 28.
- 43 Wacholder, "Pseudo-Eupolemos," 87; Bir kaynakça için bkz. Sterling, *Historiography*, 187-206. İbranice bilen bir rahip olduğuna dair dolaylı kanıtlar mevcut. Pseudo-Eupolemos'un rahip kimliğiyle ilgili olarak bkz. Wacholder, *Eupolemos*, 289. İbranice bilgisiyle ilgili olarak bkz. Sterling, *Historiography*, 200. Kimliğine yönelik şüpheli yaklaşım için bkz. Gruen, *Heritage and Hellenism*, 148. Pseudo-Eupolemos MÖ II. yüzyılda yaşamış ve Kitab-ı Mukaddes kültür kahramanları üzerine yazmış bir Yahudi olan Eupolemos ile karıştırılmamalı.
- 44 Yunanlar astrolojinin keşfini Atlas'a MÖ V. yüzyılda atfetmeye başladılar (Wacholder, "Pseudo-Eupolemos," 96; Sterling, *Historiography*, 202).
- 45 Eusebius, *age.* 9.17, 9.18. Wacholder'ın fragmanlara dair tartışması için bkz. "Pseudo-Eupolemos."
- 46 Mendels, *Land of Israel*, 116.
- 47 Sterling, *Historiography*, 190, 204.
- 48 Reed, "Was There Science," 8.
- 49 Sterling, *Historiography*, 205; Gruen, *Heritage and Hellenism*, 149-50; Reed, "Was There Science," 8.
- 50 Sterling, *Historiography* (190-91)'de Pseudo-Eupolemos'un Mısır'ı listenin sonuna koyduğunu belirtir ve bunun, Pseudo-Eupolemos'un Seleukoslularla –onların Koile-Suriye'nin yönetimi için Mısırlı Prolemaioslarla rekabet ettiği dönemde– siyasi bağları olduğunu yansıtır olabileceğini ileri sürer.

- 51 Aristoteles *Metafizik* 1.983b6; bkz Mansfeld, "Aristotle," 111. Platon'un yedi Yunan bilgisi listesinde Thales en başta yer alır (*Protagoras* 342e-343b) fakat bu onun felsefenin gelişiminde bir rolü olduğunu göstermez.
- 52 Mansfeld, "Aristotle," 122.
- 53 İsokrates *Busiris* 11.28, *Isocrates* içinde.
- 54 İsokrates *Panegyricus* 47, *Isocrates* içinde.
- 55 Bkz. Momigliano, *Alien Wisdom*, birçok yerde.
- 56 Diogenes Laertios, 1. kitabın önsözü, kitaplar 1-2, 6, 9, 11. Diogenes bu iddiaların kaynakları arasında Manetho ve Hekataios'un da olduğunu kaydeder. (Türkçe çevirinin alındığı kaynak: Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, İst., 2003).
- 57 *age*. 3.
- 58 *age*. 12.
- 59 Stern, *Greek and Latin Authors*, 146.
- 60 Josephus *Apion* 1.176-82, *The Works of Flavius Josephus* içinde. Theophrastos da Yahudiler "ırk olarak filozoftur" yazmıştı (Stern, *Greek and Latin Authors* 1:10).
- 61 Josephus *Apion* 1:163-65, *The Works of Flavius Josephus* içinde.
- 62 Origenes *Contra Celsum* 1.15.
- 63 Bu iki temayla ilgili olarak bkz. Momigliano, *Alien Wisdom*, 146-47. Bunların Herodotos'taki gelişimi için bkz. Copenhaver, "Historiography of Discovery," 195-96. Herodotos'un sonraki tarihçiler üzerindeki etkisi için bkz. Murray, "Herodotus."
- 64 Sterling, *Historiography*, 208.
- 65 Eusebius *age*. 9.26'da alıntılanmış. Bkz. Wacholder, *Eupolemos*, 71-96; Mendels, *Land of Israel*, 31; Sterling, *Historiography*, 218-19; Gruen, *Heritage and Hellenism*, 153-54.
- 66 Sterling ise metnin çok daha polemikçi bir tonu olduğunu düşünür (*Historiography*, 218-21).
- 67 Momigliano, *Alien Wisdom*, 116; Gruen, *Heritage and Hellenism*, 246-47; Hengel, "Judaism and Hellenism," 21.
- 68 Eusebius *age*. 13.12.
- 69 *age*.
- 70 *age*. 13.12.5. Bkz. Gruen, *Heritage and Hellenism*, 248-50.
- 71 Eusebius *age*. 13.12.13-15; Gruen, *Heritage and Hellenism*, 50.
- 72 Gruen, *Heritage and Hellenism*, 247-48.
- 73 Josephus *Apion* 1:205-12, *The Works of Flavius Josephus* içinde; Diodorus Siculus *Library* 12:5-6.
- 74 Josephus *Apion* 2:112-14, *The Works of Flavius Josephus* içinde.
- 75 *age*. 2.145-150.
- 76 Malzemeye ilgili bir inceleme için Schäfer'in *Judeophobia'sına* bakınız.

- 77 Diodorus Siculus *Library* 9.3.4. (çev. Stern, *Greek and Latin Authors* içinde, 1:28); Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 116, F12. Manetho'nun Yahudilere yönelik olumsuz yaklaşımı sonraki Mısırlı paganlar tarafından ona atfedilmiştir (bkz. Dördüncü Bölüm ve Verbrugghe ve Wickersham, *Berosos and Manetho*, 116).
- 78 Tacitus *Tarih* 5.5, *The Complete Works of Tacitus* içinde.
- 79 MÖ I. yüzyılda, Horatius *Satirler*'de Yahudi dinî propagandalarının başarısına dokundurmuştu: "Biz sayıca daha fazlayız ve Yahudiler gibi sizi güruhumuza katılmaya zorlayacağız." Horatius *Satirler* 1:14, *The Works of Horace* içinde.
- 80 Tacitus *age*. 5.5.,
- 81 Augustinus *Tanrı Şehri (Civitas Dei, City Of God)* 6:11.
- 82 Josephus *Apion* 2.145-50, *The Works of Flavius Josephus* içinde.
- 83 *age*. 1.304-20.
- 84 *age*. 2.15, 2.121.
- 85 *age*. 2.80.
- 86 *age*. 2.65, 68.
- 87 Philon *Yaratılış Üzerine Sorular Ve Cevaplar* 4:152. Benzer referanslar için blz. Roth, "Theft," 64-65.
- 88 Philon *De Providentia (İlahi İlnayet Üzerine)* 2.11, Hadas-Lebel'in *De providentia'sı* içinde; krş. Justin Martyr *Apologia* 1:59.
- 89 Philon *De Specialibus Legibus (On Emir'deki Yasalar Üzerine)* 4:61, *Works* içinde.
- 90 Philon *Vita Mosis (Musa'nın Yaşamı)* 2.3.12, *age*.
- 91 *age*. 1.5. İskenderiyeli Klement *Stromata* 1.23'te Musa'yı bir kültür kahramanı olarak tasvir ederken bu pasaja göndermede bulunur.
- 92 Josephus *Antiquities* 1.70.71, *The Works of Flavius Josephus* içinde. (Benzer bir anlatı için *Jübileler*'in Kenan'la ilgili ikinci bölümüne bakınız).
- 93 *age*. 1.127.
- 94 *age*. 1.167-68. Reed'in tartışmasının ayrıntıları için bkz. "Abraham as Chaldean Scientist."
- 95 Josephus *Apion* 2.17, *The Works of Flavius Josephus* içinde; bkz. Ginsberg, "Aristotle in Jewish Legend."
- 96 Josephus *Apion* 2:154.
- 97 *age*. 2:281.
- 98 *age*. 1:161. Josephus, Pythagoras'ın, Yahudilere ve Trakyalılara ait bazı âdetleri, öbür dünyaya göç etmiş bir müridinin ruhundan öğrendiğini söyleyen İzmirli Hermippos'tan (MÖ III. yüzyıl) alıntı yapar (*Apion* 1:163-65; yukarıya bakınız). Origenes, Pythagoras'ın felsefesini Yahudilerden aldığını iddia eden, yine Hermippos'a ait başka bir eserden (*Kanun Koyucular Üzerine*) alıntı yapar (*Contra Celsum* 1.15).
- 99 *age*. 2:257.

- 100 Justin *Epitome of Pompeius Trogus* 36.2.8.
- 101 Strabon, *Cöğrafya* 16.2.35-40. Yahudiler arasında dolaşan rivayetlere ek olarak (en azından Trogus'un durumunda), Yahudilerin rüya yorumu konusunda uzmanlaşmış oldukları görüşü, büyük olasılıkla, Roma'da falcılık yapmalarından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Juvenal (ö. MS 127 dolayları) satirlerinden birinde, Yahudilerin fakirliğiyle dalga geçer (*Satir* 3.12-16, 6.542-47) ve cüz'i bir miktar karşılığında saf Romalılara fal baktıklarını yazar (*Satir* 6.542-47, Ramsay, *Juvenal* içinde).
- 102 Porphyrios *Pythagoras'ın Yaşamı* 11, Guthrie, *Pythagorean Sourcebook* içinde.
- 103 Strabon, *Cöğrafya*, 16.2.35. Strabon ilaveten, Musa'nın pek çok insanı bu doktrinin doğruluğuna inandırdığını ve Kudüs'e götürdüğünü bildirir (16.2.36).
- 104 Lucan *Bellum Civile* 2.592-93.
- 105 Juvenal *Satir* 14.96-106, Ramsay, *Juvenal* içinde.
- 106 Numenius, *De Bono (İyilik Üzerine)*, Eusebius *age.* 9.7.
- 107 Eusebius *age.* 9.6.
- 108 Geç Antik Çağ'da pagan tektanrıcılığının yükselişiyle ilgili olarak bkz. Athanassiadi ve Frede, *Pagan Monotheism*, 1-20.
- 109 Bkz. Droge, *Homer or Moses?*.
- 110 Ridings, *Attic*, 132-39.
- 111 Klement *Stromata* 6.11.89.1-3; bkz. Ridings, *Attic*, 136.
- 112 Justin Martyr, 2 *Apologia*, 8-10; Copenhaver, "Historiography of Discovery," 198.
- 113 Tatianus *Yunanlara Söylev* 2.40.
- 114 Origenes (ö. MS 254 dolayları) doğrudan Celsus'a cevap vermişti. Klement'in aksine, paganların suçlamalarını çürütmek için öncelikli olarak Yahudilerin kadimliğini kanıtlamaya odaklanmıştı. Yahudi tarihini şüpheli olduğu gerekçesiyle reddetmesine rağmen, Mısır, Pers ve diğer kadim medeniyetlerin tarihlerinin özgül olduğunu kabul eden Celsus'u eleştirmişti. Yahudilerin kadim bir halk olduğunun kanıtı olarak Josephus tarafından derlenen yazıları göstermişti. (Origenes, *Contra Celsum*, 1.16).
- 115 Klement *Stromata* 1.21.101.1 (çev. Ridings, *Attic* içinde, 37).
- 116 *age.* 1.17.87.1-3. *Stromata* 5.1.10.2-3'te Klement ayrıca düşmüş meleklerin, cinsel ilişkide bulundukları kadınlara bazı "sırlar" verdiklerinden bahseder (fakat verilen bilginin ne olduğu söylenmez). Öteki melekler "Tanrı"ya ve "gökcisimleri"ne dair bilgilerini İsa Peygamber'in gelişine kadar saklı tutmuşlardı. Klement şairlerin bu ikinci bilgiyi yeniden işlediğini düşünür. Filozoflar da bunları duyup tahrif etmişlerdi çünkü "peygamberlere özgü alegori"yi anlamamışlardı.
- 117 Klement *Stromata* 2.1.1.1 (bkz. Ridings, *Attic*, 78).
- 118 Ridings'deki kullanışlı tabloya bakınız, *Attic*, 112-17.
- 119 Örn. bkz. Klement *Stromata* 5.13.87.1, 6.17.154.1-4.
- 120 Eusebius *age.* 10.4.28-29 (çev. Ridings, *Attic* içinde, 157). Ayrıca bkz. Eusebius

age. 10.1.3-4.

121 age. 10.1.5 (bkz. Ridings, *Attic*, 153-54).

122 Eusebius bu eleştiriden age. 1.5.10'da bahseder (bkz. Ridings, *Attic*, 154).

123 Theodoretos *Curatio* 1.17-18, Pásztori-Kupán, *Theodore*t (bkz. Ridings, *Attic*, 199).

124 age. 1, Pásztori-Kupán, *Theodore*t içinde (bkz. Ridings, *Attic* içinde, 225). Bu, Kitab-ı Mukaddes'in ve dilinin basitliği karşısında Augustinus'un yaşadığı güçlükleri çağrıştırıyor.

125 Bkz. Ridings, *Attic*, 197-229.

126 age. 227.

127 Chuvín, *Last Pagans*, 108.

128 Sabra, "Situating," 660-61.

129 Kindi, *İlk Felsefe Üzerine* (çev. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics* içinde) Bkz. Sabra, "Situating," 660-61; Joel Kraemer, "Preliminary Study," 149.

130 Joel Kraemer, "Preliminary Study," 149.

131 Sabra, "Situating," 661.

132 Mes'ûdî, *Murûc*, \$666 (Pellat baskısı); Gutas, *Greek Thought*, 88 içinde.

133 El-Fârâbî, *Tahsil, Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, 43, 49-50; bkz. Joel Kraemer, *Humanism*, 3.

134 İbn Ebu Useybi'a, *Uyûn*, 204-5; bkz. Lameer, "From Alexandria"; Gutas, *Greek Thought*, 90; Joel Kraemer, *Humanism*, 77n156. Diğerleri Yunan bilimini Arap geçmişi dahilinde değerlendirmeye bu kadar da hevesli değillerdi. Örneğin İbn Kuteybe Yunan bilimlerini ya da en azından astronomiyi tamamen görmezden gelmeyi tercih etmişti. *Envâ'* isimli eserinde Yunan astronomisinin Araplarınkinden daha aşağı bir konumda olduğunu iddia etmişti (bkz. Gutas, *Greek Thought*, 164-65).

135 Fârâbî'nin yaşamıyla ilgili ayrıntılar için bkz. Gutas, "Farabi, Abu Nasr" *Elr* içinde. Bu görüşün yankılarına Fârâbî'nin Nebati çağdaşı İbn Vahşiyye'de rastlamak mümkün. *Zehirler Kitabı* çevirisinin önsözünde İbn Vahşiyye şöyle yazar: "Bilimlerin belki de onda dokuzu Nebatilere [Irak yerlileri] ve onda biri diğer uluslara aittir" (Hâmeen-Anttila, *Last Pagans*, 41).

136 Joel Kraemer, "Preliminary Study," 150-51. El-Câhiz birçok açıdan Aristoteles'e borçlu olduğu *Hayvanlar Kitabı*'nda aynı duyguyu dile getirir (Sabra, "Situating," 660).

137 Hâmeen-Anttila, *Last Pagans*, 16, 43.

138 İbn Vahşiyye, *Zehirler Kitabı*, 20-23 (çev. Levey, "Book of Poisons" içinde); İbn Vahşiyye, *Nebatilerde Tarım (Kitâbü'l-filâha)*, metin 2-3 (Hâmeen-Anttila, *Last Pagans* içinde).

139 İbn Vahşiyye, *Zehirler Kitabı*, 20 (çev. Levey, "Book of Poisons" içinde); İbn Vahşiyye, *Nebatilerde Tarım*, metin 2 (Hâmeen-Anttila, *Last Pagans* içinde). İbn Vahşiyye'nin sahte Nebati isimleri kullanması hakkında Hâmeen-Anttila'nın

- düşünceleri için bkz. (Hâmeen-Anttila, *Last Pagans*, 19).
- 140 İbn Vahşiyye, *Zehirler Kitabı*, 23 (çev. Levey, "Book of Poisons" içinde).
- 141 *age*. 20-23.
- 142 *age*. 23.
- 143 İbn Vahşiyye, *Nebatilerde Tarım*, metin 3, Hâmeen-Anttila içinde.
- 144 Brock, "Syriac Attitudes," 23-24.
- 145 Bkz. Saliba, "Science," 42n35.
- 146 Swain, "Galen," 399.
- 147 İshak, *Tarih*, 75-79 (çev. Rosenthal, "Ishaq b. Hunayn's Tarih al-Atibba" içinde)
- 148 *age*. 80.
- 149 *age*. 73-74. Âdem'in bilimsel bilgisiyle ilgili benzer bir anlaşmazlık karşılaştırın. Bu anlaşmazlık İbn Vahşiyye'nin *Nebati Tarımı*'nda bahsettiği iki Nebati yazar, Yanbuşad ve Kuthama, arasındaydı (bkz. Hâmeen-Anttila, *Last Pagans*, 178).
- 150 H. III./MSVIII. yüzyılda yaşamış olan Ebu İsa el-Verrâk ve öğrencisi İbn Râvendî, ondan önce benzer iddialar öne sürmüşlerdi. Bir örnek için bkz. Stroumsa, "Barahima."
- 151 Râzî, *Spiritual Physick*, 20.
- 152 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ'*, 5-10.
- 153 Hanok'un Kur'an'daki İdris ile özdeşleştirilmesi İslam tarihinin çok erken dönemlerinde gerçekleşmiştir (bkz. Üçüncü Bölüm). Bu özdeşleştirme Ebu Maşer'in çağdaşları arasında da oldukça yaygındı. Bkz. Taberî (*Câmiü'l-beyân* 17:73).
- 154 Ebu Maşer doğrudan, Pseudo-Manetho'nun *Sothis Kitabı*'nda yer alan benzer bir Hermes tasvirinden etkilenmiş olabilir (bkz. Van Bladel, *Arabic Hermes*, 134-63).
- 155 Örneğin İslam çağında yazılmış simya ve tıpla ilgili bir kitap olan *Zahiretü'l-İskender*'in girişinde, Aristoteles'in bu kitabı Tyanalı Apollonios'tan aldığını okuruz. Apollonios da Hermes'in gömdüğü mezardan çıkarmıştır (Ruska, *Tabula Smaragdina*, 72, 79; bkz. Brown, "Hermes," 167n75).
- 156 Ebu Maşer (İbn Nedim, *Fihrist* 2:756'da ve Şehrezûrî, *Nüzhëtü'l-ervah*, 115-16'da korunmuş olan) *İhtilâfü'l-zicâr*'ında İran kralları hakkında benzer bir hikaye anlatır. Burada İran krallarının, bilimlerinin bozulmasına engel olmak için, bunları son derece sağlam bir kâğıt türü olan *tûz*'a yazdıklarını ve o kâğıtları da emniyette olmaları için büyük bir hisara sakladıklarını yazar. Aradan birçok yıl geçtikten sona bu hisar çöker ve insanlar eskilerin ilimlerini (*ulûmü'l-evâ'il*) ihtiva eden bu eski Farsça belgeleri keşfederler.
- 157 Râzî, *A'lâm*, 278-80.
- 158 *age*. 273-75.
- 159 Rownson, "Futility." İsmaililerin bir imam ya da peygamber dışındaki bilgi kaynaklarına şüpheli yaklaşımlarıyla ilgili genel bir özet için bkz. Joel Kraemer, *Humanism*, 29.
- 160 Râzî, *A'lâm*, 291 (bkz. Rowson, "Futility").

- 161 Râzî, *A'lâm*, 293-313 (bkz. Rowson, "Futility").
- 162 Âmirî, *Emed*, 145 (bkz. Rowson, "Futility"). Benzer şekilde İhvân-ı Safâ da, astroloji bilgisinin, Hermes/İdris ve Ptolemaios da dahil olmak üzere, gökyüzüne çıkan birtakım kişilere vahyedildiğine inanıyordu.
- 163 Âmirî, *İ'lâm*, 106 (bkz. Rowson, "Futility").
- 164 Rowson, "Futility," Âmirî'nin "Takrîr li-evcûhi't-takdir" adlı basılmamış elyazmasından alıntılanmıştır.
- 165 Âmirî, *Emed*, s. 71.
- 166 *age*.
- 167 Aktarım tarihiyle ilgili olarak Âmirî'nin *Emed*'ini yayıma hazırlayan Rowson'un şerhlerine bakılabilir.
- 168 Referanslar için bkz. Rowson, Âmirî'nin *Emed*'i içinde, 204-5. Pagan filozof Porphyrios, Pythagoras'ın geometriyi Mısırlılardan öğrenmiş olduğunun herkesçe bilindiğini yazmıştı (Pythagoras'ın Kaldelilerden astronomiyi, Fenikelilerden aritmetiği ve Mecusilerden dini ayinleri öğrendiğini de anlatmıştı, bkz. Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 6). Porphyrios'un öğrencisi İamblikhos, Pythagoras'ın armoni bilimini kendi kendine icat ettiğini yazmıştı (İamblikhos, *Pythagoras'ın Yaşamı* 26, Guthrie, *Pythagorean Sourcebook içinde*; Rowson Âmirî'nin *Emed*'ine düştüğü şerhlerde ikisini de zikreder, 208n3).
- 169 Âmirî, *Emed*, 204.
- 170 Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 400.
- 171 Lokman'la ilgili iddia, Rowson'ın 206. sayfasındaki yorumunda geçer. İslam literatürünün erken döneminde ya da Antik Çağ literatüründe, Empedokles'in İsraili bir peygamberden bir şeyler öğrendiğine dair hiçbir örnek olmadığı iddiası ise benimdir.
- 172 Âmirî, *Emed*, 71.
- 173 Rowson, 206.
- 174 Örneğin Sâ'id el-Endelüsî'nin *Tabakâtü'l-Ümem* adlı eseri.
- 175 Bunun bazı sebepleriyle ilgili olarak bkz. Sabra, "Appropriation".

Yakındoğu'daki medeniyetlerin Yunanlar, Romalılar ve Araplar tarafından fethedilmesi, hem fethedenler hem de fethedilenler açısından toplumsal ve siyasi ikilemler yarattı. Bunun sebebi, bu fetihlerin, birbirleriyle rekabet içerisinde olan elitlerin hiyerarşik yapılarını ve (statüleri ve meşruiyetleriyle bağlantılı olan) yüksek kültürlerini buluşturup dengeleri alt üst etmesiydi. Çeşitli gruplar, bu ikilemlere, fatihlerin dilinde kültür mitleri yazarak cevap verdiler. Bu mitler, imparatorluğun kültürel yönelimi ve kendilerinin konumu hakkındaki görüşlerini yansıtıyordu. İncelemiş olduğumuz üç çeşit protografik literatürün –ilkler dair kataloglar, yerli medeniyet tarihleri ve bilim tarihleri– temelinde çoğu zaman bu dürtü yatar. Bu yazarların, eski yazarların kültür mitlerinden faydalanmış olmalarının sebebi, hem bu mitlerin topluma sağladığı faydanın zaman içinde kanıtlanmış olması, hem de yazarların eski çağlara duydukları saygıdır.

Yunan, Roma ve Arap fetihlerini takip eden paralel sosyal ve siyasi durumların doğurduğu benzer edebi sonuçlara bakıldığında, bu üç grup arasında kültür mitlerine yansıyan büyük bir farklılık göze çarpıyor: Bölgeyi fetheden Arapların yüksek bir kültüre sahip olmaması. Her üç fetih hareketinin ardından, medeniyetin kökenlerine yönelik ortak bir entellektüel ilgi oluşmuştu. Bununla birlikte, İslami dönemdeki ilmi rekabet, fetheden halkın kültürünün içeriğiyle ilgili olduğu kadar, belirli etnik grupların bu kültür karşısındaki konumu ve ayrıcalığı ile de ilişkiliydi. Bu durum, İranlı alim İbn Kuteybe gibi yerli elitlerin, istilacı Arapların kültürel şeceresini listeleyerek kendi statülerini yükseltmelerini ve rakip şecerelere (bunlara kendi atalarınıninki de dahildi) karşı savunmalarını sağlıyordu. Modern bir ifadeyi uyarlayacak olursak, bu yerli elitler Araplardan daha Araptılar.¹ Başkaları, aksine, fatihleri yerel krallar gibi davranmaya davet ettiler. Hilafet merkezi, önceki İran İmparatorluğu'nun merkezinin yakınlarına taşındığı zaman, bu davet daha da çekici (ya da İbn Kuteybe'ye göre daha tehlikeli) bir hal aldı.

İranlı ilk Müslümanlar, yeni düzene uyum sağlamak ya da yeni düzenin kendilerine ayak uydurmasını sağlamak için, kültür mitlerini İslami bir çerçe-

ve içerisinde muhafaza ettiler. Sonraki bazı yazarlar, İslami çerçeveyi tamamen gözardı edip ellerindeki malzemeleri ulusal destanlara dönüştürerek yeni İran krallıklarının kurulmasını meşrulaştırdılar. Çerçeve ne olursa olsun, kültür mitleri genelde aynıydı ve eski zamanlardaki kültürel edinimlerle övünmenin arkasındaki belirsizliğe dikkat çekiyorlardı. Bu tarz bir övünmenin amacı, fatihleri cezbetmek ya da uzaklaştırmak olabilirdi.

Bölgede modern dönem öncesinde gerçekleşen sonraki fetihler, kültür mitlerine yönelik benzer bir ilgiye yol açmadı. Bunun nedeni, Orta Asya'dan gelen çeşitli istilacıların, egemen kültürü ya gelmeden önce (Selçuklular ve Osmanlılar) ya da geldikten sonra (Moğollar) kabul etmeleri idi. Dahası, fethettikleri memleketlerin elit kültürü XI. yüzyıla gelindiğinde çoktan homojenleştirilmişti; dolayısıyla, rekabet halinde olan kültürel görüşler yoktu.

Benzer bir vaka bulabilmek için, Avrupa sömürgeciliğinin modern dönemine kadar gelmemiz gerekir. O zaman bile kıyaslama yapmak pek mümkün değil, çünkü Yakındoğu'nun tamamını fetheden tek bir Avrupa gücünden söz edemeyiz. İki büyük güç (Britanya ve Fransa), Yakındoğu'nun belirli bölgelerini sömürgeleştirmiş olduğundan tek bir söylemsel dilden bahsedilemez. Fakat Avrupalılar, Yakındoğu'nunkiyle karşılaştırılabilecek eski medeniyetlere sahip Hindistan gibi başka toprakları fethetmişlerdi. Bu fetihlerin başlattığı (ve tarihyazımında ifade bulan) dünya çapındaki kültürel üstünlük yarışı, Yunan, Roma ve Arap fetihleri sonrasında yerel seviyede ortaya çıkan rekabetle benzerlik taşıyordu.² Bu rekabet sonucu ortaya çıkan ve medeniyetin kökenlerini ele alan tarihyazımı –kadim öncüler gibi– sadece fetheden ya da fethedilen değil, ikisinin karışımının bir ürünüydü.

Avrupa sömürgeciliği ayrıca, Batı biliminin içeriğini onaylayan fakat onu yaratıcılarından uzaklaştıran yerel anlatıların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu durum, İskender'in fetihlerinden sonra Yunan biliminin kökenlerinin yerel halk tarafından mitleştirilmesiyle benzerlik taşır. Yahudi geleneğindeki "felsefe hırsızlığı" teması –Müslümanların bilimsel Kur'an yorumlarının birçoğunda ve Vedalar hakkındaki benzer açıklamalarda olduğu üzere– eski kutsal metinlerin, modern Batı biliminin başarılarını öngördüğü iddialarıyla güçlü bir paralellik taşımaktadır.³

Bu kitapta ele alınan bin yıllık kültür mitlerindeki en tartışmalı ve en sık bahsi geçen yenilik demirciliktir. Demirciliğe yönelik yaklaşım, medeniyete yönelik genel yaklaşımın bir göstergesidir çünkü demircilik medeniyetin yükselişiyle ilişkilendirilir. Bu mit yazarları medeniyeti destekliyor ya da ona karşı çıkıyor olabiliyorlardı. Fakat onların teknolojik gelişme hakkındaki görüşlerinin,

bu metinlere saygı gösteren kişilerin görüşlerini belirlediği söylenemez. Hesiodos ve Yahvist, uygarlığın karanlık yüzünü, özellikle de demirden yapılmış silahların sebep olduğu şiddeti kınayan mitler yazmışlardı. Fakat onların hikâyelerine hürmet eden uluslar, aynı zamanda, medeniyetin yararlı yönlerini de takdir etmiş, onu ilerletmeye ve kendilerine mal etmeye çalışmışlardı. Bunu, kendi kültür mitlerini yeniden yazarak yaptılar. Bazı mitlere diğerlerinden daha fazla ağırlık verdiler ya da eskileri tamamlayan yeni mitler icat ettiler. Kutsal metinler, bu süreç içerisinde, medeniyetin kökenlerine daha olumlu yaklaşmaya başladılar. Muhammed Peygamber de bu olumlu değerlendirmelerden faydalandı ve olumsuz kültür mitlerini görmezden geldi; hatta demirin ve demirciliğin insanlara Tanrı tarafından verildiğini söyledi. Fakat daha sonra, Muhammed Peygamber'in takipçileri, hadisleri tamamlama amacıyla anlatılan hikâyelere olumsuz kültür mitlerini dahil ettiler. Dolayısıyla, ulusun başlıca kültür mitinin içeriği ne olursa olsun, bir imparatorluğa dahil olmasının ardından, medeniyet taraftarı ve karşıtı görüşler arasında bir denge sağlanıyordu.

“Doğaüstü”, insanların medeniyetin kökenleri hakkındaki düşüncelerinden hiçbir zaman eksik olmadı. İlk Yunan düşünürlerinden bazıları, tanrısal güçlerin, insani buluşlar üzerindeki etkisini azımsamış ya da reddetmiş olsa da, çağdaşlarının çoğu bu görüşü öne sürmeye devam etmişti. O zamandan beri her iki görüşün de savunucuları oldu ve iki görüş de ne bilimsel yeniliklere yol açtı ne de onların oluşmasını engelledi. Romalılar, Demokritos'un kültürün tarihöncesine ilişkin dünyevi şemasına inanıyor olmalarına rağmen, pozitif bilimlerde Yunanlardan pek de ileri gidememişlerdi. Müslümanlar ise bilimlerin tanrısal kökenleri olduğuna inanıyor ve yine de (çağdaşları da dahil olmak üzere) sonraki insanların bu bilimleri geliştirdiğini kabul ediyorlardı.

Son bölümde ve girişte bahsedilen Ebu Maş'er'in Hermes anlatısı, fetih ve kültür mitleri arasındaki etkileşimin ve bu etkileşim sonucunda oluşan ironiler ile değişen kimliklerin sembolü sayılabilir. İranlı astronom, İskender'in Yakındoğu'yu fethinden önce mevcut (ya da bazılarınca fetih sonucunda ortaya çıkan)⁴ söylemleri kullanarak, pagan Yunan tanrısı Hermes'i ve medeniyetin kökenlerini Mısır ve Babil ile bağdaştırmıştı. İskender'den sonra, hem Yunanlar hem de yerel halk, imparatorluğun yol açtığı entelektüel, siyasal ve sosyal ikilemleri açıklamak için medeniyetin kökenlerinin Doğu'da olduğunu savunmuşlardı.

Ebu Maş'er'in fetih sonrası geleneksel anlatılardan oluşturduğu bu pastiş aynı zamanda IX. yüzyıl Irak'ının entelektüel, siyasal ve sosyal ikilemlerine

de değinir. Bu dönemde imparatorluk Arap kimliğini hızla kaybetmekteydi. İslam bilimleri hak ettikleri değeri görmeye başlarken, önceki Yunan ve Pers imparatorluklarının kültürel gelenekleri de yeniden güçlenmekteydi. Araplar gittiğinde, öncelik hangi geleneğin olacaktı ve bu gelenek Arapların geride bıraktığı dinî kültürle nasıl uyuşacaktı? Ebu Maş‘er’in bu soruna bulduğu çözüm oldukça zariftir, çünkü IX. yüzyılda İranlıların yükselişi ve Yunan bilimlerinin sebep olduğu birtakım etnik ve entellektüel sorunlara değinir. Kur‘an‘da adı geçen kadim bir peygamberle özdeşleştirilen ve antik Mısır, Babil ve İran‘la bağdaştırılan Hermes, tüm insanlığa bilimleri ve sanatları getirmişti. O, Irak çoğulculuğunun bir simgesi; hem Müslümanların yazıyla ilişkilendirilen peygamberi, hem İranlıların kurucu kralı, hem de bilim adamlarının piriydi.

Notlar

- 1 “İngilizlerden daha İngiliz.” Bkz. Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, *Empire Writes Back*, 4.
- 2 Örnekler için bkz. Sreedharan, *Textbook of Historiography*, 398, 400-405, 424-29 ve Majumdar, “Nationalist Historians,” 416–22.
- 3 Müslüman ve Hindu kutsal metinlerinin bilimsel yorumlarıyla ilgili kısa bir analiz ve karşılaştırma için bkz. Jansen, *Islamic Fundamentalism*, 163 ve not 17.
- 4 Vasunia, *Gift*, 249.

*El*² = *Encyclopedia of Islam*. 2. baskı. Haz. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs ve diğerleri. Leiden: E. J. Brill: 1960–2005.
Elr = *Encyclopedia Iranica*. Online edisyon. Haz. Ehsan Yarshater ve diğerleri. Columbia University. www.iranica.com. adresinden ulaşılabilir.

Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Adams, Geoff W. *The Roman Emperor Gaius "Caligula" and His Hellenistic Aspirations*. Boca Raton, Fla.: Brown Walker Press, 2007.
- Adler, William. *Time Immemorial: Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989.
- Aeschylus. *Works*. Çev. Herbert Weir Smyth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926.
- Afsaruddin, Asma. *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*. Leiden: E. J. Brill, 2002.
- Agard, Walter R. "Athens' Choice of Athena." *Classical Weekly* 38, no. 2 (1944): 14–15.
- Ahmad, Barakat. *Muhammad and the Jews: A Re-examination*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1979.
- Âmirî (el-). *El-Emed. A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-Âmirî's Kitâb al-Amad 'alâ al-abad* içinde, hazırlayan ve çeviren Everett K. Rowson. NewHaven, Conn.: American Oriental Society, 1988.
- . *Kitâbu'l-i'lâm bi-menakıbi'l-İslâm*. Haz. Ahmed Abdülhamid Gurab. Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1967.
- Anderson, Gary A. ve Michael E. Stone. *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Anonim. *Book of the Cave of Treasures*. Çev. E. A. Wallis Budge. Londra: Religious Tract Society, 1927.
- Anonim. *The Dinkard*. 1–13, 17, 19, haz. Destûr Peşûtan Sencânâ. İngilizce'ye çeviren Ratan-shah E. Kohiyar. Bombay: Dufur Ashkara Press, 1874–1928.
- Anonim. *The Zend-Avesta*, 1–3, çev. James Darmesteter ve L. H. Mills, haz. F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- Arberry, A. J., *The Koran Interpreted*. New York: Macmillan, 1955.
- Aristotle. *Metaphysics*. 1–9, çev. Hugh Tredennick. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

- Arjomand, Said. "'Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution.'" *Iranian Studies* 27, 1-4 (1994): 9-36.
- Armayer, Kimball. "Herodotus' Influence on Manethon and the Implications for Egyptology." *Classical Bulletin* 61, no. 1 (1985): 7-11.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. Londra: Routledge, 2002.
- Asheri, David, Alan Lloyd, Aldo Corcella, Oswyn Murray ve Alfonso Moreno. *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ashtiany, Julia. *Abbasid Belles-Lettres: Cambridge History of Arabic Literature*. 2. Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Askeri (el-), Ebu Hilâl. *Kitâbu'l-Evâ'il*. 2 cilt. Haz. Velid Kassab ve Muhammed el-Misri. Riyad: Dâru'l-'Ulûm li'l-Tibâ'a ve'l-neşr, 1980-81.
- Athanassakis, Apostolos. *The Homeric Hymns*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.
- Athanassiadi, Polymnia ve Michael Frede. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Augustine. *City of God*. Çev. Marcus Dodds. *Nicene and Post-Nicene Fathers* içinde, 1. dizi, 2. cilt, haz. Philip Schaff. New York: Christian Literature, 1887.
- Bagnall, Roger S. "Decolonizing Ptolemaic Egypt." *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography* içinde, haz. Paul Cartledge, Peter Garnsey ve Erich Gruen, 225-41. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Barclay, John. "The Empire Writes Back: Josephan Rhetoric in Flavian Rome." *Flavius Josephus and Flavian Rome* içinde, haz. Jonathan Edmondson, Steve Mason ve James Rives, 315-32. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Bar-Kochva, Bezalel. *Pseudo-Hecataeus, "On the Jews": Legitimizing the Jewish Diaspora*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Barr, James. "Philo of Byblos and His 'Phoenician History.'" *Bulletin of the John Rylands Library* 57 (1974): 17-68.
- Bashear, Suliman. *Arabs and Others in Early Islam*. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1997.
- Bastian, Dawn E. ve Judy K. Mitchell. *Handbook of Native American Mythology*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2004.
- Baumgarten, Albert. *The Phoenician History of Philo of Byblos*. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Beyhaki (el-), İbrahim b. Muhammed. *Kitâb al-mahâsin wâl-masâwî*. Haz. Friedrich Schwalby. Giessen: J. Ricker, 1902.
- Beagon, Mary. *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History Book 7*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Beeston, A.F.L. *Selections from the Poetry of Baššār*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bekri (el-), Ebu Ubeyd. *Mu'cemi mâ ista'cem min esmâ'il-bilâd*. Haz. Cemal Tulba. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Belâzûri (el-). *Ensâbu'l-Egrâf*. Haz. Mahmud Ferduş el-Azm. Şam: Dâru'l-yakaza, 1996.
- . *Futûh al-buldân*. haz. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1866.
- Bel'amî. *Tarih-i Bel'amî*. İdare-yi Küll-i Nigârîş-i Vizârat-i Ferheng, 1962 ya da 1963.

- Beşşar b. Bürd. *Divan*. Haz. Muhammad Tahir b. Aşur ve diğerleri. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1950–66.
- Bezold, C. *Die Scharzhöhle (Me'arath Gazzé)*. Leipzig: Hinrichs, 1883–88. tıpkıbasım, Amsterdam: Philo Press, 1981.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londra: Routledge, 1994.
- Birûni (el-), Ebu Reyhan. *The Chronology of Ancient Nations (el-Âsârü'l-bakiye)*. Çev. C. E. Sachau. Londra: W. H. Allen, 1879.
- Black, J. A. ve diğerleri. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford, 1998–2006. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.
- Bleeker, C. J. *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1973.
- Blundell, Sue. *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*. Londra: Croom Helm, 1986.
- Bohak, Gideon. "Recent Trends in the Study of Greco-Roman Jews." *Classical Journal* 99, no. 2 (Aralık 2003–Ocak 2004): 195–202.
- Borgeaud, P. ve Y. Volokhine. "La formation de la légende de Sarapis: Une approche transculturelle." *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000): 37–76.
- Bosworth, C. E. "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past." *Iranian Studies* 11 (1978): 51–62.
- Bowersock, G. W. "Herodotus, Alexander, and Rome." *American Scholar* 58 (1989): 407–14.
- Boyce, Mary. "Middle Persian Literature." *Iranistik II, Literatur I*, 31–66. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Boylan, Patrick. *Thoth, the Hermes of Egypt: A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*. Londra: Oxford University Press, 1922.
- Brock, Sebastian. "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning." *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* içinde, haz. Nina G. Garsoian, 17–34. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1982.
- . "Jewish Traditions in Syriac Sources." *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): 212–32.
- Brown, Kevin. "Hermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the Writings of Bahá'u'lláh." *Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Bahá'í Theology* içinde, haz. Jack McLean, 153–87. Los Angeles: Kalimat Press, 1997.
- Burstein, Stanley. "The Babyloniaca of Berossus." *Sources from the Ancient Near East* içinde, c. 1, fask. 5. Malibu: Udena Publication, 1978.
- . "Hecataeus of Abdera's History of Egypt." *Life in a Multi-cultural Society: Egypt from Cambyes to Constantine* içinde, haz. Janet H. Johnson, 45–49, SAOC no. 51. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Burton, Anne. *Diodorus Siculus. Book 1, A Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Câhiz. *El-Beyân ve'l-tibyân*. 4 cilt. Haz. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1948–50.
- . *El-Hayavân*. Haz. Abdüsselam Muhammed Harun. Mısır: Mustafa el- Babî el-Halebi, 1966.
- Carnoy, Albert J. *Mythology of All Races: Iranian Mythology*. Londra: Marshall Jones, 1917.
- Cartledge, Paul. Introduction to *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Histo-*

- riography*, haz. Paul Cartledge, Peter Garnsey, Erich Gruen, 1–19. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Castellino, G. "The Origins of Civilization According to Biblical and Cuneiform Texts." İngilizce'ye çeviren: David Baker. *"I Studied Inscriptions from before the Flood": Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11* içinde, haz. Richard Hess ve David Toshio Tsumura. 1956. tıpkıbasım, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- Celsus. *On Medicine*. Haz. W. G. Spencer. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1938.
- Cevheri (el-). *El-Sıhâh*. Haz. Emil Bedi Yakub ve Muhammad Nebil Tarifi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Charles, R. H.. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 cilt. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- . *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*. Londra: Oxford University Press, 1916.
- Charlesworth, James. *The Pseudepigrapha and Modern Research*. Missoula, Mont.: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1976.
- Childs, Brevard S. "The Etiological Tale Re-examined." *Vetus Testamentum* 24, fask. 4 (Ekim 1974): 387–97.
- Choksy, Jamsheed K. *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Chuvin, Peter. *A Chronicle of the Last Pagans*. İngilizce'ye çeviren: B. A. Archer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- Cicero. *De natura deorum*. H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933.
- Clay, Jenny Strauss. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Clement of Alexandria (İskenderiyeli Klement). *Stromata*. İngilizce'ye çeviren: William Wilson. *Ante-Nicene Fathers*, 2. cilt içinde, haz. Alexander Roberts ve diğerleri. Buffalo, N.Y.: Christian Literature Publishing, 1885.
- Cole, Thomas. *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Cleveland: American Philological Association by the Press of Western Reserve University, 1967.
- Copenhagen, Brian P. "The Historiography of Discovery in the Renaissance: The Sources and Composition of Polydore Vergil's *De inventoribus rerum*, I–III." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978): 192–214.
- Crone, Patricia. "The Book of Watchers in the Qur'an." *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean* içinde. Proceeding of a workshop in memory of Professor Shlomo Pines, Institute for Advanced Studies, Kudüs, 28 Şubat–2 Mart 2005, haz. H. Ben-Shammai, S. Shaked ve S. Stroumsa. Kudüs: Israel Academy of Sciences and Humanities, yayınlanacak.
- . "How Did the Quranic Pagans Make a Living?" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68, no. 3 (2005): 387–99.
- . "Imperial Trauma: The Case of the Arabs." *Common Knowledge* 12, no. 1 (2006): 107–16.
- . "Jāhili and Jewish Law: The Qasāma." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984): 153–201.

- . *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
- . "Post-Colonialism in Tenth-Century Islam." *Der Islam* 83 (2006): 2–38.
- . *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Cuomo, S. *Technology and Culture in Greek and Roman Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Dabiri, Ghazzal. "The Origins and Development of Persian Epics." Doktora tezi, UCLA, 2007.
- Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- . "Near Eastern Myths and Legends." *The Biblical World* içinde, haz. John Barton, 1:41–64. Londra: Routledge, 2002.
- . "Semiramis in History and Legend: A Case Study in Interpretation of an Assyrian Historical Tradition, with Observations on Archetypes in Ancient Historiography, on Euhemerism before Euhemerus, and on the So-Called Greek Ethnographic Style." *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity* içinde, haz. Erich Gruen, 11–22. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.
- Davidson, Olga. *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994.
- Davies, Philip. "Judaean in Egypt: Hebrew and Greek Stories." *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* içinde, haz. Lester Grabbe, 108–28. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2001.
- Devletşah, Semerkandi. *Tadhkirat al-shu'arā'*. Haz. E. G. Browne. Leiden: E. J. Brill, 1901.
- Déclais, Jean-Louis. *David raconté par les musulmans*. Paris: Cerf, 1999.
- De Jonge, Marinus ve Johannes Tromp. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997.
- Derrida, Jacques. "From 'Plato's Pharmacy' in *Dissemination*." *A Derrida Reader: Between the Blinds* içinde, haz. Peggy Kamuf, 112–42. New York: Columbia University Press, 1991.
- Dillery, John. "The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 127 (1999): 93–116.
- . "Quintus Fabius Pictor and Greco-Roman Historiography at Rome." *Vertis in Usam: Studies in Honor of Edward Courtney* içinde, haz. John Miller, Cynthia Damon ve K. Sara Myers, 1–24. Leipzig: K. G. Saur, 2002.
- Dillon, John. "Providence." *Anchor Bible Dictionary*–21, haz. David N. Freedman, 5:520. New York: Doubleday, 1992.
- Diodorus Siculus. *The Antiquities of Egypt: A Translation, with Notes, of Book I of the Library of History of Diodorus Siculus*. Edwin Murphy. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1990.
- . *Library of History*. 3.cilt. C. H. Oldfather. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939.
- . *Library of History*. Fragments of Books XXXIII–XL. 12. cilt. Russel M. Greer ve Francis R. Walton. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. R. D. Hicks. Loeb Classical Library. Cam-

- bridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.
- Dodds, E. R. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Beliefs*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Drews, Robert. "The Babylonian Chronicles and Berossus." *Iraq* 37, no. 1 (Spring 1975): 39–55.
- Droge, Arthur J. *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989.
- Dziekan, Marek M. "Searching for the Origins of 'Things: On the 'Ilm al-Awā'il in the Culture of the Arabic Middle Ages." *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 4 (1996): 13–27.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahānî. *Kitābu'l-egānî*. 25 cilt. Haz. Abdüsettar Ahmed Ferrac. Beyrut: Dārü's-sekāfe, 1990.
- Edelstein, Ludwig. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- Edwards, M. J. "Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony." *Classical Quarterly* 41, no. 1 (1991): 213–20.
- Ellis, P. *The Yahwist: The Bible's First Theologian*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1968.
- Espín, Orlando O. ve James B. Nickoloff. *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2007.
- Eusebius. *Preparation for the Gospel*. 2 cilt. Edwin Hamilton Gifford. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2002.
- Evelyn-White, Hugh G. *Hesiod: The Homeric Hymns and Homeric*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914.
- Fârâbî (el-), Ebu Nasr. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. İngilizce'ye çeviren: Muhsin Mahdi. New York: Free Press of Glencoe, 1962.
- Evs b. Hacer. *Divân*. Haz. Muhammad Yusuf Necm. Beyrut: Dâru Sâdır, 1960.
- Ezrakî (el-). *Abbâru Mekke*. 2 cilt. Haz. Ali Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Sekâfetü'l-Diniyye, 2004.
- İrdevsî. *Şahnâme. Şach-nâme*. 9 cilt. Haz. E. E. Bertels. Moskova: Izdvo Nauka, 1960–71.
- . *The Shahnama of Firdausi*. 5 cilt. İngilizce'ye çeviren: Arthur George Warner and Edmond Warner. London: Kegan Paul, Trench, Truebner, 1909.
- Fortenbaugh, W. W., P. M. Huby, R. W. Sharples ve D. Gutas. *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought, and Influence*. 1–2. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Frick, Peter. *Divine Providence in Philo of Alexandria*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.
- Gerson, Lloyd P. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. New York: Routledge, 1990.
- Gibb, H.A.R. "The Social Significance of Shu'ubiyya." *Studies on the Civilization of Islam*. Haz. Stanford Shaw ve William Polk. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962.
- Ginzberg, Louis. "Aristotle in Jewish Legend." *The Jewish Encyclopedia* 1:98–99. New York: Funk and Wagnalls, 1901.
- . *The Legends of the Jews*. 7 cilt. İngilizce'ye çeviren Henrietta Szold. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1936–1942.
- Gmirkin, Russell. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date*

- of the *Pentateuch*. New York: T&T Clark, 2006.
- Goitein, S. D. "Between Hellenism and Renaissance: Islam, the Intermediate Civilization." *Islamic Studies* 2 (1963): 217–33.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. 1. cilt. İngilizce'ye çeviren: S. M. Stern. Albany: State University of New York Press, 1977.
- Goodblatt, David. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Goodrum, Matthew R. "Biblical Anthropology and the Idea of Human Prehistory in Late Antiquity." *History and Anthropology* 13, no. 2 (2002): 69–78.
- . "Prolegomenon to a History of Paleoanthropology: The Study of Human Origins as a Scientific Enterprise." 1. kısım, "Antiquity to the Eighteenth Century." *Evolutionary Anthropology* 13 (2004): 172–80.
- Goshe, R. "Das kitāb al-awā'il: Eine literarhistorische Studie." *Festgabe zur 25. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner* içinde, 2–38. Halle, 1867.
- Götze, A. "Die Nachwirkung der Schatzhöhle." *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 2 (1924): 51–94.
- Grabbe, Lester L. "Hellenistic Judaism." *Judaism in Late Antiquity* içinde, haz. J. Neusner, 2:53–83. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Graf, Fritz. "Mythical Production: Aspects of Myth and Technology in Antiquity." *From Myth to Reason* içinde, haz. Richard Buxton, 317–28. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Greenfield, Johnas. "Apkallu." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* içinde, haz. K. van der Toorn, Bob Becking ve Pieter Willem van der Horst. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- . "The Seven Pillars of Wisdom (Prov. 9:1): A Mistranslation." *Jewish Quarterly Review* 76, no. 1 (1985): 13–20.
- Grimal, Nicolas-Christophe. *A History of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Gruen, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- . "The Use and Abuse of the Exodus Story." *Jewish History* 12, no. 1 (1998): 93–122.
- Grünbaum, Max. *Neue beiträge zur semitischen sagenkunde*. Leiden: E. J. Brill, 1893.
- Gunkel, Hermann. *Genesis: Translated and Interpreted by Hermann Gunkel*. İngilizce'ye çeviren: Mark E. Biddle. Macon, Ga: Mercer University Press, 1997.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. Londra: Routledge, 1998.
- Guthrie, W.K.C. *In The Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.
- . *The Pythagorean Sourcebook and Library*. Haz. Fideler. Grand Rapids, Mich.: Phanes Press, 1987.
- Hadas-Lebel, M. *De providentia I et II: Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. 35. cilt. Paris, 1973.
- Halil b. Ahmed. *Kitābu'l-'ayn*. Haz. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hallo, William. "Antediluvian Cities." *Journal of Cuneiform Studies* 23 (1970): 57–67.
- . "On the Antiquity of Sumerian Literature." *JAOs* 83, no. 2 (1963): 167–76.
- Hemdani (el-). *Al-İklil*. İngilizce'ye çeviren: Nabih Faris. Princeton, N.J.: Princeton University

- Press, 1938.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. *The Last Pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and His Nabatean Agriculture*. Leiden: E. J. Brill, 2006.
- Hansen, William F. *Classical Mythology: A Guide to the Mythical World of the Greeks and Romans*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hanson, Paul D. "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11." *Journal of Biblical Literature* 96 (1997): 195–233.
- Hart, Gerald David. *Asclepius: The God of Medicine*. Londra: Royal Society of Medicine Press, 2000.
- Hartman, Sven S. *Gayōmart: Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1953.
- Hawting, Gerald. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Heck, Gene W. " 'Arabia without Spices': An Alternative Hypothesis." *Journal of the American Oriental Society* 123 (2003): 547–76.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Hendel, Ronald. "Genesis 1–11 and Its Mesopotamian Problem." *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, haz. Erich Gruen, 23–26. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.
- Hengel, Martin. "Judaism and Hellenism Revisited." *Hellenism in the Land of Israel*. Haz. John Collins ve Gregory Sterling, 6–37. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.
- Henrichs, Albert. "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the ISIS Aretologies." *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984): 139–58.
- Herodotos. *The Histories*. A. D. Godley. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1920.
- Hiebert, Theodore. *The Yahwist's Landscape: Nature and Religion in Early Israel*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Hippocrates. *On Ancient Medicine*. İngilizce'ye çeviren: Mark Schiefsky. Leiden: E. J. Brill, 2005.
- . *Places in Man. Glands. Fleshes. Prorrhetic 1–2. Physician. Use of Liquids. Ulcers. Haemorrhoids and Fistulas*. Paul Potter. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- Hoffner, Harry. *Hittite Myths*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Homeros. *The Iliad*. İngilizce'ye çeviren Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- . *Odyssey*. İngilizce'ye çeviren: Samuel Butler, haz. Louise Ropes Loomis. New York: W. J. Black, 1944.
- Horace (Horatius). *The Works of Horace*. İngilizce'ye çeviren: Christopher Smart ve Theodore Alois Buckley. New York: Harper & Brothers, 1863.
- Horowitz, J. *Koranische Untersuchungen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1926.
- Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004.
- İsfahâni (el-), Hamza. *Târihu sinî mulûkî'l-arz ve'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hay-

- at, 1961.
- İbn Cülcül. *Tabakâtü'l-etıbbâ' ve'l-hükemâ*. Haz. Fu'ad Seyyid. Kahire: Matbaatu'l-Me'hedi'l-İlmî, 1955.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretü'l-luga*. 3 cilt. Haz. Remzi Münir Ba'albeki. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987–88.
- İbn Ebu Şeybe. *Musannef*. 9 cilt. Haz. Sa'id el-Lahhâm. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1989.
- İbn Ebu Useybia. *'Uyünü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*. Haz. Nizar Rıza. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1965.
- İbn Habib, Muhammed. *Kitâb al-muhabbar*. Haz. I. Lichtenstädter. Haydarabad, Hindistan: Da'iretü'l-Ma'arifi'l-Osmaniyye, 1942.
- İbn Hişâm. *Kitâbü't-ticân fî mülûki Himyer*. San'a: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Buhus 1979.
- . *Es-Siretün-nebeviyye*. 5 cilt. Haz. Cemal Sabit ve diğeri. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1996.
- İbnü'l-Kelbi. *Kitâbu'l-esnâm*. Haz. Ahmed Zeki. Kahire: Dâru'l-Kavmiyye li'l-tibâa ve'l-neşr, 1965.
- . *Nesebü'l-hayl. Kitâbân fî'l-hayl* içinde, haz. İbnu'l-Arâbi. Beyrut:, 1987.
- . *Nesebu Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*. 2 cilt. Haz. Naci Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İbn Kuteybe. *El-Ma'arif*. Haz. T. Ukkâse. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1969.
- İbn Manzur. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1955–56.
- İbn Nedim. *Fihrist*. 2 cilt. İngilizce'ye çeviren: Bayard Dodge. New York: Columbia University Press, 1970.
- İbn Rüste. *Al-A'lâq al-nafısa* 7 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- İbn Sa'd. *Kitâbü'l-tabakâtü'l-kebir*. Haz. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilu İhvânîs-safâ ve hullânü'l-vefâ*. 4 cilt. Kum, İran: Mektebül'l-İlâmi'l-İslâmî, 1985.
- Isocrates (İsokrates). *Isocrates*. 3. cilt, La Rue Van Hook. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945.
- Ivry, Alfred L. *Al-Kindî's Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Jacobsen, Thorkild. "The Eridu Genesis." *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 529.
- . *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1976.
- Jacoby, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: E. J. Brill, 1958.
- Jansen, Johannes J. G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda, Hindistan: Oriental Institute, 1938.
- John of Nikiu. *The Chronology of John, Bishop of Nikiu*. İngilizce'ye çeviren: R. H. Charles. Londra: Oxford University Press, 1916.
- Johnson, Aaron P. "Identity, Descent, and Polemic: Ethnic Argumentation in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*." *Journal of Early Christian Studies* 12, no. 1 (2004): 23–56.
- Josephus. *The Works of Flavius Josephus*. İngilizce'ye çeviren: William Whiston. Auburn, N.Y.:

- John E. Beardsley, 1895.
- Junge, F. "Zur Fehldatierung des sog: Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit." *Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo* 29 (1973): 195–204.
- Justin. *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*. İngilizce'ye çeviren: John Selby Watson. Londra: Henry G. Bohn, 1853.
- Justin Martyr. *Apologia. The Ante-Nicene Fathers* içinde, haz. Alexander Roberts ve James Donaldson. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmanns, 1986.
- Kawashima, Robert S. "Homo Faber in J's Primeval History." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 116, no. 4 (2004): 483–501.
- Kennedy, Hugh. *When Baghdad Ruled the Muslim World*. Cambridge, Mass.: Da Capo Press, 2005.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . "The Idea of Progress in Classical Islam." *Journal of Near Eastern Studies* 40, no. 4 (1981): 277–89.
- . *The Muslim Jesus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- Khālīqī Mutlaq, Jalāl. "Az Shāhnāmih tā Khudāynāmih." <http://www.noufe.com/per-sish/Khaleghi/pdf/azshahnametakhodayname.pdf>.
- Khanbaghi, Aptin. "De-Zoroastrianization and Islamization: The Two Phases of Iran's Religious Transition, 747–837 CE." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 2 (2009): 210–12.
- King, Helen. "The Origins of Medicine in the Second Century AD." *Rethinking Revolutions through Ancient Greece* içinde, haz. Simon Goldhill ve Robin Osborne, 246–63. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Kirk, G. S. ve J. E. Raven. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Kister, M. J. "Ādam: A Study of Some Legends in Tafsīr and Hadīth Literature." *Israel Oriental Studies*, 13. cilt içinde, haz. Joel L. Kraemer, 113–74. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Kleingunther, Adolf. *Protos Heures: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*. Philologus suppl. 26, no. 1. Leipzig: Dieterich, 1933.
- Komoróczy, G. "Berosos and the Mesopotamian Literature." *Acta Antiqua* 21 (1973): 127–52.
- König, Jason ve Tim Whitmarsh. "Ordering Knowledge." *Ordering Knowledge in the Roman Empire* içinde, haz. Jason König ve Tim Whitmarsh, 3–42. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- . "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study." *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 1 (Ocak–Mart 1984): 135–64.
- Kraemer, Samuel ve John Maier. *Myths of Enki, the Crafty God*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kramer, Samuel. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the*

- Third Millennium B.C.* New York: Harper & Brothers, 1961.
- Kuhr, A. "Berossus' Babyloniaka and Seleucid Rule in Babylonia." *Hellenism in the East: The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander* içinde, haz. A. Kuhr ve S. M. Sherwin-White, 32–56. Londra: Duckworth, 1987.
- Kuhr, A. ve S. M. Sherwin-White. *Hellenism in the East*. Londra: Duckworth, 1987.
- Küleyni (el-). *El-Kâfî*. 8 cilt. Kum, İran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1985.
- Kvanvig, Helge. *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Laërtius, Diogenes. *Lives of the Eminent Philosophers*. 2 cilt. Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Londra: W. Heinemann, 1925.
- Lambden, Stephen. "From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings." *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* içinde, haz. Paul Morris ve Deborah Sawyer, 79–82. Sheffield, UK: JSOT Press, 1992.
- Lambert, W. G. "The Twenty-one 'Poultices.'" *Anatolian Studies* 30 (1980): 77–83.
- Lameer, Joep. "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition." *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences* içinde, haz. Gerhard Endress ve Remke Kruk, 181–91. Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies, 1997.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1984.
- Lang, Katherine. "Awâ'il in Arabic Historiography: Beginnings and Identities in the Middle Abbasid Empire." Doktora tezi, University of Chicago, 1997.
- Leeming, David Adams. *Storytelling Encyclopedia: Historical, Cultural, and Multiethnic Approaches to Oral Traditions around the World*. Phoenix, Ariz.: Oryx Press, 1997.
- Lefkowitz, Mary. *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*. New York: Basic Books, 1997.
- Lenzi, Alan. "The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship." *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8, no. 2. (2008): 137–69.
- Lesko, Leonard. "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology." *Religion in Ancient Egypt* içinde, haz. Byron Shafer, 88–122. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Gêez*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1987.
- Levey, Martin. "Ibn al-Wahshiya's 'Book of Poisons,' *Kitâb al-Sumûm*: Studies in the History of Arabic Pharmacology II." *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 4 (1963): 370–77.
- Lewis, Bernard. *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*. 2 cilt. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Lucan. *Pharsalia [Bellum Civile]*. İngilizce'ye çeviren: Edward Ridley. Londra: Longmans, Green, 1905.
- Lyman, Rebecca. "Justin and Hellenism: Some Postcolonial Perspectives." *Justin Martyr and His Worlds* içinde, haz. Sara Parvis ve Paul Foster, 160–68. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Maccoby, Hyam. *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*. Londra: Thames and Hudson, 1982.
- Majumdar, R. C. "Nationalist Historians." *Historians of India, Pakistan and Ceylon* içinde,

- 416–28. Londra: Oxford University Press, 1961.
- Malkin, Irad. "Postcolonial Concepts and Ancient Greek Colonization." *Modern Language Quarterly* 65, no. 3 (Eylül 2004): 341–64.
- Mâni' (al-), 'Abd al-'Azîz. "An Edition of *Ghâyat al-wasâ'il ilâ ma'rîfat al-awâ'il*." Doktora tezi, University of Exeter, 1976.
- Mansfeld, Jaap. "Aristotle and Others on Thales, or The Beginnings of Natural Philosophy." *Mnemosyne* 38, fask. 1–2 (1985): 109–29.
- Markiewicz, T. "Bocchoris the Lawgiver—or Was He Really?" *Journal of Egyptian History* 1 (2008): 309–30.
- Meisami, J. S. "The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia." *Poetics Today* 14, no. 2 (1993): 247–75.
- . *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Mellor, Ronald. "Graecia Capta: The Confrontation between Greek and Roman Identity." *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity* içinde, haz. Katerina Zacharia, 79–128. Aldershot, UK: Ashgate, 2008.
- Mendels, D. *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature: Recourse to History in Second Century B.C. Claims to the Holy Land*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.
- . "The Polemical Character of Manetho's *Aegyptiaca*." *Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B. C.* içinde, haz. H. Verdin, G. Schepens ve E. De Keyser, 91–110. Louvain, Belçika: Universitas Catholica Lovanien-sis, 1990.
- Meş'ûdi (el-). *Murûcû'z-zeheb*. Haz. Yusuf Esad Dagir. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1973.
- . *Murûj al-dhahab*. Haz. C. Pellat. 7 cilt. Beyrut: Université Libanaise, 1965–79.
- Michalowski, Piotr. "Commemoration, Writing, and Genre in Ancient Mesopotamia." *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts* içinde, haz. Christina S. Kraus, 69–90. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- Milik, J. T. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Minorsky, V. "The Older Preface to the Shâh-nâmeh." In *Iranica: Twenty Articles*, 260–73. Tahran: University of Tehran, 1964.
- Momigliano, A. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . "Greek Historiography." *History and Theory* 17, no. 1 (February 1978): 1–28.
- . "J. G. Droysen between Greeks and Jews." *A. D. Momigliano: Studies on Modern Scholarship* içinde, haz. Glen Bowersock ve Tim Cornell, 147–61. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Morony, Michael. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.
- Moyer, Ian. "At the Limits of Hellenism: Egyptian Priests and the Greek World." Doktora tezi, University of Chicago, 2004.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr*. Haz. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 cilt, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb 1979–89.

- Murray, Oswyn. "Herodotus and Hellenistic Culture." *Classical Quarterly* 22, no. 2 (Kasım 1972): 200–213.
- Nelson, Stephanie Anne ve David Grene. *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Nickelsburg, George W. E. *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Bölümler: 1–36; 81–108*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. "Two Aetiological Narratives in Genesis and Their Dates." *Studia Judaica* 9 (2006): 367–81.
- Nimis, Stephen. "Egypt in Greco-Roman History and Fiction." *Alif: Journal of Comparative Poetics* 24 (2004): 34–67.
- Nöldeke, Theodor. *The Iranian National Epic, or, The Shahnamah*. İngilizce'ye çeviren: L. Bogdanov. Philadelphia: Porcupine Press, 1979.
- Norris, H. T. "Shu'ubiyyah in Arabic Literature." *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres* içinde, haz. Julia Ashtiany ve diğerleri, 31–47. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Noth, Albrecht ve Lawrence Conrad. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. İngilizce'ye çeviren: Michael Bonner. Princeton, N. J.: Darwin Press, 1994.
- Noy, Dov. "Motif-Index of Talmudic-Midrashic Literature." Doktora Tezi, Indiana University, 1954.
- Oden, Robert. "Philo of Byblos and Hellenistic Historiography." *Palestine Exploration Quarterly* (1978): 115–26.
- Omidşalar, Mahmoud. "Could al-Tha'alibi Have Used the *Shāhnāma* as a Source?" *Der Islam* 75 (1998): 338–46.
- Origenes. *Contra Celsum*. İngilizce'ye çeviren: Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Pásztori-Kupán, István. *Theodoret of Cyrus*. New York: Routledge, 2006.
- Philo. *Complete Works*. İngilizce'ye çeviren: Charles Yonge. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1993.
- . *Questions and Answers on Genesis*. Ralph Marcus. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.
- Philostratos. *Life of Apollonius of Tyana*. 1. cilt, Christopher Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.
- Pindaros. *The Odes and Selected Fragments*. İngilizce'ye çeviren: G. S. Conway and Richard Stoneman. Londra: J. M. Dent, 1997.
- Platon. *Plato in Twelve Volumes*. 9. Cilt, Harold N. Fowler. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.
- . *The Republic*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935.
- Pliny (Plinius). *Natural History*. 7. Kitap, İngilizce'ye çeviren: Mary Beagon. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- . *Natural History*. 7. Kitap, İngilizce'ye çeviren: John Bostock. Londra: H. G. Bohn, 1855–57.
- . *Natural History*. 28–32. Kitaplar, W.H.S. Jones. Loeb Classical Library. Cam-

- bridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- Plutarch (Plutarkhos). *Moralia*. 14 cilt. Frank Cole Babbitt ve diğeri. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927–69.
- Porphyrus. *The Life of Pythagoras*. İngilizce'ye çeviren: Kenneth S. Guthrie. Alpine, N. J.: Platonist Press, 1919.
- Preuschen, Erwin. *Die Apokryphen Gnostischen Adamschriften*. Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1900.
- Pritchard, James. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3. baskı. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.
- Pucci ben Zeev, M. "The Reliability of Josephus Flavius: The Case of Hecataeus' and Manetho's Accounts of Jews and Judaism; Fifteen years of Contemporary Research (1974–1990)." *Journal for the Study of Judaism* 24 (1993): 215–34.
- Ramsay, G. G. *Juvenal and Persius*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1918.
- Râzi (el-), Ebu Bekr. *The Spiritual Physick of Rhazes*. İngilizce'ye çeviren: A. J. Arberry. Londra: John Murray, 1950.
- Râzi (el-), Ebu Hâtim. *Al'âmû'n-nübüvve*. Haz. Salah es-Savi ve diğeri. Tehran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1977.
- Redford, Donald B. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*. Mississauga, Ontario: Benben Publications, 1986.
- . "Review of *Imhotep and Amenhotep* by Dietrich Wildung." *Journal of the American Oriental Society* 102, no. 1 (Ocak-Mart 1982): 172–73.
- Reed, Annette Yoshiko. "Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology." *Journal for the Study of Judaism* 35, no. 2 (2004): 119–58.
- . "Was There Science in Ancient Judaism? Historical and Cross-Cultural Perspectives on Religion and Science." *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 36, no: 3–4 (2007): 461–96.
- . "What the Fallen Angels Taught: The Reception-History of the Book of the Watchers in Judaism and Christianity." Doktora Tezi, Princeton University, 2002.
- Reiner, Erica. "The Etiological Myth of the Seven Sages." *Orientalia* 30, fask. 1 (1961): 1–11
- Ridings, Daniel. *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*. Göteborg, İsveç: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.
- Robinson, Neil. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. Londra: SCM Press, 1996.
- Rosenthal, Franz. "İshâq b. Hunayn's Ta'rih al-Atibbâ'." *Oriens* 7 (1954): 55–71.
- Roth, Norman. "The 'Theft of Philosophy' by the Greeks from the Jews." *Classical Folia: Studies in the Christian Perpetuation of the Classics* 32 (1978): 53–67.
- Rotroff, Susan I. "The Greeks and the Other in the Age of Alexander." *Greeks and Barbarians: Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism* içinde, Haz. John E. Coleman ve Clark A. Walz, 221–35. Bethesda, Md.: Capital Decisions, 1997.
- Rowson, Everett. "The Futility of Empiricism: Muslim Arguments for the Prophetic Origin of

- the Sciences.” Yayınlanmamış nüsha.
- Rubin, Zeev. “Ibn al-Muqaffa’ and the Account of Sasanian History in the Arabic Codex Sprenger 30.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005): 52–93.
- Rüpke, Jörg. *Religion of the Romans*. Çeviren ve hazırlayan: Richard Gordon. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Ruska, Julius. *Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1926.
- Sabra, A. I. “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement.” *History of Science* 25 (1987): 223–43.
- . “Situating Arabic Science: Locality versus Essence.” *Isis* 87, no. 4 (1996): 654–70.
- Sâ'id el-Endelüsi. *Book of the Categories of Nations*. İngilizce'ye çeviren: Sema'an Salem ve Alok Kumar. Austin: University of Texas Press, 1991.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1994.
- Saliba, George A. “Science before Islam.” *Science and Technology in Islam: The Exact and Natural Sciences*, 4. cilt, haz. Ahmed Yusuf el-Hassan ve diğerleri, 27–49. Paris: UNESCO, 2001.
- Samuel, Alan E. *The Shifting Sands of History: Interpretations of Ptolemaic Egypt*. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Sanders, Seth L. “Writing, Ritual, and Apocalypse: Studies in the Theme of Ascent to Heaven in Ancient Mesopotamia and Second Temple Judaism.” Doktora Tezi, Johns Hopkins University, 1999.
- Savant, Sara. “Finding Our Place in the Past: Genealogy and Ethnicity in Islam.” Doktora Tezi, Harvard University, 2006.
- Sawyer, John. “Cain and Hephaestus: Possible Relics of Metalworking Traditions in Genesis 4.” *Abr-Nahrain* 24 (1986): 155–66.
- Schäfer, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Seal, Graham. *Encyclopedia of Folk Heroes*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2001.
- Seesengood, Robert. “Hybridity and the Rhetoric of Endurance: Reading Paul's Athletic Metaphors in a Context of Postcolonial Self-Construction.” *The Bible and Critical Theory* 1, no. 3 (2005): 1–14.
- Senner, Wayne M. *The Origins of Writing*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.
- Sethe, Kurt. *Imhotep, der Asklepios der Aegypter: Ein Vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902.
- Sicistâni, Ebu Hâtım Sehl b. Muhammed. *El-Mu'ammerûn*. Haz. Abdülmün'im Amir. Kahire. İsa el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Shahbazi, A. *Ferdowsî: A Critical Biography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 1991.
- Sharon, Diane. *Patterns of Destiny: Narrative Structures of Foundation and Doom in the Hebrew Bible*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002.
- Smith, R. Scott, and Stephen Trzaskoma. *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: Two Handbooks of Greek Mythology*. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing, 2007.
- Smith, Sidney. “Events in Arabia in the 6th Century A.D.” *Bulletin of the School of Oriental*

- and *African Studies* 16, no. 3 (1954): 425–68.
- Smith, Wesley. "Notes on Ancient Medical Historiography." *Bulletin of the History of Medicine* 63, no. 1 (1989): 73–109.
- Sophokles. *Antigone*. İngilizce'ye çeviren: Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1891.
- Sozomenos. *Ecclesiastical History*. İngilizce'ye çeviren: Chester D. Hartranft. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. 2. dizi, cilt 2, haz. Philip Schaff ve Henry Wace. Buffalo, N.Y.: Christian Literature Publishing, 1890.
- Spence, Lewis. *An Introduction to Mythology*. 1921. Tıpkıbasım, New York: Cosimo Classics, 2005.
- Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen, Almanya: Schultze, 1931.
- Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, haz. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Sreedharan, E. *A Textbook of Historiography, 500 B.C. to A.D. 2000*. Yeni Delhi: Orient Blackswan, 2004.
- Stambaugh, J. E. *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Sterling, Gregory. *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Stern, Menahem, haz. ve çev. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. c. 1–2., Kudüs: Academic Press, 1974.
- Stern, S. M. "Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment." *Iran and Islam* içinde, haz. C. E. Bosworth, 535–55. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- Stone, Michael E. "The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E." *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978): 479–92.
- . *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Strabon. *Geography*. 8 cilt. İngilizce'ye çeviren H. L. Jones. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1917–32.
- Stroumsa, S. "The Barâhima in Early Kalâm." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985): 229–41.
- Suter, David. "Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16." *HUCA* 50 (1979): 115–35.
- Suyûtî (el-). *el-Müzhir fî ulûmî'l-luga ve envâiha*. Haz. Muhammed Ahmed Cadelmevla ve diğerleri. 2 cilt. Kahire: Dâru lhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1971.
- . *el-Vesâil ila mârifeti'l-evâül*. Haz. Abdülkadir Ahmed Abdülkadir. Kuveyt: Mektebetü Dâru lbn Kuteybe, 1990.
- Swain, Simon. "Beyond the Limits of Greek Biography: Galen from Alexandria to the Arabs." *The Limits of Ancient Biography* içinde, haz. B. McGing ve J. Mossman, 395–434. Swansea: Classical Press of Wales, 2006.
- Synkellos, George. *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from Creation*. İngilizce'ye çeviren: William Adler ve Paul Tuffin. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Şehrezûri, Şemseddin. *Kitâbu Nüzhetül-ervah ve ravzatül-efrah*. Haz. Muhammed Ali Ebu Reyyan. İskenderiye, Mısır: Menşuratu Merkezül-Türasî'l-Kavmî, 1993.
- Şibli, Muhammed b. Abdullah. *Mehâsinü'l-vesâil fî ma'rifeti'l-evâ'il*. Haz. Muhammad el-Tüncî. Beyrut: Dâru'l-Nefâ'is, 1992.
- Taberî (el-). *Câmiül-beyân*. 30 cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954-68.
- . *Tâ'rih al-rusul wa'l-mulûk*. c. 1, *From Creation to the Flood*. İngilizce'ye çeviren: Franz Rosenthal. Albany: State University of New York Press, 1989.
- . *Tâ'rih al-rusul wa'l-mulûk*. c. 5, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen*. İngilizce'ye çeviren: C. E. Bosworth. Albany: State University of New York Press, 1999.
- . *Tâ'rih al-rusul wa'l-mulûk*. c. 7, *The Foundation of the Community*. İngilizce'ye çeviren: M. V. McDonald. New York: State University of New York Press, 1987.
- Tacitus. *Complete Works of Tacitus*. İngilizce'ye çevirenler: Alfred John Church, William Jackson Brodribb ve Moses Hadas. New York: Random House, 1942.
- Tatianus. *Tatian's Address to the Greeks*. İngilizce'ye çeviren: J. E. Ryland. Hila, Mont.: Kesinger, 2004.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad. "Contested Memories: Narrative Structures and Allegorical Meaning of Iran's Pre-Islamic History." *Iranian Studies* 29, no. 1-2 (1996): 149-75.
- Tertullianus. *Apology and De Spectaculis*. Terrot R. Glover ve diğerleri. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931.
- Tevhîdî, Ebu Hayyân. el-Besâir ve'z-zehâir. Haz. Vedâd el-Kadî. 6 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.
- Theodoretos. *On Divine Providence*. İngilizce'ye çeviren Thomas Halton. New York: Newman Press, 1988.
- Thraede, Klaus. "Erfinder II." *Reallexikon für Antike und Christentum* 5 (1962): 1191-1278.
- . "Das Lob des Erfinders: Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge." *Rheinisches Museum zur Vorgeschichte* 105 (1961): 158-86.
- Van Bladel, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Van der Eijk, Philip J. "Historical Awareness, Historiography and Doxography in Greek and Roman Medicine." *Ancient Histories of Medicine: Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity* içinde, haz. Philip J. van der Eijk, 1-32. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- VanderKam, James C. "The Angel Story in the Book of Jubilees." *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* içinde, haz. Esther G. Chazon ve Michael Stone, 151-70. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- . *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1984.
- Van Groningen, B. A. *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1953.
- Van Seters, John. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville, Ky.: Westminster / John Knox Press, 1992.
- Vasunia, Phiroze. *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*. Berkeley: University of California Press, 2001.

- Verbrugge, Gerald P. ve John M. Wickersham. *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Vergil, Polydore. *On Discovery*. Hazırlayan ve İngilizce'ye çeviren: Brian Copenhaver. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- Wacholder, Ben Zion. *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature*. Cincinnati: Hebrew Union College, 1974.
- . "Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abraham." *Hebrew Union College Annual* 34 (1963): 83–113.
- Wallace-Hadrill, Andrew. "Pliny the Elder and Man's Unnatural History." *Greece and Rome* 37, no. 1 (1990): 80–96.
- Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Vakıdî (el-). *Kitâb al-maghâzî*. Haz. Marsden Jones. 3 cilt. London: Oxford University Press, 1966.
- Waxman, M. *A History of Jewish Literature: From the Close of the Canon to the End of the Twelfth Century*. c. 1. New York: Thomas Yoseloff, 1960.
- Wensinck, A. *Muhammad and the Jews of Medina*. İngilizce'ye çeviren ve hazırlayan: Wolfgang Behn. 1908. ıtkıbasım, Freiburg im Breisgau: K. Schwarz, 1975.
- West, Edward William. *Pahlavi Texts*, 4–5, haz. F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Westermann, Claus. *Genesis 1–11: A Commentary*. İngilizce'ye çeviren: John J. Scullion. 1974. ıtkıbasım, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.
- Wildung, Dietrich. *Imhotep und Amenhotep: Gottwerdung im alten Ägypten*. Munich: Deutscher Kunstverlag, 1977.
- Wright, Benjamin G. "History, Fiction, and the Construction of Ancient Jewish Identities." *Prooftexts* 26 (2006): 449–68.
- Yakut b. Abdullah. *Mu'cemî'l-büldan*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sadır li'l-Tibâ'a ve'l-Neşr, 1955–57.
- Yang, Lihui, Deming An ve Jessica Anderson Turner. *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2005.
- Zebidi (el-). *Tâcül-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Haz. Ali Şirî. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Zemahşerî (el-). *el-Cibâlu ve'l-emkine ve'l-miyâh*. Haz. Ahmed abdüttetvab Avd. Kahire: Dârü'l-Fazile, 1999.
- . *Rabî'u'l-ebâr ve nusûsü'l-abbâr*. Haz. Selim el-Nu'aymi. 4 cilt. Bağdad: el-Cumhûriyyetü'l- 'Irâkıyye, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'd-Diniyye, 1989.
- Zhmud, Leonid. *The Origins of the History of Science in Classical Antiquity*. Çev.: Alexander Chernoglazov. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Zirikli, Hayreddin. *El-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1986.
- Zübeyri, Mus'ab b. Abdullah. *Nesebu Kureys*. Haz. Levi Provencal. Kahire: Dârü'l-Ma'arif, 1953.